JACQUES CHEVALIER

HISTORIA DEL PENSAMIENTO

I

EL PENSAMIENTO ANTIGUO

Traducción del francés y prólogo de
JOSE ANTONIO MIGUEZ
Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid



AGUILAR

La presente obra ha sido publicada originalmente en francés, por la casa Flammarion, Editeur, de París, con el título de

HISTOIRE DE LA PENSÉE

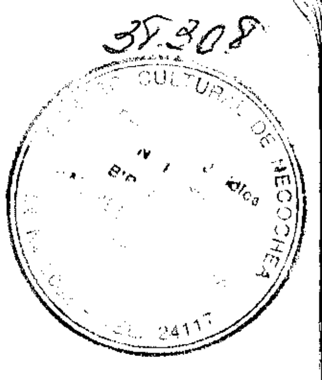
I: LA PENSÉE ANTIQUE

SEGUNDA EDICION, 1968.

DEPÓSITO LEGAL. M. 5091.—1967 (I).

AGUILAR, S. A. DE EDICIONES, Juan Bravo, 38, Madrid (España), 1968.

Printed in Spain. Impreso en España por GRÁFICAS MINERVA, Víctor Pradera, 38, Madrid.—1968.



PROLOGOS

PROLOGO DEL TRADUCTOR

El intento de Jacques Chevalier en esta Historia del pensamiento, *cuyo primer tomo,* El pensamiento antiguo, *presentamos a continuación a los lectores de habla española, ha podido calificarse por la crítica de "obra capital" en razón a la riqueza de pensamiento que encierra y a la precisión sorprendente que nos procura para la inteligencia del devenir cultural de la Humanidad.*

Jacques Chevalier ha realizado simple y sencillamente una empresa que podría considerarse como casi inaccesible a la capacidad humana o, cuando menos, al esfuerzo de un solo individuo. "Cuarenta y cinco años de estudios, de enseñanza y de meditación", nos dice él mismo, han dado por resultado una obra que, con ser ejemplar, adquiere todavía más valor por su extraordinario bagaje de erudición, unido a un claro, fértil y utilísimo propósito educativo.

El autor ha querido cumplir, sin duda, objetivos amplísimos. Ha querido especialmente llenar el hueco de los espíritus curiosos de ciencia, ofreciéndoles con rigurosidad, pero también con diafanidad, una buena cosecha de saberes e intuiciones. Jacques Chevalier remontó muy alto en este sentido y pretendió incluso recoger el hálito del pensamiento humano en sus orígenes, estudiándolo con delicada precisión a través de las manifestaciones culturales de los pueblos del Oriente, alejados hoy de nosotros por un inmenso piélago de sombras y, a veces, por desgracia, de recelos y funestas incomprensiones.

Refiriéndonos a este primer tomo, con el que se abre la Historia del pensamiento, *deberíamos decir que en él perfila Jacques Chevalier, de manera clara y con aportación singularísima de materiales, una verdadera historia del pensamiento occidental antiguo y, sobre todo, del manantial inagotable de nuestra cultura: el pensamiento helénico.*

Jacques Chevalier ha insuflado nueva vida a los genios del pensamiento griego, así como a las doctrinas que, partiendo en cierto modo de Sócrates, tomaron arraigo en la conciencia helénica y romana. Por eso, su Historia del pensamiento *se presenta ya en una primera dimensión filosófica y humana, ofreciendo visiones concretas y felices en cuanto a la profundización racional, característica que no se desmiente en el decurso especulativo de la Hélade. Vivimos así en nosotros mismos, en medida real pero gigantesca, la gestación de las grandes per-*

sonalidades helénicas, con sus ricos matices, sus perfiles humanos y su varia herencia dogmática, siempre acrecentada por la innegable continuidad noética.

Algo que quizá da carácter a la obra de Jacques Chevalier, rompiendo con la fría concatenación de datos, es el fervoroso descubrimiento de la hondura íntima. De este modo, priva en él la comprensión del sistema, pero, aún en mayor grado, la del genio creador que se constituye en guía espiritual de la Humanidad. El ejemplo se nos aparece muy evidente cuando tomamos contacto con dos personalidades helénicas tan acusadas como las de Platón y Aristóteles. El enjuiciamiento de Aristóteles es de una rigurosidad admirable: "Logró para el pensamiento humano—nos dice—nuevas y preciadas conquistas; amplió extraordinariamente también el campo de lo real inteligible. Pero a la vez que la precisa y la determina lógicamente, empobrece en un sentido la maravillosa intuición platónica de una causa trascendente, distinta de sus efectos, aunque de naturaleza análoga; esforzándose en plegar el universo todo él a las leyes del espíritu humano, suscita, en el seno mismo de su doctrina, un conflicto dramático entre las exigencias del pensamiento conceptual y lo real que se le resiste, y, en su tentativa por romper esta resistencia, deja escapar algo del misterio de las cosas, ante el cual se inclinaba Platón." Pero a la vez el vivo entusiasmo platónico—se ha dicho del bergsoniano Jacques Chevalier que busca anhelante la "intuición fundamental"—no le permite olvidar al hombre cuyo vuelo desborda incluso los cauces de la inteligencia: "... si nuestra admiración se dirige al discípulo—afirma—tanto o más que al maestro, nuestro amor nos inclina más a este que a aquel; y cada uno de nosotros guarda en el fondo de su corazón una secreta predilección por el anciano, por el divino Platón, que supo transportarnos a tal altura con nuestra más viva complacencia."

Seguimos, pues, muchas veces con un apasionado acento que podría suscribir Pascal, las grandes adquisiciones de la personalidad y del pensamiento antiguos. Pero Jacques Chevalier trataba de descubrir un camino; esas conquistas del espíritu tendrán continuidad si se hacen viables para renovarse, si, como en el caso de las aportaciones originales del pensamiento griego, nos aseguran, por una lenta y lógica transformación, el acceso a la trascendencia absoluta de Dios, poniendo límites, y realzando también, al vigoroso impulso humano.

Cuando meditamos con Jacques Chevalier, en su recorrido por la historia del pensamiento, sobre los grandes temas y problemas eternos, nos damos perfecta cuenta del mérito impar de su obra. Prescindimos

por un momento del enorme esfuerzo del investigador y del erudito y queda aleteando en nuestro espíritu todo un proceso cultural que alecciona, encumbra y vitaliza. Entonces esos "cuarenta y cinco años de estudios, de enseñanza y de meditación" nos proporcionan otro fruto más preciado y halagador: permiten que se rehagan los eslabones fundamentales de nuestra Historia, que enlacen entre sí y den sentido a la realidad inexorable de nuestra vida.

He aquí en lo que la ambición de Jacques Chevalier no tiene por qué pecar de modestia. "Las doctrinas en las que se expresó la experiencia intelectual de nuestra civilización" trasparecen con manifiesta luz y esplendor por su visión verdaderamente fecunda de la Historia. Para nuestro solaz e inefable enriquecimiento espiritual, Jacques Chevalier vuelve a ser en esta obra el filósofo y el poeta que había anunciado Paul Valéry al presentarle en el centro universitario mediterráneo. Historiador, filósofo y poeta en el que la fluidez de conceptos hace revivir el inagotable impulso del bergsonismo, su mismo verbo ardiente y la calidad, riqueza y pujanza de su estilo.

José Antonio Miguez.

JACQUES CHEVALIER Y SU OBRA

Jacques Chevalier nació el 13 de marzo de 1882 en Cérilly, donde su abuelo materno ejercía entonces de notario. Su padre, Georges Chevalier, fue, antes y durante la primera guerra mundial, uno de los más íntimos colaboradores de Joffre; Millerand y Poincaré, Pétain y Foch, le consideraron siempre como uno de los artífices de la victoria.

Jacques Chevalier cursó estudios en el liceo Pascal, de Clermont-Ferrand, en el colegio municipal de Châlons-sur-Marne, en el Liceo Hoche de Versailles, en el liceo Henri IV y, por último, en la Escuela Normal Superior, ya en el año 1900.

La concesión de una bolsa de estudios le permitió seguir dos años de preparación científica en Oxford; allí se entregó a investigaciones de ciencia religiosa y, bajo la dirección de Henry Miers, a trabajos de cristalografía sobre la disimetría molecular, cuyo resultado comunicó a la Royal Society de Londres y dieron materia para una comunicación a las Sociedades filosóficas de Inglaterra sobre lo continuo y lo discontinuo.

También en Inglaterra, Jacques Chevalier dio fin a un trabajo sobre La formation de la nationalité et les réveils religieux au Pays de Galles, *editado por la Universidad de Lyon, en 1923, con un importante prólogo que titula "Pour une science de l'individuel".*

Sucesivamente, Jacques Chevalier fue profesor de Filosofía en el liceo de Chateauroux y en el de Lyon; en este último defendió sus tesis doctorales sobre La notion du nécessaire chez Aristote y chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon, *y el* Dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos sur la mort y sur l'immortalité de l'âme.

Después de la primera guerra mundial, Jacques Chevalier fue nombrado encargado de curso y, en seguida, profesor de Filosofía en la Facultad de Letras de Grenoble; posteriormente, ejerció las funciones de rector en esta misma Universidad. En 1932 se le eligió correspondiente del Instituto de Francia (Academia de Ciencias Morales y Políticas). Entre sus discípulos se cuentan Jean Lacroix, Jean Guitton y Emmanuel Mounier.

La actividad política de Jacques Chevalier fue particularmente intensa a partir del año 1940. Como secretario de Estado para la educación nacional y para la juventud llevó, con lord Halifax, las negociaciones

que condujeron a los acuerdos secretos franco-británicos de diciembre de 1940; pero en 1941 dejó el Gobierno de Vichy para entregarse de lleno a sus tareas de profesor en Grenoble. Aunque condenado a veinte años de trabajos forzados, el 12 de marzo de 1946 se le liberó prontamente y se le confirmó con todos sus derechos por el presidente de la República francesa.

La obra filosófica de Jacques Chevalier es realmente considerable. Citemos como clásicas Les maîtres de la penseé française: Descartes, Pascal, Bergson, *donde el autor hace un esfuerzo profundo y magnífico para renovar la gran tradición filosófica francesa. Luego,* Trois conférences d'Oxford *(1928), sobre Aristóteles y Santo Tomás y la idea de creación, Pascal y el método de inmanencia, y Newman y la noción de desenvolvimiento;* L'habitude, essai de métaphysique scientifique *(1929), donde socava en sus cimientos la teoría clásica del evolucionismo;* La vie de l'esprit *(1931);* L'idée et le réel *(1932);* La vie morale et l'au-delà *(1938), y su* Bergson et le père Pouget *(1954).*

Mención aparte merecen los cursos de Jacques Chevalier a los alumnos de las Escuelas Normales y las conferencias que ha prodigado en las Universidades inglesas, en España, Italia, Suiza, Bélgica, Suecia, Checoslovaquia, Holanda, Polonia, etc. Las ideas expuestas en sus cursos se recogen en Leçons de Philosophie *(1940), dos volúmenes, y en* Cadences *(1939 y 1951), otros dos volúmenes, que obtuvieron el Premio Louis Barthou de la Academia francesa.*

Además de las obras completas de Pascal, cuya edición ha preparado recientemente, Jacques Chevalier nos procura en la actualidad su gran obra expositiva y de erudición, Histoire de la Pensée, *en tres volúmenes, consagrados al pensamiento antiguo, al pensamiento cristiano y al pensamiento moderno. El primero de ellos, publicado por la librería Flammarion, de París, en 1955, lo ofrecemos a continuación a nuestros lectores en traducción española.*

PROLOGO DEL AUTOR

Este libro es el resultado de cuarenta y cinco años de estudios, de enseñanza y de meditación. Pudimos comprometernos en él porque, en efecto, nuestros estudios e investigaciones anteriores, una larga práctica en la enseñanza y nuestros propios trabajos personales nos obligaron a reanudar repetidas veces la meditación y el comentario de los grandes textos filosóficos que no entregan su sustancia sino al cabo de largo tiempo y al precio de un trato muy asiduo. No lo hubiéramos llevado nunca a buen fin si las circunstancias, al obligarnos a trabajar lejos de las bibliotecas y al reducirnos durante algún tiempo, como hubiese dicho la sabiduría antigua, a los únicos recursos que no pueden arrebatársenos, no nos forzasen a intentar una reconstrucción interior del pensamiento íntimo de los grandes maestros, más difícil, si no imposible, entre la maraña creciente de los escritos. Así, para resolver los problemas que nos planteaba cada uno de ellos, nos hemos visto obligados a buscar en nosotros mismos—o mejor en estas diversas posibilidades del *yo* que encierra cada uno de nosotros—la intención profunda que constituyó el resorte oculto de su pensamiento y de sus actos, a fin de formarnos una imagen interior que nos permitiese presentir lo que no podíamos, en parecida coyuntura, exigir a los documentos. Imagen desnuda y pura, que los documentos por sí solos no hubiesen constituido, ya que es ella, en cierto modo, la que les confiere su sentido. Pero imagen esquemática cuyos contornos era necesario precisar y que, de hecho, en cuanto se nos ha ofrecido la posibilidad de hacerlo, nos hemos apresurado a verificar, a completar y a rectificar en caso de necesidad, recurriendo a los textos y a la inmensa literatura que han suscitado.

Estas circunstancias, enteramente independientes, seguramente, de nuestra voluntad, pero de las que hemos intentado sacar el mejor partido posible, explican de manera suficiente el carácter de los dos volúmenes que publicamos hoy, esperando darles, si Dios quiere, su complemento natural. No hemos pretendido hacer una obra de erudición, pero sí hemos procurado ponernos al corriente de los trabajos más recientes. Nuestra ambición ha sido, en primer lugar, procurarnos a nosotros mismos, luego a nuestros lectores, público cultivado y estudiantes, una vista de conjunto tan exacta y tan penetrante como fuese

posible de las doctrinas en las que se expresó la experiencia intelectual de nuestra civilización y cuya fecundidad, a nuestros ojos, está muy lejos de agotarse.

Se nos objetará, sin duda, y realmente ya se nos ha objetado, que nuestra perspectiva es demasiado reducida y que, por tratarse del pensamiento humano, hubiese sido preciso, no solamente considerarlo en las demás civilizaciones de las que nos hemos limitado a dar aquí un esbozo, sino inquirir sus orígenes, más allá de los romanos y de los griegos, más allá de los harpedonaptas egipcios[1] y de los sabios de la China y de la India, en el hombre de la Magdeleine, de Altamira y de la Chapelle-aux-Saints, en los indígenas de Australia o de Africa y hasta en los antropoides. No disiento de ello. Pero una obra tan amplia excede de las posibilidades de un solo hombre. Y debemos realmente, en toda investigación, proceder de lo conocido a lo desconocido, de lo actual, tal como se nos manifiesta, a las virtualidades de donde ha salido, sin que por ello nos dejemos acaparar tanto por el presente que no podamos volver la vista atrás. En la encina se conoce la bellota. Para conocer en toda su riqueza el pensamiento del hombre, que sólo lentamente ha ido surgiendo de sus orígenes, es preciso, sin duda, seguirlo todo a lo largo de su desenvolvimiento, en las líneas diversas por las que se ha deslizado; pero es preciso primero observarlo allí donde manifiesta a nuestros ojos su poder y su virtud, en las doctrinas y en las obras en que ha llegado a la conciencia más plena de sí mismo y de su objeto, y especialmente en aquellas cuya comunidad de civilización nos facilita el acceso.

Ahí se capta lo mejor, porque ahí mismo resuena lo mejor en nuestras almas, el movimiento espiritual que es su principio; quiero decir esa vibración del espíritu, acorde de una manera, y desacorde de otra, con el universo. Se percibe ya en los primitivos que, más próximos a la Naturaleza, no se ven alejados de ella por la razón. Culmina en los grandes pensamientos emancipados de los sistemas en que tiende siempre a encerrarse nuestra inteligencia y que, por los caminos de acceso más diversos, convergen todos hacia algo inefable, que es lo real mismo, o el existente, en el que comulgan. En todos está presente la intuición de algo que ha de buscarse más allá que lo que se ofrece y se encuentra inmediatamente. Todos expresan el sentimiento de una separación entre la apariencia y lo real, de un más allá de lo observado y de lo observable, de un misterio del cual participa el alma; misterio

[1] Este término designa a los sabios o filósofos de Egipto, así llamados porque hacían sus medidas con una cuerda (en griego: ἁρπεδόνr = cuerda).

supremo cuyos designios y leyes ignora, que puede presentir y quizá doblegar, pero que en fin de cuentas deberá aceptar siempre. Rechazar este misterio es para el hombre negarse, destruirse. Aceptarlo es comprender verdaderamente y vivir. Ahí se encierra todo el porvenir del hombre en este mundo y en el otro. Toda la sabiduría humana se reduce a este punto.

París, Sábado Santo, 4 de abril de 1953.

Doy las gracias de manera muy especial a cuantos me han prodigado su aliento o me han asistido con su saber o sus luces en horas para mí difíciles. Son muy numerosos para que pueda enumerarlos todos. Que encuentren aquí la expresión de mi agradecimiento, sobre todo los que me han ayudado a poner en limpio y a punto las notas bibliográficas, que deseo resulten tan utilizables como sea posible, a pesar de su carácter necesariamente sucinto.

Mi reconocimiento lo hago extensible también a los conservadores y al personal de la Biblioteca del Instituto de Francia, de la Biblioteca de los Estudios de los Padres Jesuitas y de la Biblioteca Municipal de Versalles, cuya cortesía sin límite me permitió utilizar para el logro de mi manuscrito, además de los inmensos recursos de las grandes bibliotecas francesas e inglesas, los muy preciados que ellos guardan.

Y vaya, en fin, a la Librería Flammarion, que no dudó en asumir, en las condiciones presentes, la publicación de una obra tan voluminosa, que en interés de los investigadores y de los estudiantes he tenido que llenar de pesadas notas, aligerándola a la vez de los textos griegos.

NOTA

SOBRE LAS FUENTES, LOS METODOS, LAS CONCEPCIONES Y LOS TRABAJOS DE CONJUNTO REFERENTES A LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

La antigüedad nos legó los elementos de una historia de las doctrinas religiosas y científicas, con preciadas noticias sobre los filósofos mismos. Después de los logógrafos como Hecateo de Mileto, después de Heródoto y la escuela de Demócrito, que ya se interesaban en ello, y que nos dejaron un relato de sus investigaciones ἱστορίης ἀπόδεξις, se encuentra un primer esbozo de esta "historia", sobre todo en lo referente a los sofistas y Sócrates, en las *Memorables* de Jenofonte y en los diálogos platónicos, que contienen además sugestivas indicaciones sobre las tradiciones y los mitos más antiguos de Grecia y del Oriente. Pero los primeros que emprendieron vastas y completas investigaciones históricas sobre las opiniones, los sistemas y las vidas de los filósofos, de los físicos, de los geómetras, de los astrónomo, de los médicos, así como sobre las condiciones de las ciudades, parecen haber sido Aristóteles, que nos presenta un resumen notable en el primer libro de su Metafísica, y sus discípulos Teofrasto—el verdadero creador de la doxografía por su obra en dieciocho libros sobre las *Opiniones de los físicos*—, Eudemo de Rodas, Menón y Dicearco. Sus obras hoy día perdidas, las conocemos por la utilización que se hizo de ellas y los resúmenes que nos dejaron los doxógrafos, compiladores y comentadores escalonados del siglo III antes de J. C. al VI d. J. C.: el compendio antiguo *(Vetusta Placita)* utilizado en los primeros siglos de nuestra era por Aecio y, a través de él, por numerosos apologistas cristianos, que sirvió de intermedio entre Teofrasto y los doxógrafos ulteriores y que Hermann Diels, en sus *Doxographi graeci* (1879), reconstruyó con la ayuda del *Epítome* de Plutarco y de los *Excerpta* de Estobeo; el estoico Posidonio, y su discípulo Cicerón, que nos dejaron muchas valiosas indicaciones sobre los estoicos, los epicúreos y la nueva Academia; Plutarco, Galieno, Aulo Gelio y Sexto Empírico, el escéptico; los apologistas cristianos: Clemente de Alejandría, en sus *Stromates;* Hipólito, obispo de Roma, en sus *Refutaciones de las herejías;* Lactancio, Eusebio, Teodoreto; el tratado sobre las *Opiniones de los filósofos,* atribuido a Plutarco; la recopilación de resúmenes *(Eclogae physicae et ethicae)* y el *Florilegio* de Estobeo; Simplicio y los últimos comentadores de Aristóteles y de Platón. Mención especial merece el resumen de Diógenes Laercio (siglo III d. de J. C.), que tomó de un gran número de fuentes diversas, documentos originales, cartas y testamentos; *Biografías* de Hermipo de Esmirna (hacia el 205 a. de J. C.); *Crónicas* de Apolodoro de Atenas (siglo II a. de J. C.), basadas en la cronología de Eratóstenes de Cirene; las *Vidas de los filósofos* de Diocles de Magnesia (siglo I a. de J. C.); las *Sucesiones* de Soción y el resumen de Heráclides Lembos; las *Misceláneas históricas,* de Favorino de Arles; se encuentra ahí una mina inagotable de documentos sobre las *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos* y sobre las escuelas (jónica, itálica) que perpetuaban la tradición. En fin, por primera vez, San Agustín, en la *Ciudad de Dios* (VIII, 9), esboza una consideración general de

la historia de la filosofía que se perpetuará hasta el siglo XVIII y que nos muestra el origen divino de la filosofía, que se transmite a Moisés y a los profetas de Israel, a los babilonios, a los egipcios, y de éstos a los griegos, los cuales alteran la tradición para dividirla en una infinidad de sectas destructoras de la unidad original y finalmente hostiles al cristianismo.

La Edad Media cristiana, bizantina, árabe y judía; el papado, que fundó en Roma la primera biblioteca teológica, en 535; los obispos y los monjes, en particular los benedictinos, en Italia, en España, en Irlanda, en Francia, en la Bretaña insular, en los monasterios del Rin y del alto Danubio, han prestado al pensamiento humano el inapreciable servicio de recoger y de transcribir con minucioso cuidado todo lo que subsistía de las obras de la filosofía antigua después de la destrucción por el fuego, por las invasiones, las guerras, el celo iconoclasta, grandes colecciones antiguas de manuscritos, sobre todo de la biblioteca de Alejandría, ya parcialmente destruida en el año 47 a. de J. C., y que los árabes destruyeron por completo en el año 641. A ellos, ciertamente, debemos casi todo lo que poseemos. Pero la Edad Media, que nos legó las obras de los filósofos antiguos y que hizo revivir el platonismo (en los padres de la Iglesia, en los franciscanos) y el aristotelismo (en los árabes, en los dominicos), se preocupó menos de estudiarlos, en sí mismos y por sí mismos, que de utilizarlos, para constituir esta *philosophia perennis*, que es como el patrimonio doctrinal del Occidente que sirve de preámbulo y de soporte a la verdad cristiana y a su vez es iluminada por ella.

Precísase esperar al Renacimiento y al siglo XVII para ver aparecer un ensayo de restitución histórica de las doctrinas de la antigüedad, con Marsilio Ficino y los platónicos de Florencia, Henry Estienne, traductor de Sexto Empírico, Justo Lipsio y los neoestoicos, el epicúreo Gassendi; pero la historia de la filosofía medieval no comenzó a ser conocida y estudiada sino con Lannoi (1672). La más antigua *Historia general de la Filosofía* es la que publicó Georges Horn en Leyde en 1645, según el plan indicado por Francisco Bacon en su *De dignitate et augmentis scientiarum* (II, 4) y según el espíritu de sincretismo que inspiraba el *Conciliator philosophicus*, de Goclenio (1609). Por su parte, la *Historia critica philosophiae* (1741-44), de Jacques Brücker, utilizada hasta fines del siglo XVIII, se adapta al esquema agustiniano y se inspira en el eclecticismo de Leibniz y de J. C. Sturm. En fin, la idea de un desarrollo continuo y progresivo del pensamiento humano, ya visible en la *Histoire critique de la Philosophie*, de Deslandes (Amsterdam, 1737) se afirma en la *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, de Condorcet (1793), que hace remontar su origen a los griegos, pero desdeña enteramente el cristianismo, considerado como extraño, si no hostil a la filosofía, y a la Edad Media, vista como un eclipse del espíritu humano, que pasa sin transición de la filosofía griega a Bacon y a Descartes. Punto de vista que ha ofrecido durante más de un siglo el esquema de todas las historias de la filosofía y que aún no ha desaparecido por completo de nuestros días.

* * *

Sin embargo, el siglo XIX se esfuerza por introducir en la exposición de los sistemas un método más acorde con la disciplina de la Historia, tal como entonces comienza a trazársela; es, especialmente, lo que hacen o intentan hacer Tenneman en su *Histoire de la Philosophie* (Leipzig, 1798-1819), muy en boga; de Gérando, en su *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines* (París, 1804); Víctor Cousin, en su *Histoire générale de la Philosophie* (1863), y todos los que les siguieron. Por otra parte, una filosofía de la Historia, que pone luz en la unidad y la permanencia del espíritu humano, en la continuidad dinámica que rige la sucesión de las formas del pensamiento humano y la marcha de su desarrollo, se hace hoy y se afirma, desde diversos puntos de vista, en la *Enciclopedia*, de Hegel (1817), que considera la historia de la filosofía como el desarrollo de un único espíritu vivo que toma posesión de sí mismo; en el *Système de politique positive*, de Augusto Comte (1851-1854), que es el primero en valorar el papel eminente de la Edad Media y el progreso realizado por el pensamiento medieval que operó el paso del Estado teológico al Estado positivo; en la *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1882) y en la *Philosophie analytique de l'histoire*, de Charles Renouvier, más sensible a la estructura antinómica del espíritu humano y al carácter normal de las alternativas y de las grandes oposiciones dialécticas sin cesar renacientes; en las *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872), donde Cournot, más profundo historiador que sus predecesores o sus contemporáneos, se limita a mostrar el papel del suceso en la aparición y la constitución de los sistemas, sin excluir, no obstante, como Bossuet, una consideración providencialista de la Historia, en la que el azar aparece como la causalidad de Dios, manifiesto especialmente en el advenimiento y desarrollo del cristianismo.

Esta consideración del historiador, basada, no ya en concepciones *a priori*, sino en los datos históricos, en los hechos singulares y contingentes, sin desconocer el orden que los preside, y que no es el nuestro, se impuso, al menos en su punto de partida, a todos los espíritus, como consecuencia de la difusión de los métodos analíticos y críticos de la filología aplicados al establecimiento y a la interpretación de los textos; como consecuencia también de la multiplicación de los estudios particulares consagrados a una nación (Ed. Zeller), a una escuela (F. Ravaisson), a un problema (Duhem), a un período (de Wulf, Gilson), y más especialmente a un autor, que traducen, y refuerzan, la dificultad de las vastas reconstrucciones sintéticas; como consecuencia, en fin, del sentimiento más vivo que en nuestra época de la diversidad inherente a las manifestaciones del espíritu humano, en el lugar y en el tiempo, y sobre todo de la individualidad y originalidad profundas de los grandes pensamientos creadores, de los que puede decirse justamente que hubiesen permanecido los mismos, en su esencial intuición, aun siendo muy distintas las condiciones y formas de expresión; es el aviso que formuló Bergson en su famosa comunicación del Congreso de Bologne (1911) sobre *La intuición;* Windelband, en su *Historia de la Filosofía* (Friburgo, 1892); Víctor Delbos, en sus artículos sobre "Méthode en histoire de la Philosophie" (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1917) y sus admirables monografías de filósofos (*Figures et doctrines, La philosophie française*, Plon), piensan como él en este punto. Es igualmente la convicción que nos impone un largo trato con las doctrinas y sus autores.

Pero esta "ciencia de lo individual" que constituye el fondo de la historia de la filosofía no excluye de ningún modo la idea de que existe, en efecto, una tradición filosófica esencial, una perennidad del pensamiento humano, a la cual cada uno de los grandes pensadores, cada uno de los grandes movimientos del pensamiento, aporta su contribución propia y confiere un nuevo hálito, en un

momento dado del tiempo, no sólo por la experiencia original, las verdades nuevas y los hechos nuevos que incorpora, sino también por traer a primer plano las verdades antiguas, por la manera nueva de abordarlas y de presentarlas, por los errores mismos y las "herejías" que la llevan a criticarse y a definirse. Esta *philosophia perennis*, por cuya constitución trabajaron todos los grandes pensadores, consiste esencialmente, a nuestro entender, en una elaboración del pensamiento griego por el cristianismo, al que suministra su terminología, sus cuadros y la mayor parte de sus principios racionales, pero que a la vez lo endereza, lo completa y lo transfigura por una visión enteramente nueva de la persona humana y del universo mismo, en su relación con el Creador, Dios. De ahí la importancia que se atribuye, según nosotros, al pensamiento cristiano, expreso desde San Agustín a San Juan de la Cruz, pasando por Santo Tomás de Aquino, y los grandes doctores de la Edad Media; de ahí también la luz bajo la cual se nos aparece el pensamiento moderno, nacido de la dislocación de la síntesis escolástica, y que, de Descartes, de Pascal, de Leibniz a los metafísicos de nuestro tiempo, se esfuerza por encontrar de nuevo la unidad perdida y reunir lo real, enriqueciendo el patrimonio humano con métodos y adquisiciones nuevas e igualmente con la experiencia misma de sus errores. Tal es la perspectiva del presente trabajo.

* * *

La preocupación creciente por la exactitud, por la precisión y por el rigor en la investigación y en la exposición de las doctrinas filosóficas explica cómo los trabajos más originales y más sólidos que ha suscitado la historia de la filosofía desde hace medio siglo son obras especiales: las mencionaremos en su lugar. Limitémonos a señalar aquí, como obras generales, la monumental obra de fray Ueberweg *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (en cinco volúmenes, cuya 12.ª edición, revisada por K. Praechter, data de 1923-1928); y, en lengua francesa, Weber: *Histoire de la philosophie occidentale* (nueva edición francesa de 1925); Janet y Séailles: *Histoire de la Philosophie, les problèmes et les écoles*, con un suplemento para el período contemporáneo (15.ª edición, Delagrave, 1932); Em. Bréhier: *Histoire de la Philosophie* (en dos tomos y siete fascículos, Alcan, 1927, reeditada en 1942), con un suplemento de Masson-Oursel sobre *La Philosophie en Orient*, cuyo estudio ha sido completamente renovado en el curso de estos últimos años; Albert Rivaud: *Histoire de la Philosophie*. I: *Des origines à la scolastique* (Col. Logos, P. U. F. 1948), y volúmenes siguientes. Se encontrarán, sobre todo en la primera de estas obras, indicaciones bibliográficas completas que no podríamos dar aquí. El lector francés las tendrá al día, en cuanto a la filosofía antigua, consultando la estimable publicación de J. Marouzeau *Dix années de bibliographie classique* (1914-26), precedida de la *Bibliothèque de l'antiquité classique* (1896-1914), por J. Lambrino (1951), y que continúa, desde 1926, *l'Année philologique*, de Belles Lettres[1], así como la *Revue des Etudes grecques*, la *Revue des Etudes anciennes*, la bibliografía de la *Revue philosophique* y la del *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, los boletines del P. Des Places en *Recherches de science religieuse*, el *Bulletin analytique* del Centro nacional de investigación científica.

[1] Esta recopilación anual constituye el instrumento más cómodo para tener al día la bibliografía relativa a los autores antiguos, griegos y latinos, la historia de la civilización y de las religiones (griega, romana, judeo-cristiana) y las disciplinas humanistas. Resultará fácil, con su ayuda, completar nuestras indicaciones bibliográficas y encontrar, gracias al índice, el título exacto, y a veces el resumen analítico, de las obras o trabajos de los que nos limitamos a dar el título abreviado o la indicación del nombre del autor con la fecha de aparición.

Señalemos, en fin, como recopilaciones generales, el *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Daremberg y Saglio; la *Encyclopoedia Britannica*; la *Realencyklopaedie zur Altertumswissenschaft*, de Pauly-Wissowa 2.ª edición, Leipzig, 1925-45); el *Manuel des Etudes grecques et latines*, de L. Laurand (tres volúmenes, edición revisada por D'Hérouville, Picard, 1946); el *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann (Letouzey), y el *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux (editado por L. Pirot, Letouzey, 1928 s.); las colecciones *Histoire ancienne*, publicada bajo la dirección de G. Glotz (P.U.F.); *Peuples et civilisations*, bajo la dirección de L. Halphen y P. Sagnac (Alcan); *L'évolution de l'Humanité* (Albin Michel); *Histoire grecque* (Coll. Clio, P. U. F.); *Histoire de l'antiquité*, de E. Cavaignac (Fontemoing); *The Cambridge Ancient History*, editada por J. B. Bury, etc. (Cambridge); *Geschichte des Altertums*, de E. Meyer (Stuttgart, trad. franc. Geuthner) y las obras citadas más adelante, así como las que se mencionan en el *Manuel* de Laurand. Principales colecciones de textos: en Teubner, Leipzig, la más completa y la que está más al corriente; en Oxford, Clarendon Press, más restringida, pero superior; Bibliotecas Didot y Garnier; en curso de publicación, colección Loeb, Londres, Heinemann (con trad. ingl.), colección Guillaume Budé, París, Les Belles-Lettres (con trad. fran.). Se hará mención de las colecciones patrísticas, medievales y modernas en su lugar.

Damos al final de cada capítulo indicaciones bibliográficas generales relativas a los autores o aspectos que se tratan. Figuran como apéndice, al final del volumen, con una llamada en forma de guarismo precedido de un asterisco en el texto, las notas o *excursus* de carácter más extenso, que tienen relación con un término, con una noción definida o con una cuestión especial.

INDICE

INDICE

INTRODUCCION

LIBRO I

EL PENSAMIENTO ANTIGUO

APENDICE

HISTORIA DEL PENSAMIENTO

INTRODUCCION

I. *El interés, la oportunidad y el alcance* de una historia positiva de la filosofía y, más generalmente, del pensamiento humano. Verdadera y falsa tradición filosófica. Historia de las herejías y *philosophia perennis*. La aportación de los sabios. La marcha y el sentido de la Historia.

II. *Los orígenes del pensamiento humano.* Su unidad profunda. La razón primitiva, la magia y los mitos. El descubrimiento de la escritura: distinción entre el signo y el objeto significado. Las ciencias y las técnicas. Las concepciones religiosas y filosóficas. Lo que deben los griegos a sus predecesores, egipcios y asirio-babilonios, y lo que ellos han aportado. El descubrimiento del pensamiento.

III. *De algunas doctrinas filosóficas incluidas en la religión de los pueblos del Oriente.*—1 Egipcios.—2. Iranios.—3. El pensamiento de la India. 4. La sabiduría china.—5. Contribución definitiva de Israel.—Por qué y en qué sentido hay que partir de los griegos para hacer la historia plenamente dicha del pensamiento humano, que se confunde con la historia del pensamiento occidental.

BIBLIOGRAFÍA.

I.—EL INTERÉS, LA OPORTUNIDAD Y EL ALCANCE DE UNA HISTORIA POSITIVA DE LA FILOSOFÍA Y, MÁS GENERALMENTE, DEL PENSAMIENTO HUMANO. VERDADERA Y FALSA TRADICIÓN FILOSÓFICA. HISTORIA DE LAS HEREJÍAS Y "PHILOSOPHIA PERENNIS". LA APORTACIÓN DE LOS SABIOS. LA MARCHA Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA.

Ligada a todas las manifestaciones y a todos los movimientos, los más aparentes y los más secretos, de la actividad humana, íntimamente mezclada, desde el principio, a todas las formas en las que se expresa esta actividad, mitos y religión, arte, lenguaje, ciencias, técnicas e instituciones, la filosofía, incluso desposeída de su antigua soberanía de "ciencia de las cosas humanas y divinas", permanece como el testimonio, y frecuentemente como el agente principal, del desenvolvimiento de la Humanidad y de la marcha de los acontecimientos, cuyo motor primero radica en las ideas. Escribir una historia de la filosofía es, pues, en cierto modo, escribir la historia del pensamiento; mejor aún, es intentar trazar de nuevo la historia esencial de la Humanidad, desde la aparición en nuestro planeta del hombre, que es más que una especie, más incluso que un reino biológico, puesto que señaló, con el advenimiento del pensamiento, el advenimiento de un orden nuevo y, si puede hablarse así, de una esfera nueva [1]. En un mundo que, según

[1] Es lo que se ha llamado en nuestros días la "noosfera". Apareció en el pleistoceno con el *homo sapiens*, sobre quien y en quien se enrolla el universo, se desarrolla y se termina, y quien cambió finalmente la faz del globo.

la frase profunda de Lachelier, "es un pensamiento que no se piensa, dependiente de un pensamiento que se piensa", el gran acontecimiento fue precisamente este advenimiento de un pensamiento capaz de reflexión y, por consiguiente, de previsión y de invención, que, *pesando* las cosas, en el sentido original del término *pensare,* es capaz también de apreciar su valor, su sentido y su peso, y de descubrir, en consecuencia, con el uso que se puede hacer de ellas, la manera de poder dominarlas; a condición, sin embargo, de referirse siempre al Pensamiento creador del que participa el nuestro, que, según la palabra de la Sabiduría (XI, 20), hizo todas las cosas "in pondere, in numero et mensura", explicando así el acuerdo de nuestro pensamiento con las cosas y regulando su recto uso; a falta del cual nuestro pensamiento, que cesa de ser receptor para convertirse en constructor, no dispone de sí mismo y de las cosas más que para alejarlas de su fin y para destruirse a sí mismo. Esto es lo que nos muestra un examen atento del pensamiento humano en el curso de su desenvolvimiento, de sus desviaciones y de sus enderezamientos. En este sentido, la historia del pensamiento es algo más amplio y, a la vez, más alto y más profundo que la historia de la filosofía; porque el pensamiento, como el ser, que es su objeto, su regulador y su fin, desborda por todas partes la conciencia que tenemos de él y no la supone incluso necesariamente[1].

No obstante, la grandeza de este destino, la oscuridad misma de estos orígenes, la riqueza de estos desenvolvimientos, la amplitud y la multiplicidad de estas conexiones; en suma, el misterio que envuelve esta historia, constituyen, al menos a primera vista, un obstáculo casi insuperable para la realización de un parecido diseño. ¿Cómo delimitar nuestro campo sin mutilarlo y empobrecerlo? Querríamos captar, en cierto modo, el pensamiento humano en su fuente. Desearíamos aprehender sus primeras manifestaciones, discernir el sentido de los útiles, de los gestos y de los ritos en que trató de expresarse por primera vez —porque el hombre representa o *gesticula* su pensamiento antes de reflexionarlo y de formularlo[2]—, las intenciones y las creencias que se

[1] En su carta sobre el humanismo (*Ueber dem Humanismus,* 1947), Heidegger mostró que la ontología fundamental, la aprehensión original del ser, caso de que se alcance algún día por el esfuerzo conjunto de los filósofos, de los sabios, de los poetas, no se llamará ya filosofía, del mismo modo que los antiguos griegos no llamaban filosofía al pensamiento. De hecho, reservaban el nombre de filósofos a los que, según la expresión de Pitágoras referida por Heráclides del Ponto (Cicerón: *Tusc.,* V, 3, 7-9); Diógenes Laercio: 1, 12) no pretenden poseer la sabiduría, sino que tratan de alcanzarla: "sapientiae studiosos, id est enim philosophos". El pensamiento es algo más fundamental, como el ser mismo al que apunta.

[2] Newman, en su *Essay on the development of christian doctrine* (1845, página 103), ya hacía observar profundamente que el *rito* del sacrificio, por ejemplo, aparecía primero, antes que el espíritu se apoderase de él (con los profetas), y que el desenvolvimiento se terminase (con Cristo) por la introducción del espíritu en el rito, al que transfigura. Así generalmente el *gesto,* que aparece en primer

revelan y se ocultan a la vez en él. Es preciso resolverse a conocer estas intenciones y estas creencias tan solo en el curso del desenvolvimiento en que aparecieron al reflejarse, si puede hablarse así, en las obras de los filósofos y de los sabios.

Pero aquí surgen nuevas dificultades. Si la filosofía fue siempre una reflexión del hombre sobre la religión, sobre la ciencia y más generalmente sobre la vida, física, intelectual, moral, social y espiritual; si tuvo siempre por método y por fin una meditación concentrada de la Naturaleza, del hombre y de Dios, ¿cómo separarla de las disciplinas de las que recibe sus alimentos y su jugo, aun siendo solamente las más de las veces su eflorescencia? ¿Cómo separarla también de lo que constituye, según la opinión de Renán[1], la expresión más pura y más completa de la naturaleza humana, hasta el punto de que "la verdadera historia de la filosofía es la historia de las religiones"?

Sin embargo, el problema se resuelve por sí mismo cuando consideramos el modo como lo han resuelto los filósofos: los más esclarecidos hombres de ciencia, hombres de letras, artistas y poetas, hombres de Estado u hombres de Iglesia, fueron filósofos en la medida exacta en que tuvieron espíritu filosófico, es decir, el arte, la voluntad y el don de plantear con precisión los problemas, de situarlos, de escrutarlos, separándose de ellos para dominarlos mejor por medio del pensamiento. Todas las disciplinas están por definición especializadas: la filosofía, y solo ella, se especializa, si podemos decirlo así, en lo universal, signo y reflejo de lo esencial; por eso es indispensable a todas, como a los médicos especialistas la medicina general, que estudia el sujeto, el hombre y no solamente uno u otro de sus órganos; y se distingue de todas, precisamente, por el punto de vista en que se coloca el filósofo y por el espíritu que le anima. Hay, pues, una cierta manera filosófica de considerar las cuestiones, de tratar los problemas, de abordar la ciencia, el arte, la política y la religión, y esta manera, muy fácil de reconocer en quien posee alguna experiencia del manejo de las ideas y de las cosas, es propiamente la filosofía; la historia de la filosofía consistirá, por tanto, ante todo, en el discernimiento, en cada época y en cada hombre, de esta manera de ver, o, como diría Pascal[2], de este *espíritu,* que, más allá de los efectos, sensibles o invi-

lugar, se revela en adelante como sirviendo para preparar la realización de la *idea,* de la que es, en efecto, el signo, que le preexistía, que le engendró, que le mandaba implícitamente, pero que no se expresa más que por él (J. Chevalier: *Trois conférences d'Oxford,* Spes, 1928, pág. 71). Véanse a este respecto los geniales trabajos del Padre Marcel Jousse sobre el papel de los gestos en la vida, el pensamiento y su expresión, en los que el pensamiento no es ya otra cosa que el gesto que se ilumina por una toma de conciencia (*La manducation de la leçon dans le milieu ethnique palestininien,* Geuthner, 1950, pág. 10).

[1] *L'avenir de la Science,* Calmann-Lévy, págs. 276-78.

[2] *Pensamientos,* N. R. F., 452. En este sentido puede decirse con Henri Gouhier (*L'histoire et sa philosophie,* Vrin, 1952) que la historia de la filosofía es, en

sibles, detrás de las apariencias y de los signos, se esfuerza en aprehender a la luz de la razón y del corazón, y aprehende, de hecho, de una manera original y nueva, las cosas y las causas en su realidad misma; quiero decir en este más allá que les confiere su sentido y su ser.

Con ello se encuentran definidos el interés relativo a este estudio, las conclusiones que se desprenden de él o las lecciones que nos proporciona y el alcance real que posee. Durante mucho tiempo se consideró a los historiadores de la filosofía como filósofos de segunda categoría, y sus trabajos como puramente episódicos. Grave error, que no puede explicarse sino por la inclinación demasiado frecuente de los que profesan la filosofía, que se creen obligados a construir sistemas del mundo aún incluso, y sobre todo, sin haber captado lo real o lo existente, sin tener un conocimiento preciso y profundo de la más pequeña parcela de este universo que pretenden abarcar, y quizá regentar, en su conjunto. Esta pretensión fue uno de los obstáculos mayores al progreso de la especulación filosófica y afectó gravemente a su reputación, porque la mayoría de los filósofos o con aspiración de serlo, en lugar de contentarse, como los sabios especializados, con aportar su grano de arena al edificio que la Humanidad pensante se esfuerza pacientemente en construir, han querido edificarlo en totalidad, pretendiendo incluso que les sirviese a ellos, y solo a ellos. Más modesto, y por ello mucho más sabio, el historiador de la filosofía se reduce en primer lugar a conocer la aportación de quienes, antes que él, pensaron y tuvieron también algo que decir; y si, al fin, se arriesga a decir algo a su vez, lo hace para prolongar o precisar en algún punto la tradición de esta *philosophia perennis*[1] de la que es primeramente el servidor y el historiador, antes de tratar de ser su continuador.

Al mismo tiempo, se ve qué es lo que constituye el interés de una tal historia y qué es lo que merece retener nuestra atención. Por nuestra parte, hemos dado deliberadamente de lado, o no hemos mencionado sino de paso, las especulaciones curiosas y vanas de los filósofos sobre

primer lugar, la historia de las visiones del mundo, de la intuición o de la invención viva, a las que los filósofos dignos de este nombre han referido su cualidad propia, y que salieron, como dice Bergson, de una "emoción pura" (J. Chevalier: *Bergson*, Plon, pág. 62).

[1] "*Philosophia perennis:* la fórmula fue creada por Leibniz, pero resulta inmemorial y universal. Una versión de este máximo común divisor de todas las teorías anteriores y posteriores fue dada a conocer, por primera vez y por escrito hace más de veinticinco siglos... La *philosophia perennis* se preocupa ante todo de la Realidad, una y divina, sustancial al mundo múltiple de las cosas, de las vidas y de los espíritus. Ahora bien: la naturaleza de esta Realidad única es tal que no puede ser aprehendida directa e inmediatamente, más que por aquellos elegidos que reúnen ciertas condiciones, a saber: la de ser amantes, puros de corazón, pobres en espíritu, con la experiencia de la naturaleza íntima del espíritu y de lo que contiene en potencia." (Aldous Huxley: Introducción a *La philosophie eternelle*, trad. J. Casties, Plon, 1948).

hechos que ignoraban o que conocían tan solo imperfectamente, ya se trate de las esferas celestes, de los astros o de los elementos, de la estructura del mundo o de la organización de nuestro cuerpo, de los demonios, de las emanaciones o de los dioses: construcciones facticias y puramente gratuitas, que no traducen ninguna experiencia directa de la vida y de las cosas, que no tienen incluso el atractivo de la novedad ni el premio que se atribuye a los tanteos de un espíritu inquieto por la verdad. De muy distinto valor, como lo observaba ya San Basilio[1], son los preceptos de esta sabiduría humana formulada desde la antigüedad, que nos enseña a conocernos a nosotros mismos, a preocuparnos por nuestra alma, a amar y practicar la excelencia o la virtud, a buscar en todo lo mejor ἐγχειρεῖν τοῖς βελτίστοις, a fin de habituarnos a mirar a la sabiduría superior, divina, la única capaz, al enseñarnos a dirigir nuestras esperanzas a lo lejos y a lo alto, de prepararnos para esa otra vida que da todo su sentido a la vida presente y que debe ponernos en posesión de la verdadera luz, pues este es, de Platón a Kant y a Bergson, el secreto resorte de toda filosofía. Por lo cual, incluso cuando se trata de grandes filósofos o de sabios que trataron de expresar, en una visión de conjunto sincera y verdadera, su intuición de lo real y su experiencia de la vida—esta intuición viva, esta experiencia directa, análoga a los descubrimientos de los sabios, es lo que nos esforzaremos en encontrar tras la fórmula que ellos desearon darnos—, concederemos menos importancia al estudio de los sistemas, caducos en muchas de sus partes, que a la cuidadosa recogida de materiales ya experimentados que pensadores enamorados de lo real aportaron a la edificación, por medio del hombre, de la obra maestra del pensamiento humano en busca de su *yo* y de Dios, y que constituyen, según la expresión de Tucídides, una adquisición permanente, κτῆμα ἐς ἀεί.

Resulta notable a este respecto que, por una especie de paradoja que semeja más bien un desafío, los filósofos no parezcan haber retenido de los sitemas humanos más que la parte negativa y crítica que preludia, en general, a la parte positiva y constructiva en que se expresó finalmente su intención profunda, y que los hace entrar de nuevo en el alineamiento de la gran tradición filosófica humana. Así, para tomar algunos ejemplos, no se retuvo comúnmente de Descartes más que la duda metódica, sin casi darse cuenta de que todo esto no reviste su plena significación más que en Dios, de quien todo depende. De Berkeley se recogió el método nominalista, del que usa para alejar la pantalla de la materia que nos oculta a Dios, y se le volvió contra el alma y aun contra Dios. Nos detenemos en la *Crítica de la razón pura*, de Kant, y a veces incluso en la analítica de los conceptos, que

[1] En su tratado *A los jóvenes, sobre la manera de obtener provecho de las letras griegas* (ed. Boulenger, G. Budé, 1935).

demuestra el carácter formal de nuestro conocimiento, e ignoramos, en cambio, la vía que abre, en la crítica misma, a un pensamiento más profundo que nos hace descubrir, tras la ley del deber, la libertad, la inmortalidad de nuestras almas y la existencia de Dios. Así también se entendió en todos los dominios del espíritu el positivismo de Comte, que culmina en el culto de la Humanidad, cuando, para ser fieles a la orientación verdadera de su pensamiento, debiéramos haber constituido la ciencia del individuo con la que él soñaba, la moral, coronada por el amor y que nos conduce hasta Dios.

De esta suerte, se creó artificialmente una pseudotradición filosófica, negativa y destructora, que hace de la historia de la filosofía una historia de las "herejías", y se pretendió que sustituyese a la tradición filosófica positiva y constructora que constituye esencialmente la *philosophia perennis;* quiero decir, al movimiento constantemente renovado, jamás terminado, donde se advierte la impronta del alma y el avance del espíritu ordenados por Aquel para quien, como dice Santa Teresa, querer es hacer, Autor y Fin de todo nuestro progreso. No obstante, la historia del pensamiento humano es esto mismo, y esforzándose en discernir, a través de sus sinuosidades y de sus recodos, la línea de esta impronta o, con más precisión todavía, la *renovación del hálito original sobre el eje por donde pasa la vida,* tanto la del espíritu como la del cuerpo (* 1), se podrá seguir el desenvolvimiento de la Humanidad, reintegrándolo a su destino verdadero y restituyendo al pensamiento su objeto, su destino y su sentido.

Así comprendida, la historia de la filosofía proyecta una luz singular, no solamente sobre su objeto propio, sino sobre la historia misma, tomada en su sentido más alto, más completo, más pleno y más actual también, a condición de no olvidar que lo actual verdadero es lo eterno, pero lo eterno transpuesto en el tiempo [1], cuyas pulsaciones internas pasan, de un inmutable y eterno presente, a las palpitaciones rítmicas de nuestra duración, que se hace.

Observando que, en una simple vida de hombre, había vivido "dos grandes revoluciones", territorial e industrial, "que quizá hubiesen podido dejar transcurrir entre sí dos mil años", Michelet echaba de ver ya en 1872 que "la marcha del tiempo ha cambiado completamente"; de hecho, para atenernos a lo más palpable y tradicional, hay más diferencia entre un campesino de hoy y su abuelo que entre éste y sus lejanos antepasados del tiempo de San Luis o de San Martín. Y este cambio de ritmo o de marcha; en suma, esta *aceleración de la*

[1] Véase nuestro libro sobre *L'idée et le réel* (Arthaud), págs. 109-10, sobre las relaciones del tiempo con la eternidad, a propósito de lo continuo y de lo discontinuo; págs. 141-44, sobre lo incompleto de nuestros conceptos y la manera como se opera la señal de lo real o de la Idea sobre nuestro espíritu.

Historia, como muy exactamente se la ha descrito [1], hace que, siguiendo el hilo de los tiempos, tengamos que conceder un lugar privilegiado a las épocas en que se produjeron estas bruscas mutaciones, o mejor, estas explosiones que, por lo súbitas, parecen milagrosas y que, incluso si tratamos de ver el presente en perspectiva, semejan aproximarse en el tiempo y multiplicarse a medida que la Humanidad avanza, pues hoy hay que contar por años lo que podía contarse, en los orígenes de la Historia, por siglos y, en los tiempos prehistóricos, por milenios.

Sin embargo, no debemos perder de vista las antiquísimas revoluciones, descubrimientos y conquistas de que siempre vivimos: la de los útiles y la del fuego; la de las máquinas, como la rueda y, mucho más tarde, la máquina de vapor, que, al separarse del organismo, le hacen vivir en un mundo de velocidades y de fuerzas decuplicadas; y la palabra y la escritura, que permitieron al pensamiento expresarse por signos, reflejarse y contemplarse a sí mismo; y esas revelaciones de un precio infinitamente mayor, cuyo beneficio resultaría sin medida apropiada con todo lo demás, de no desviar lastimosamente el espíritu los progresos mismos de las técnicas: esas revelaciones de lo más íntimo y de lo más alto—*altius*—, que son la revelación del pensamiento, del alma, de la sabiduría, de la santidad, de lo divino, la revelación del Ser mismo, Dios. Porque un gran suceso aconteció en la Humanidad: fue este el advenimiento de Aquel de quien nos dice la tradición cristiana que se hizo hombre para divinizar al hombre [2].

Desde este punto de vista, lo más profundo y lo más alto, captado en su marcha y en su ritmo, en sus renacimientos y en sus recaídas, en sus períodos de crisis y en sus períodos de olvido, en su oscilación, que, sin embargo, avanza, a la manera de una hélice, y que avanza cada vez más de prisa hacia un fin situado fuera de su alcance, hacia un fin nunca alcanzado, porque con su carácter trascendente la historia del pensamiento es la historia de la Humanidad. Es nuestra historia. Nos ayuda a reconocer en nuestro presente las aportaciones de un pensamiento siempre vivo, a discernir, en el conjunto de nuestras creencias y de nuestras previas suposiciones, en nuestro lenguaje y en nuestra misma mentalidad, la herencia de los modos de pensar o de hablar, de los métodos y de las doctrinas cuyo jugo, beneficioso o pernicioso, se nos transmitió con la leche de nuestras madres: amores platónicos y

[1] Véase el sugestivo *Essai sur l'accélération de l'Histoire,* por Daniel Halévy, Ed. Self, 1948, y en particular lo que dice de la rueda (págs. 106 y sgs.). No debe olvidarse, antes de pasar adelante, que esta aceleración del ritmo de la Historia se acompaña de ciertas constantes—duración de la vida humana, sucesión de generaciones—que la limitan y que la frenan por las resistencias que le oponen.

[2] "La Historia—nos dice Bergson—me hacía ver que el Evangelio había operado un corte en el desenvolvimiento de la Humanidad..." (J. Chevalier: *Cadences,* II, Plon, 1951, pág. 80: "Cómo Bergson encontró a Dios".)

virtud estoica, argumentos sofísticos e ironía socrática, moral epicúrea y duda pirroniana, y las formas aristotélicas, y el dualismo maniqueo, y la búsqueda agustiniana de Dios, y la doctrina tomista, escolástica y modernismo, lulismo y espinozismo, así como la razón cartesiana y las razones pascalianas del corazón, el espíritu volteriano y la intuición bergsoniana, el realismo y el idealismo, el existencialismo y la mística, y todas las disputas metafísicas o teológicas, las disputas sobre Dios, las afirmaciones o las negaciones de Dios, las visiones en Dios o de Dios, que fueron causa de las más grandes revoluciones, que hacen y deshacen los imperios y las sociedades, que unen y dividen a la Humanidad; todo esto, de lo que procedemos; todo esto, que aconteció en nuestras costumbres, en nuestro espíritu, en nuestra lengua, y que los modeló a lo largo del tiempo, ejerce poder, frecuentemente sin darnos cuenta de ello, sobre nuestra conducta y sobre nuestras ideas, sobre nuestra manera de abordar las cuestiones y de resolverlas, sobre nuestra manera de vivir y de morir. Ahora bien: todo esto se ilumina con una luz muy viva cuando nos remontamos a la fuente; quiero decir cuando referimos cada una de las piezas a su origen propio, al pensador que concibió su idea, al sistema en el que se encuentra su primera expresión, a la época de la cual el sistema o el hombre son a la vez el reflejo, el intérprete y el modelador, sobre este polo del tiempo que, desde el pasado, apunta incesantemente hacia el futuro.

Por otra parte, y aún más profundamente, la historia del pensamiento nos enseña a discernir los hechos dominantes que, en esta ciencia de lo singular que es la Historia, ocupan el lugar que se reserva a las leyes en las ciencias de lo que se repite; y al permitirnos percibir, más allá de las *causas*, las *razones*, subordinando, como dice Cournot, el caso particular al general, lo accidental a lo esencial, los caprichos de la fortuna y de los hombres al orden secreto que los dirige o los utiliza, nos permite encontrar, tras los símbolos, las ocasiones, los instrumentos y los signos, las cosas mismas en su realidad verdadera y, tras los *conceptos* humanos, las *ideas* divinas en la obra del mundo, de las que los sabios, por una especie de privilegio, tuvieron la revelación; nos ayuda a ver claro en los sucesos y en los hombres, nos traza vías de acceso hacia la verdad abatiendo nuestro orgullo, nos restituye el sentido del hombre y el sentido de Dios, inseparables del humanismo verdadero; nos enseña el uso de la libertad por la sumisión al orden, nos suministra reglas de acción y nos educa la paciencia, nos restituye el sentido profético de la Historia y nos adoctrina en la divina esperanza.

II.—Los orígenes del pensamiento humano. Su unidad profunda. La razón primitiva, la magia y los mitos. El descubrimiento de la escritura: distinción entre el signo y el objeto significado. Las ciencias y las técnicas. Las concepciones religiosas y filosóficas. Lo que deben los griegos a sus predecesores, egipcios y asirio-babilónicos, y lo que ellos han aportado. El descubrimiento del pensamiento.

El sentido de la invisible realidad oculta tras las apariencias sensibles, o, si se quiere, el sentido de la separación existente entre lo que se ve y lo que es, domina toda la búsqueda humana. Pero no es esto patrimonio de la filosofía ni privilegio de los sabios. Es constitutivo de la razón del hombre; la distingue radicalmente del comportamiento de los animales, incluso del más perfeccionado [1]; se manifiesta en todas partes con ellas y se traduce en seguida por el hálito que le da, por la búsqueda inquieta que provoca, por los progresos que suscita. Por lejos que nos remontemos en el pasado de la Humanidad, o por muy abajo que descendamos en la escala de los pueblos, encontramos las señales indudables de ello, y no es uno de los menores resultados alcanzados por los sociólogos, los antropólogos y los prehistoriadores haber iluminado la existencia y la perpetuidad, en los hombres, de un pensamiento que permanece profundamente uno e idéntico bajo la diversidad de las mentalidades y de las fórmulas.

En todos, en efecto, primitivos y civilizados, la razón está regulada por los principios mismos que constituyen la racionalidad de las cosas; postula el orden, afirma que no hay azar, que la Naturaleza no actúa nunca en vano, que todo tiene relación con una causa o una razón que determina su existencia y su valor, incluso cuando esta razón se nos escapa o no la alcanzamos y se convierte para nosotros en un misterio; principios que, poniendo de acuerdo la razón humana con la razón de las cosas, hacen del hombre el único animal metafísico [2].

Las formas místicas en las que se expresa, en los primitivos, esta representación fundamental de las cosas son, de hecho, inseparables, y no podrían ser separadas sin causar a la razón misma un irreparable perjuicio [3]: pretender eliminarlas para aislar el pensamiento, como quería Augusto Comte, en la simple investigación de los fenómenos y de sus leyes, objeto de la ciencia, con exclusión de las causas y de

[1] Cf. nuestro libro sobre *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique* (Boivin, 1929), cap. V, y la obra de Koehler sobre *L'intelligence des singes supérieurs* (trad. franc. por Guillaume, Alcan, 1927).

[2] Según la expresión de William James: *Précis de Psychologie* (trad. Baudin, Rivière), pág. 489.

[3] Es lo que reconocía expresamente Lévy-Bruhl en su conferencia sobre *La mentalité primitive*. H. Spencer lecture. Oxford, 1931.

las cosas, objeto de la metafísica, sería mutilar la razón y mutilar lo real. Bien considerado, todo el trabajo del pensamiento filosófico consistió en reflejar y en criticar los datos de la razón primitiva, para explicitarla y enderezarla, no para excluirla y destruirla; de este germen procede, y en este fondo inmutable el pensamiento del sabio se hace común con el del primitivo, más próximo a lo real en muchos aspectos que las figuraciones ulteriores, que con frecuencia no hacen más que alterarlo.

Sin embargo, a despecho de su semejanza profunda de naturaleza, que es como el sello de la Humanidad sobre ellas, a pesar de todo lo que subsiste hasta nosotros, de lo que se denomina la "mentalidad prelógica"—la historia está ahí para testimoniarlo—, es fácil ver en qué difiere el pensamiento primitivo del pensamiento propiamente dicho; quiero decir, de la filosofía. El primitivo no ignora la lógica de la causalidad, y aplica con mucha corrección sus reglas en sus técnicas operatorias. Pero mezcla en ellas, sin distinguirlas, toda suerte de representaciones míticas que afectan a las intenciones secretas de la Naturaleza, al interés que ella le produce, a las defensas y prohibiciones que le impone, a los encantos y maleficios de que le rodea y, de una manera más fundamental todavía, a la participación de todos los seres del universo en una especie de fuerza misteriosa invisible y sagrada, de la que gozan, que los enlaza entre sí y que hay que aprehender si se quiere actuar sobre las cosas; representación en la que se encuentra incluso el otro aspecto de la causalidad, el aspecto finalista. De ahí el arte común a todos los primitivos, de provocar los fenómenos naturales imitándolos, es decir, *suscitando* o *figurando*—porque es todo uno—el efecto esperado, según la práctica del embrujamiento y los ritos de la magia simpática (* 2); antes de coger sus armas para la caza, los hombre del auriñaciense y del magdaleniense, del mismo modo que los negritos actuales, representan, atravesada por una flecha, la figura del animal que se aprestan a matar, y la matan en efigie, *sin distinguir exactamente el signo del objeto significado.*

Este último rasgo es, de entre todos, el más característico y el más revelador de la mentalidad primitiva (* 3). En el primitivo, la razón, o con más precisión la lógica causal, con sus aplicaciones a la técnica y a la experiencia, no solamente resulta inseparable, sino incluso indiscernible, de la *magia* y del *mito,* dos esfuerzos de la inteligencia creadora, en el dominio de la acción y en el del pensamiento, para apoderarse de las fuerzas desconocidas de la Naturaleza y utilizarlas más allá de la experiencia controlada y criticada. Y sin duda, a la larga, vemos salir de ahí un empirismo que utilizarán a su vez las ciencias y las técnicas, fruto de esta lógica de apropiación de los medios al fin, que produce la superioridad del *homo sapiens,* que preside todas las invenciones del *homo faber*—la mano inseparable del cerebro o mejor, como decía Sócrates, de la inteligencia—y que creó el lenguaje articulado, al igual que el útil, el fuego y la sociedad misma, efectos y no causa de la superioridad del hombre (* 4). Al mismo tiempo, salida de este mismo germen, se mantendrá y se desenvolverá, en una forma específicamente religiosa, la creencia en un más allá de la vida terrestre, en la supervivencia de las almas y sus remuneraciones futuras (* 5), en la acción de los seres personales, depositarios de las intenciones y de las fuerzas de la Naturaleza, y sometidos a un Ser supremo, misteriosa garantía de la Justicia y de la Ley moral, cuya cólera el hombre se esfuerza en alejar para obtener los favores por el sacrificio y la oración (* 6).

Pero, en todas sus manifestaciones y en todos sus pasos, la razón primitiva, esencialmente sintética como el instinto, si sabe en cierto modo, a diferencia del animal, disociar la representación de la acción y, en el seno de la representación misma, la causa del efecto, se muestra incapaz de distinguir claramente de sus representaciones el objeto que representan, de la causa y del efecto representados o imaginados la causa y el efecto reales; no alcanza a discernir la *cosa* de su *signo,* o, todavía más explícitamente, a colocar ante sí la cosa como objeto, a fin de compararla, con el símbolo que le sirve de sustituto en el pensamiento y en la acción: es impotente para desdoblarse por la reflexión, para disociar por el análisis los dos elementos constitutivos del pensamiento y de la acción, el representante y lo representado, lo que proviene de ella y lo que proviene del otro, el hombre o el gesto y lo que significan, el *nomen* y el *numen,* en suma, sus razones propias y las razones de las cosas, para tratar de aprehender sus lazos y de hacerlos que se reúnan después de haberlos disociado.

Sin duda, el pensamiento no comenzó a existir, pero sí comenzó a removerse a partir del día en que se hizo esta distinción y se intentó este enlace, a partir del día en que se planteó el problema y se realizaron esfuerzos por resolverlo: el *análisis* que disocia el pensamiento de su objeto y que le hace buscar las razones de las cosas, debía ser la condición previa de todo su progreso, el punto de partida de todas sus síntesis ulteriores [1]. La historia de la filosofía, la historia misma del pensamiento humano, comienza, pues, en este punto—quiero decir con el país que descubrió el *pensamiento,* νόος, cuyo objeto propio es Dios (* 7): la Grecia del siglo VI a. de J. C., más específicamente Atenas (* 8); y de ahí es de donde conviene partir.

No dejamos de reconocer, ciertamente, todo lo que Grecia, y por

[1] Este punto resulta de una importancia capital para una correcta interpretación de la Historia y del pensamiento humano. En efecto, en tanto se confunde el pensamiento con su objeto, se absorbe en una contemplación estática y finalmente estéril, en la que no hace más que girar sobre sí mismo. Desde el momento en que se distingue de su objeto y se coloca ante él, a cierta distancia de él, plantea, o mejor descubre, *una separación* que hay que llenar, y precisamente de ahí nacen la *búsqueda* y la *conquista progresiva* de su objeto, por una serie de adquisiciones susceptibles de añadirse unas a otras.

ella la Humanidad, deben en este dominio a las civilizaciones que la precedieron. Hagamos brevemente su bosquejo.

A finales del paleolítico, es decir, allá por el décimo milenio (* 9), se produce en Europa una revolución considerable en la técnica. Entonces la civilización de la simple recolección (caza, pesca, cosecha misma) fue reemplazada por una civilización caracterizada por la domesticación de los animales, la cultura de las plantas, la invención de la cerámica y de útiles perfeccionados: civilización de la tienda de campaña en los nómadas, y de la casa en los sedentarios. Estos progresos, sin embargo, se vieron acompañados de una regresión completa en el dominio iconográfico. Luego, al principio del tercer milenio, surgieron repentinamente, por una especie de mutación brusca[1] en la cuenca mediterránea y el Asia anterior, *el milagro egipcio* y el *milagro sumerio* (* 10). Señalan un desenvolvimiento intelectual, artístico y social notable, cuyo origen, como en la época magdaleniense, debe buscarse en un poderoso movimiento religioso que recubre todo el dominio del pensamiento, especialmente en Egipto, donde se expresa, como en las más antiguas civilizaciones, la necesidad de asegurar la supervivencia del "doble" o del alma. La sociedad menfita y la sociedad sumeria, en un tiempo relativamente corto—tres o cuatro siglos—, elaboran todo un mundo de instituciones, de creencias, de valores originales sobre los cuales debían vivir los siglos siguientes, y que, por una serie de cambios recíprocos, se extendieron, según parece, hasta la India[2], quizá hasta la China. El factor esencial de ello fue la invención de la escritura, asociada primero, por intermedio de la pictografía, a la magia primitiva, de la cual se separa luego progresivamente, como ocurre en Egipto, en Caldea y luego en China. La importancia de esta invención es fácil de comprender.

El pensamiento resulta inseparable de su expresión, de sus símbolos y de su propia señal. Ahora bien: el calendario egipcio de trescientos sesenta y cinco días, que se hace remontar al año 4241 a. de J. C., el sistema de escritura cuneiforme que la Caldea parece recibir de los sumerios desde el cuarto milenio, la escritura jeroglífica, que aparece hacia la misma época en Egipto; en fin, la difusión de la escritura alfabética y la del libro, debidas a los escritos fenicios de Biblos en el siglo XIII a. de J. C.[3], habían fijado la memoria y, si puede hablarse

[1] Según la expresión de René Grousset, *Bilan de l'histoire* (Plon, 1946), pág. 6. Hablaremos más adelante de Egipto. Véanse en el apéndice las indicaciones relativas a la civilización sumeria y a las civilizaciones de la Mesopotamia y del Asia anterior.

[2] Véanse a este respecto los interesantísimos trabajos de H. Heras, S. J.: *Studies in protoindomediterranean culture* (Indian historical research Institute, S. Xavier College, Bombay, 1953).

[3] Hallazgos recientes han confirmado lo que ya sabían los griegos (Heródoto, V, 58), a saber: que los fenicios introdujeron las letras, con Cadmos de Beocia, entre los griegos, de donde pasaron a los latinos. Véanse a este respecto: Moret: *His-*

así, la conciencia misma de la Humanidad, dándole una cronología y suministrándole medios de expresión permanentes y estables. Descubrimiento de incalculable alcance fue el de la escritura y especialmente el de la escritura alfabética, por medio de la cual se abre, para la inteligencia humana, el período histórico: sin ella, el pensamiento humano, privado de su útil propio, no hubiese podido ni constituirse ni transmitirse. Sin la escritura, en efecto, que, al materializar de alguna manera el pensamiento, le permite reflejarse y considerarse a sí mismo en sus productos, haciéndole capaz de dominarlos y de someterlos a sus fines propios, el espíritu humano no hubiese llevado nunca a operar entre el signo y la cosa significada esa distinción, ignorada por todos los primitivos, que señala el advenimiento del pensamiento humano e inaugura su progreso por la toma de posesión gradual de su objeto.

Por otra parte, sin la escritura y sin el libro, que, al perpetuar la tradición oral, permiten, gracias a este legado inalterable e inalienable, enriquecer indefinidamente el patrimonio de la Humanidad pensante, no habría habido historia del pensamiento. Sin embargo, los griegos, "que recibieron este don de los fenicios y sacaron de él en seguida el más decisivo partido, no dejaron de observar a qué precio debía pagar la inteligencia humana este beneficio. Recordemos la advertencia que, en el *Fedro* (274 e), pone Platón en boca del dios Thot[1], inventor de la escritura: "La escritura producirá el olvido en las almas al hacerles despreciar la memoria; confiando en la escritura, tratarán de suscitar sus recuerdos desde fuera por caracteres extraños, y no desde dentro, del fondo de sí mismas; has encontrado el medio, no de retener, sino de renovar el recuerdo, y lo que procuras con ello a tus discípulos es la presunción de la ciencia, no la ciencia misma; porque cuando hayan leído mucho, se creerán muy sabios, aun sin haber aprendido nada; se convertirán en presuntuosos ignorantes, porque se creerán sabios sin serlo." El verdadero discurso y el más eficaz, prosigue Platón, es el discurso vivo y animado, el que se escribe con la ciencia en el alma del que lo recibe, y no el otro, que es su imagen muda y desconoce a quién debe y a quién no debe hablar. En suma, lo mismo que toda vasija semejante a un ánfora tiene dos asas por donde se la puede

toire del'Orient (en la *Histoire Générale* de Glotz, P. U.), págs. 96, 130, 625; G. Contenau: *La civilisation phénicienne* (1926), págs. 309-30; *La civilisation assyro-babylonienne* (1922), pág. 25; *Manuel*, pág. 1.838: y, sobre el perfeccionamiento definitivo del sistema alfabético en los pueblos de lengua indoeuropea, A. Meillet: *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (1913), y un artículo de *Scientia*, t. 26, sobre "la lengua y la escritura".

[1] El dios egipcio Thot, "contador de los años" como tal dios lunar, y al cual se atribuyó la invención de la astronomía, del cálculo, de la escritura y del arte gramatical, distinguiendo, en la "infinitud de la voz", las vocales, semivocales y mudas y su interdependencia *(Filebo*, 18 b-c). Hablaremos de él más adelante, a propósito de Egipto.

coger, el libro, que debía ser el instrumento por excelencia del pensamiento, le hace traición al mismo tiempo que le traduce y engendra ese nominalismo que fue siempre su mayor tentación: toda la historia de su desenvolvimiento la tenemos ahí para dar testimonio de ello.

Con la escritura y el libro, los griegos recibieron de los pueblos del Oriente los elementos de una técnica y de una ciencia que habrían de servir de materiales para la edificación del saber humano [1]. La tradición caldea y la tradición egipcia, en los más antiguos documentos que poseemos de ella, que remontan al tercer milenio, presentan ya mucho más que los rudimentos de una métrica y de una matemática, aún muy vecinas de la experiencia (* 11), valiosas observaciones astronómicas, por lo demás no separadas del todo de la adivinación, de la magia y de la astrología, y gran número de elementos cosmogónicos o escatológicos de orden mítico que impresionaron fuertemente, con la religión de los misterios, el pensamiento de los primeros filósofos y fisiólogos griegos, el de Demócrito y el de los pitagóricos, el mismo de un Platón y más todavía el de los estoicos [2]. Otro tanto puede decirse de los indios, que recibieron quizá de los caldeos y que legaron a los griegos la concepción de la perpetua periodicidad del universo y del retorno cíclico de los acontecimientos según el gran año, y de quienes los griegos aceptaron la creencia, que constituye el fondo primitivo e invariable del pensamiento indio, en la preexistencia de las almas y en la metempsicosis, encadenando el alma a una circulación eterna [3]. Pero hay mucha distancia de esta ciencia, de estas técnicas y de estas creencias primitivas y embrionarias, a veces en regresión, nunca progresivas, a la racionalidad basada en las nociones explícitas de significación, de orden y de necesidad lógica, cuyo descubrimiento constituye propiamente el "milagro griego".

Hay distancia también de las fórmulas operatorias, exclusivamente concretas, particulares, independientes y aisladas, que estaban en uso entre los caldeos y los egipcios (* 12), al razonamiento preciso, riguroso, universal, que aplican los griegos a la solución de los mismos problemas y que les permite hacer aparecer la evidencia racional en el seno de la evidencia sensible, indagando el porqué. Aunque Aristóteles atribuya al Egipto el honor de haber sido "la cuna de las matemáticas, como consecuencia de los ocios de la casta sacerdotal" *(Metaf.*, A, I, 981 b, 23), hay mucho camino a recorrer de la práctica de los

[1] Para todo lo que sigue, cf. Leon Robin: *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (1923). Abel Rey: *La science orientale avant les Grecs* (1930). G. Contenau: *Manuel d'archéologie orientale*, t. IV (1947), págs. 1871 y sgs. Festugière: *La révélation d'Hermès Trimégiste*, t. I (1944), cap. II.

[2] Berosio, el sacerdote babilonio de Bel, autor de *Babylionaka*, dedicados a Antíoco I Soter (281-262), pasaba por haber divulgado en el mundo griego la ciencia astrológica y la sabiduría de los caldeos (Josefo: *Contra Apion*, I, 19).

[3] Testimonio de Apolonio de Tiana (Filostrato: *Vita Apoll.*, III, 19).

harpedonaptas egipcios, que, para construir un ángulo recto, dividen una cuerda según los números 3, 4 y 5, a la demostración pitagórica y euclidiana de que el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, demostración que se liberta del caso privilegiado reconocido y utilizado por los egipción ($5^2 = 3^2 + 4^2$), para elevarse a la propiedad universal que solo puede explicarse geométricamente en razón de lo inconmensurable. Lejos estamos también del cálculo de proporciones y de la consideración de las progresiones aritméticas y geométricas en la matemática egipcia, que suma a la vez casas, gatos, ratones, medidas de grano, espigas, a los métodos generales en uso en los pitagóricos, que no ignoraron, sin embargo, los resultados y las técnicas operatorias de sus antepasados, pero que, por un estudio racional del número y de la relación, por la consideración de la cantidad pura, del orden y de la medida, por el uso metódico y razonado de la demostración que ilumina la ley de formación de los números y de las figuras, confieren a todas sus proposiciones una universalidad desconocida de sus predecesores. La positividad misma de las antiguas civilizaciones, regulada por necesidades prácticas y preocupaciones utilitarias, les prohíbe captar las implicaciones y, si puede hablarse así, el más allá de los problemas que se resuelven empíricamente. Igual contraste entre las recopilaciones egipcias de fórmulas y de recetas médicas que tienen por base el diagnóstico y la terapéutica, o los exorcismos antidemoníacos en uso en la medicina sacerdotal de los asirio-babilonios, y la gran colección hipocrática que, no obstante, en muchos aspectos no es más que su continuación, pero inspirada por esta idea metafísica, tan querida a Leibniz, de que "todo es concurrente" en el mundo: contraste en el que se manifiesta claramente la oposición señalada por Platón *(Rep.*, IV, 436 a) entre el amor helénico al saber y el amor a la riqueza que se observa, dice, entre los fenicios y los egipcios, y que hace que entre ellos nunca se convierta la observación simple en experiencia razonada, del mismo modo que en ninguna parte, en su matemática, se completa la prueba con el resultado de una investigación metódica y de una demostración racional; operan con la extensión y con el número sin elevarse a la noción general de lo continuo y de lo discontinuo; evalúan los movimientos de los astros con una aproximación suficiente para la práctica; pero, lejos de sorprenderse, como dice Aristóteles, de que las cosas son lo que son, no se plantean con respecto al movimiento, al espacio y al tiempo, ninguna de las cuestiones que se planteará Zenón de Elea de buenas a primeras con una agudeza singular y en una forma definitiva; la ausencia de *la precisión*, ese descubrimiento del genio griego, instrumento de la medida y promotor de cuestiones nuevas, les impide comprender la cantidad pura, la relación y el número, y alcanzar la objetividad del conocimiento. La experiencia misma les resulta completamente indiferente.

Si de aquí nos elevamos a las concepciones religiosas y filosóficas, en las que se traduce más plenamente y más profundamente la tendencia del espíritu humano a lo universal y a la racionalidad, la separación y la oposición se acentúan más. Lo que interesa a Platón en la creencia mítica en la metempsicosis no es el mito mismo de la circulación eterna de las almas, sino la aplicación que ve en ella de la ley de los contrarios y la idea de que, si la vida engendra la muerte, la muerte engendra la vida para el alma, cuya inmortalidad se encuentra así establecida independientemente incluso de la forma que reviste la prueba. Lo que Aristóteles retiene del gran año, es una cierta concepción del movimiento local, principio de todos los demás cambios, y una visión general del orden del universo, del enlace que existe entre lo necesario y lo eterno en la generación de las cosas, para los cielos y los astros que son perpetuos, como para el mundo sublunar cuyas vicisitudes alternativas imitan y reproducen la inmutable eternidad del Primer Motor. No es imposible que los primeros filósofos griegos hayan heredado de las tradiciones religiosas del Oriente[1] la idea de buscar en la Naturaleza—y más particularmente en la materia, que es lo que, en el devenir, parece conservarse—el principio y el fundamento eterno de las cosas, como lo atestigua Diógenes Laercio *(Proemium*, I, 10); pero aquí también el genio filosófico de los griegos se apoderó de los datos legendarios, de los mitos y de los símbolos, para extraer de ellos su sentido lógico y racional: los primeros filósofos, esforzándose en alejar las modificaciones introducidas por el Arte, la Fortuna y la Fatalidad, a fin de alcanzar el comienzo o el principio del desenvolvimiento de los seres, el último elemento en el que se resuelven; Aristóteles, estudiando las leyes de la generación, según el ser, γένεσις κατ' οὐσία[2], y en particular el fin que la dirige, que es anterior al proceso por el cual se le alcanza y que constituye su principio explicativo.

Junto a estas consideraciones, sorprendentes incluso cuando son incompletas, y luminosas aun siendo falsas, es decir, solamente verdaderas en parte, ¿qué valor tienen las antiguas doctrinas religiosas de los asirio-babilonios, de los chinos y de los indios?: así, por ejemplo, el mito de la creación relatado en el *Código de Hammurabi* (hacia 1728 a. de J. C.), que hace salir el orden del caos primitivo, el ser

[1] Según los historiadores antiguos, los secretos de la ciencia y la sabiduría o filosofía se transmitían por tradición de padres a hijos en los caldeos, egipcios y en los diversos pueblos de Oriente (Diod. Sic., II, 29, cf. I, 73, según Posidonio y Hecateo de Abdera). Vuelve a encontrarse la idea corriente en el antiguo Oriente, del valor sacramental, creador y salvador, de la palabra, que da todo su peso a la idea de paternidad espiritual del maestro L. Durr: *Heilige Vaterschaft im antiken Orient*, Munster, 1938. Festugière: *Hermès Trismégiste*, t. I, págs. 332-354).

[2] Bonitz: *Index aristotelicus* (1870), 148 a 28 s. Cf. J. Chevalier: *Notion du nécessaire*, págs. 7-8 e índice con respecto a la palabra γένεσις.

de la nada, y crea dioses, de ambos sexos, ávidos de sacrificios sangrientos; el culto chino del Cielo o Sublime soberano, encerrado en el Cosmos y apenas superior a los espíritus de los antepasados, o la doctrina de Confucio y de su discípulo Mencio, cuya única regla es la conformidad de la vida con el orden celeste y con la tradición que garantiza el bien del Estado; o el panteísmo idealista de las religiones indias, védica, brahmánica, budista, que se refieren solo al aspecto inmanente de la religión y no establecen ninguna separación clara entre lo divino y lo humano, y que, en su esfuerzo por aprehender a través de la ilusión o la apariencia el ser uno, infinito, inmanente al mundo, abocaron finalmente a una moral de renunciamiento, incluso de anonadamiento que, por el Nirvana, confina con el nihilismo—con un nihilismo que, por otra parte, subyugó al pensamiento occidental de los siglos XIX y XX y dejó patente influencia en ellos. Basta comparar a Confucio y al Buda Sakya-Muni con su contemporáneo Sócrates—observamos además este sincronismo que señala, del Extremo Oriente y de la India al mundo mediterráneo, la entrada del pensamiento humano en su fase histórica—para medir la distancia que separa a sus ricas, poderosas y penetrantes doctrinas—pero extrañamente mezcladas, incapaces de asegurar una realidad al devenir universal de las cosas y un fundamento a la persona humana, siempre amenazados de degenerar en formalismo o en magia (* 13)—, de la alta racionalidad del filósofo griego, de la manera cómo supo conducir el conocimiento de sí en relación con Dios, del fino y suave método que le permite discernir con seguridad lo verdadero de sus imitaciones, y del hálito que dio al pensamiento humano (* 14).

III.—De algunas doctrinas filosóficas incluidas en la religión de los pueblos de Oriente.—1. Egipcios.—2. Iranios.—3. El pensamiento de la India.—4. La sabiduría china.—5. Contribución definitiva de Israel.—Por qué y en qué sentido hay que partir de los griegos para hacer la historia propiamente dicha del pensamiento humano, que se confunde con la historia del pensamiento occidental.

Había, no obstante, en los pueblos del Oriente los elementos de una filosofía y, quizá, de una sabiduría, que debemos tratar de discernir tras de las doctrinas religiosas en que se encuentran incluidas. Aunque no hayan llegado nunca a separarse para conquistar su autonomía, no dejan de poseer por ello una originalidad indiscutible, y han señalado con una impronta cierta el pensamiento griego y, con él, el pensamiento de la Humanidad misma, del que nos hacen aprehender mejor por contraste los caracteres propios y distintivos.

Si el pensamiento de los pueblos del Oriente y Extremo Oriente

no entró en la amplia corriente del pensamiento humano, cuya historia se confunde, de hecho, con la historia del pensamiento occidental, la razón puede ser, desde luego, que las dos civilizaciones del Occidente y del Extremo Oriente, a pesar de los puntos de contacto que hubiesen tenido antiguamente por las invasiones e intercambios, se alejaron cada vez más una de otra al mismo tiempo que se fijaban y se individualizaban, hasta el día en que el Islam consagró su separación creando una barrera efectiva allí donde no la había. Pero la razón reside también, y quizá más profundamente, en el hecho de que los pueblos del Oriente y del Extremo Oriente ignoraron el uso de este principio de análisis en el que hemos discernido la señal propia de la racionalidad tal como la definieron los griegos, y que contenía el germen de todos sus desenvolvimientos ulteriores: falto de este principio vital, incluso el pensamiento más alto se condena a una especie de contemplación circular y confusa que, ciertamente, no carece de grandeza, pero que no engendra nada y que termina siempre por recaer en las formas primitivas del pensamiento, a la manera como un anciano retorna a la infancia. De hecho, el pensamiento de los pueblos del Oriente y del Extremo Oriente no presenta en ninguna de sus partes nada que semeje la continuidad o el desenvolvimiento vivo y continuo que nos presenta el pensamiento occidental: es un pensamiento que no tiene historia, y todo lo que podía contener de fecundo, de estimulante y de verdadero pasó al patrimonio de la Humanidad tan solo por la interpretación que dio de él la razón griega y occidental. Una ojeada rápida sobre algunas de estas doctrinas nos permitirá discernir con más claridad las razones de este hecho importantísimo.

1. *Los egipcios.*—Desde el tercer milenio (* 15), los egipcios, que Heródoto (II, 37) denomina "los más religiosos de los hombres", formulaban y aplicaban la sabiduría de Mâat, hija del Sol, diosa de la Verdad y de la Justicia, ante quien todos los hombres son iguales, que rige la vida terrestre y la vida de ultratumba, que tiene en sus manos la salvación de los hombres, el intercambio recíproco de deberes entre ellos, los reyes y los dioses, el respeto a la dignidad humana y el sentido de la responsabilidad personal; en suma, una política de orden, de estabilidad, de perennidad, al servicio de un alto ideal de justicia, no solamente terrestre y humano, sino moral e interior, divino y futuro. Los textos de las pirámides, y sobre todo el *Libro de los muertos*, de la dinastía XVIII (hacia 1400 a. de J. C.), manifiestan una concepción muy alta del juicio último y de la suerte de las almas después de la muerte[1]: hacer el bien, decir la verdad, penetrarse de la justicia, com-

[1] Texto publicado y traducido por Et. Dioton, "Contribution à l'étude des chapitres CXXV du Livre des Morts: Les Confessions négatives" *(Recueil d'études égyptologiques pour le centenaire de Champollion,* Champion, 1922). Cf. J. Chevalier: *La vie morale et l'au-delà,* pág. 157. Y, en lo que concierne a las ense-

placerse en ella, poner a Dios en su corazón, tal es el deber del hombre, tal es para él la fuente única de toda sabiduría, tal será su defensa perfecta el día en que, en el tribunal de Osiris, comparezca ante el Soberano Juez que escruta las intenciones y las disposiciones del alma, de una vez y para siempre para saber si debe ser castigada o recompensada.

Esta enseñanza, transmitida por los sacerdotes y los escribas, a los que los griegos llaman "los sabios de Egipto"[1], ejerció una influencia innegable, aunque bastante mal conocida, sobre la constitución de los misterios griegos, en particular sobre los misterios de Eleusis; los pitagóricos y Platón experimentan su atractivo y nos transmiten su eco. En un curioso texto, que atestigua la difusión de los cultos egipcios en Grecia y en Roma antes de nuestra era, Plutarco escribe[2]:

> Las vestiduras de Isis están teñidas de toda suerte de colores abigarrados, porque su poder se extiende sobre la materia que recibe todas las formas y que experimenta todas las vicisitudes, ya que es susceptible de devenir luz-tiniebla, día-noche, fuego-agua, vida-muerte, comienzo y fin. Pero el vestido de Osiris no presenta ni sombra ni variedad; no tiene más que un solo color puro: el de la luz. El principio, en efecto, está virgen de toda mezcla,

ñanzas de Mâat, la obra ya citada de Moret, págs. 449, 786 y sgs., 805-07, 821. Hay que observar que la doctrina egipcia de la supervivencia, que va hasta la afirmación de una vida inmortal *(Libro de los Muertos*, cap. XLIV), parece muy antigua y en relación con las costumbres funerarias arcaicas, destinadas a asegurar la reunión del hombre con su *Kâ*, que no es, hablando con propiedad, su "doble", tal como se entiende habitualmente, sino algo así como el *genitor* o el genio de la raza humana, una parcela separada de la sustancia divina y que forma parte integrante del hombre, de quien se separa al nacer para unírsele después de la muerte, a condición de que el cuerpo sea conservado (Moret, página 233).

[1] los egipcios, con los Magos, pasaban entre los griegos por ser los más antiguos sabios (Hipólito: *Refut.*, IV, 43). Se decía que en sus templos había nacido toda la ciencia divina o humana, que uno de sus dioses, Thot o Ptah, había inventado la filosofía cuarenta y ocho mil ochocientos sesenta y tres años antes de Alejandro (Diógenes Laercio, Pr. 2), y se hacía venir a Egipto todos los sabios de Grecia, Museo, Orfeo, Homero, Tales, Licurgo, Solón, Pitágoras, Demócrito, Platón, Eudoxo (Diod. Sic., I, 96.98, según Hecateo de Abdera. Cf. Jámblico, *De myst.*, I, 1). En el *Timeo* (22 b), Platón, relatando las conversaciones de Solón con los sacerdotes de Sais (por quien sabe de la existencia de la Atlántida), les atribuye estas palabras: "Solón, Solón, vosotros los griegos sois siempre niños: un griego jamás es viejo. Porque no tenéis en el alma ninguna opinión antigua que provenga de una antigua tradición, ni ninguna ciencia que haya blanqueado con el tiempo." Léase en Festugière, *Hermès*, I, 28, s., la curiosa descripción que hace Cheramón, en tiempo de Nerón, de la pureza de vida de los sacerdotes egipcios y de su comercio habitual con Dios (seg. Porfirio: *De abst.*, IV, 6-8)!

[2] *Isis et Osiris* (trad. Mario Meunier, 1924), c. 77. Se conocen por Plutarco, y por el libro XI de las *Metamorfosis*, de Apuleyo, el culto de Isis y de Osiris, los mitos de la muerte del dios Osiris, de su búsqueda por Isis y de su resurrección, así como las iniciaciones secretas que implicaba. Cf. a este respecto el libro de Jean Marquès-Rivière: *L'Histoire des doctrines ésotériques*, Payot, 1940.

y el Ser primordial e inteligible es esencialmente puro. También, los sacerdotes solo revisten una vez a Osiris, luego ocultan sus vestiduras y las guardan sin mostrarlas ni tocarlas...

Así, la visión del Ser que es inteligente, luz, santidad, como un rayo que brilla a través de nuestra alma, únicamente puede ser obtenida y percibida una sola vez. He aquí por qué Platón y Aristóteles dan a esta parte de la filosofía el nombre de *epóptica* o *contemplativa*. Quieren hacernos comprender de esta manera que aquellos que, después de haber franqueado con la ayuda de la razón la mezcla confusa de toda clase de opiniones, se elevan hacia este Ser primero, simple e inmaterial, alcanzan sin intermedio alguno la pura verdad que reside cerca de él y piensan justamente que han llegado ya, como en el comienzo, al fin supremo de la filosofía.

Sin embargo, a pesar del acercamiento establecido por Plutarco entre las doctrinas y cultos esotéricos del Egipto y la más alta filosofía helénica, a pesar de la veneración que profesaban los griegos de la época helenística por el Egipto, en donde veían, según los términos del tratado hermético *Asclepius* (c. 23-24), la imagen del cielo, la tierra santa a la que se transfieren aquí abajo todas las operaciones que gobiernan las fuerzas celestes, patria de los santuarios, de los templos, de las religiones y de las santas liturgias, de las estatuas y de los símbolos operatorios, el Egipto "creador de dioses", parece difícil admitir que la filosofía griega proceda en su esencia de la sabiduría egipcia. Las enseñanzas de los sabios egipcios, surgidas del seno de una religión que permaneció siempre fiel a la magia, los cultos esotéricos que de ella proceden y en los que se expresaron, finalmente, la misteriosa tradición hermética (* 16), que debía perpetuarlos en Occidente, de los gnósticos a los hombres del Renacimiento y a las sociedades secretas de la Edad Moderna, constituyen en menor grado un cuerpo de doctrinas coherente que una mezcla desigual de creencias, de métodos y de ritos para una técnica de manumisión y de salvación del hombre: la gran tarea, igual para los sabios egipcios que para sus adeptos, no era tanto filosofar como preparar el alma, por purificaciones apropiadas, de un carácter con frecuencia formal, a la iluminación que debe iniciarla en los secretos divinos y asegurarle la felicidad en la otra vida. De hecho, ninguna doctrina filosófica ha salido de ahí: aunque se hubiese elevado a alturas no alcanzadas por ninguno de sus vecinos, exceptuado Israel; aunque sobrepasase con mucho, desde el punto de vista moral, las reglas empíricas del *Código de Hammurabi* y las "decisiones de igualdad" por las que regulaban los contratos los pueblos de Mesopotamia, sin embargo, privada de normas racionales, falta de una concepción clara de Dios (* 17), e incapaz, a pesar de los esfuerzos de los sacerdotes, de asentar un verdadero monoteísmo sobre el politeísmo de los cultos locales y el panteísmo naturalista de la religión egipcia, esta enseñanza de los "sabios egipcios" acabó por perderse en el culto de los animales sagrados, en relación con el totemismo, el fechitismo y el animalismo de los primitivos, y en un conjunto de fórmulas y de ritos mágicos en el que el elemento moral se encuentra borrado y anulado. Como se ha hecho observar justamente, los más bellos textos en que los sabios del Egipto expresaron su alta noción de la moralidad, de la supervivencia del alma y de las sanciones del más allá, aparecen como "un islote de dogmática muy pura perdido en un mar inmenso de textos mágicos", que no han tenido posteridad.

De hecho, en la época tolemaica y romana, toda la religión egipcia declina en estériles y confusas especulaciones de una doctrina hermética incapaz de progreso, mientras en el pueblo iba acelerándose la decadencia: se multiplican los asistentes que se encargan de los trabajos en la otra vida, los animales sustituyen a los dioses en los altares *(Sabiduría*, XI, 15), se alimenta con gran dispendio a los cocodrilos en los lagos sagrados *(Estrabón*, XII, 38) y un romano es condenado a muerte por haber matado un gato descuidadamente *(Diodoro*, I, 84). La religión egipcia, abismada en la más burda zoolatría y en la magia más baja, de la que está ausente todo elemento propiamente religioso o moral, desapareció en 395 sin dejar rastro. Siguiendo la predicción de Hermes Trismegisto a Asclepio, Egipto se había vaciado de sus dioses.

2. *Los iranios.*—Si los egipcios, aun sin llegar a ello, habían intentado fundar un monoteísmo, la religión irania estuvo siempre dominada por una concepción enteramente dualista del universo. La división de los seres en puros e impuros, la lucha constante del bien y del mal, del cielo y del infierno, de la divinidad y del hombre, tal es la base de toda la doctrina y de todas las reglas del libro sagrado del Irán, el Zend-Avesta, resto de una amplia literatura arcaica, cuya parte más antigua, los Gâthâs, nos remonta a la antigua religión médica de los Magos. Nos proporciona un auténtico eco de la reforma que se operó en los medos en el siglo VII, al parecer por Zoroastro, el jefe y padre de los Magos († hacia 585), y de su esfuerzo por instaurar una religión sistemática, por hacer reinar la justicia y asentarla en el respeto a una autoridad trascendente y sagrada.

La religión del Avesta es notable por el equilibrio racional que se manifiesta en ella, por la altura del pensamiento, por la pureza de la moral, por la energía y la precisión de la forma y por esa delicadeza que se encuentra en las maravillas del arte iranio. Tiene una idea muy elevada del Dios del cielo. Pero, además de hallarse en ella elementos antiguos que se refieren sin lugar a dudas a los cultos primitivos del agua, de los árboles, del sol, de las estrellas, de los demonios *(Yasna*, I), así como a los cultos indios de los *asuras* (con los que se relaciona Ahura), del fuego, del *soma* o libación sagrada, está enteramente penetrada—y he aquí su rasgo característico al mismo tiempo que su vicio irremediable—por un dualismo que se ha desenvuelto con el

tiempo, y que el pensamiento griego no ha llegado nunca a remontar (* 18). Ya en los más antiguos Gâthâs, en el Dios bueno, en el "Señor sabio", Ahura Mazda, el Espíritu del Bien, el Ser Santo, perfectamente puro, justo y benévolo, creador de todo lo que es bueno en el mundo, soporte del orden natural, encargado de asegurar el reino de la justicia y las sanciones futuras del alma, se opone al Espíritu del Mal, Ahriman, el dios de la enfermedad y de la muerte, el príncipe de los demonios varones y hembras *(dêvs* y *drujs)*; este no tardó en alcanzar un papel preponderante; terminó incluso por ser promovido, sobre todo entre los magos y los mithraístas, al rango de una divinidad segunda, de la que procede todo el mal del universo, con quien Ormazd compartirá el poder mientras dure el mundo [1] y de la que no triunfará más que con la ayuda de todos los poderes puros. Así lo expresa uno de los más antiguos himnos gâthicos del Avesta *(Yasna,* 30): "En el comienzo había dos Espíritus gemelos, que existían también cada uno para sí. Y cuando los dos Espíritus coincidieron en el primer ser creado, establecieron la vida y la muerte, y así será hasta el fin del mundo: el infierno para los malos, el cielo para los justos. De estos dos Espíritus, el infiel quedó encargado de hacer el mal y el santo de ejercer la justicia, y escogió a aquellos que por sus actos puros merecen el reconocimiento de Ahura-Mazda."

De este dualismo radical deriva el deber esencial del hombre, que consiste en evitar el pecado, esa transgresión a las leyes impuestas por la voluntad del Dios bueno, practicar la virtud, la pureza moral, la fidelidad, la verdad, la justicia, la energía, para salvarse él mismo y salvar a la sociedad del Espíritu del mal, y para ayudar así al triunfo del Dios bueno sobre el Dios malo. Esta es, precisamente, la esencia del *mazdeísmo,* que se desarrolló bajo los Aqueménides en la época de la dominación persa (Ciro, 555) y se convirtió en religión del Estado bajo los Sasánidas (225-641), en el siglo III d. de J. C. El dualismo que la inspiraba, y que acentuaron todavía más los maniqueos, debió, por su intermedio, ejercer profunda influencia en Occidente, sobre el pensamiento de un San Agustín, luego sobre las formas de pensamiento heterodoxas de la Edad Media, cátaros y albigenses. Pero, aun así, se trata de doctrinas enteramente irracionales, que divinizan el mal en lugar de tratar de explicarlo, y cuyo Dios no está terminado: porque dos dioses no son nunca Dios. A pesar de la inspiración muy pura de la moral del Avesta; a pesar de la espiritualización que se operó más tarde, bajo la influencia de las especulaciones neoplatónicas de Filón *el Judío,* y sobre todo del monoteísmo de las escuelas judías, luego

[1] En Israel, por el contrario, Dios es *solo* Señor absoluto y todopoderoso del universo, visible e invisible, del cual es autor total. Los espíritus, buenos y malos —estos últimos, malos por su pecado—, son los ministros de sus voluntades (Salmo 91, 11-12), sin exceptuar al mismo Satán, jefe de los espíritus perversos *(Job,* I, 6-12; II, 1-6).

cristianas, con las cuales la religión de los Magos estaba en relación cerca de mil años después de haber sido canonizado el Avesta; a pesar del atractivo singular que ejerció sobre el pensamiento griego, más tarde sobre el pensamiento cristiano mismo (* 19), la religión de los Magos no contenía en sí principio alguno de desenvolvimiento espiritual, y, como el culto de Mithra—el dios de la luz, demiurgo y redentor, creado por Ormazd e igual a su creador, que jugó un papel considerable en el Imperio romano en el siglo III—, terminó por degenerar en un formalismo e incluso en un fetichismo, muy alejado tanto de la sabiduría a la que apunta la filosofía, como de la verdadera santidad que constituye el ideal de la religión.

3. *El pensamiento de la India.*—Entre los iranios, al igual que entre los egipcios, y más aún entre los asirio-babilonios [1], no hay lugar para una sabiduría distinta de la religión, y la filosofía no llegó a constituirse como disciplina autónoma. Por el contrario, parece que estamos autorizados a hablar de una filosofía india [2] y que pueden legítimamente seguirse sus líneas directrices y su mensaje esencial en los libros sagrados del *Veda,* donde, de los siglos XV al VI se expresó el pensamiento de la India, desde la más antigua de las recopilaciones védicas en lengua sánscrita, el *Rig-Veda,* poco posterior, según parece, a la invasión de los arios en la India dravidiana, pero que testimonia civilizaciones mucho más arcaicas (* 20), hasta los libros más recientes, los *Upanishads* brahmánicos, donde se fijó este pensamiento entre los siglos VII y V a. de J. C., y los sutras búdicos, que nos transmitieron las enseñanzas del Buda Sakiamuni (563-483), el sabio "despierto" para la vida espiritual, que descubrió que la fuente de todo mal es el ansia de existir, y que suprimiéndola se suprime el dolor (* 21).

En todos estos textos, tan diversos, así como en los que les siguieron, del Vedanta a los sistemas modernos, se afirman, a la vez, la sorprendente aptitud de los pueblos de la India para la especulación filosófica y su impotencia para resolver los problemas que nos plantea, la angustia metafísica del hombre ante el paso de las apariencias, de los seres y de las cosas, su búsqueda de un Absoluto, Ser o no-ser, que se le escapa y se esfuerza vanamente en encontrar en el fondo de sí mismo, para aprehender de este Espíritu en el cual está tramado y encadenado el Espacio, para identificarse con él, escapar por él al ciclo de las trans-

[1] Cf. lo que decimos más adelante, a propósito de la religión de Israel. La religión primitiva de los asirio-babilonios, como la de los pueblos asiánicos, sumerios, hurritas, hititas, parece haber estado dominada por el culto de las fuerzas de la naturaleza que representa una pareja divina, con los atributos de la fecundidad y de la fertilidad. Véase a este respecto G. Contenau: *Manuel d'archéologie orientale,* t. I, págs. 288 sgs.; t. IV, pág. 1.844; y los trabajos de E. Dhorme y del P. H. Vincent.

[2] Aunque se ponga en duda por J. Burnet *(Aurore de la philosophie grecque,* pág. 21), y por Goblet d'Alviella (1897). Véase un poco más adelante.

migraciones y obtener de él la liberación del dolor por el anonadamiento del deseo y de la vinculación al ser. A través de todo esto se trasparenta una cierta doctrina de vida inspirada por un mismo soplo espiritual y que realiza un acuerdo fundamental sobre el camino que lleva a la salvación: a saber, el rescate obtenido por la supresión del deseo; porque en esto consiste el *brahman* o el *nirvana*, que constituye el ideal supremo de los brahmanes y de los budistas; aquí hay entendimiento entre ellos, a pesar de sus divergencias metafísicas. Pero la manera misma como se realiza este acuerdo sobre el fin y el camino define claramente la naturaleza de la doctrina y su indiferencia total con respecto a los conceptos o ideas que, tanto para los griegos como para todos los occidentales, son el fundamento de la especulación filosófica.

Según los pensadores de la India, las representaciones conceptuales tienen poca importancia para la vida espiritual, que es la que cuenta: la renuncia al deseo y al acto, la práctica de una meditación sin contenido, la "disciplina de los soplos", de la concentración y del éxtasis o *yoga*, propio de los anacoretas, que permite al hombre "devenir lo que era" y unirse a su Principio, se concilian con las doctrinas más diversas, aun las más opuestas, yendo de la afirmación a la negación en todo lo que concierne al alma, la personalidad, el Señor del Cosmos, Dios, la existencia misma y la nada. "La ortodoxia india", se ha dicho justamente[1], "es extraña a la metafísica". Excluye, además, su posibilidad y, por su doctrina "no categórica", en medio de la afirmación y la negación, indiferente a la solución de los problemas y al objeto mismo del pensamiento, se distingue radicalmente de todas las doctrinas occidentales. Estas, hasta en la duda y en la negación, afirman todavía lo que pretenden excluir y plantean menos el no-ser que el no-conocimiento del ser, o la distancia entre el ser verdadero y la manera como se nos aparece, lo que también es una manera, y quizá la más segura, de afirmar el ser en sí. Pero el ser en sí es ignorado por los indios. Aunque se esfuercen en aprehender a través de la "apariencia" o la ilusión, "el ser" uno e infinito, inmanente al mundo (* 22), para ellos el objeto y el fin último de la especulación no es ni el ser ni la nada, sino algo que no es ninguna forma de existencia conocida o imaginable, ni para el pensamiento humano, ni para un pensamiento puro, absoluto y capaz de medición, adecuado a su objeto como lo es el pensamiento divino: es una lejanía insondable e indeterminada, disociada de la existencia de Dios, de la permanencia y de la sustancialidad del alma, incluso de todo orden concebible; porque, según los indicios, el signo tiene el valor de la cosa significada, o mejor, no hay cosa significada, no hay más que signos: de suerte que para ellos, la filosofía, lo mismo

[1] La Vallée-Poussin: "Le Bouddhisme et les religions de l'Inde", en *Christus*, de J. Huby (Beauchesme, 2.ª ed., 1916, pág. 414).

que la astronomía de los antiguos, solo está destinada a dar cuenta de las apariencias, σώζειν τὰ φαινόμενα, bien entendido que el juego de las apariencias es la realidad misma, completamente precaria y completamente evanescente; en suma, *la ilusión* (maya), obra divina tras la cual no hay nada que buscar, porque, en efecto, no hay nada.

En una perspectiva de esta naturaleza, se comprende que los problemas relativos a la existencia de un Señor (negado por todos los antiguos budistas), de un alma en sí (negada por la mayoría de ellos), a la supervivencia o al anonadamiento en el nirvana, se aparezcan como cuestiones de escuela, inútiles para la salvación y privadas, por lo demás, de toda significación, puesto que ninguna realidad se corresponde con ellas. De hecho, el nihilismo ontológico de Buda "Todo está vacío, todo es insustancial", se acomoda igualmente muy bien con la doctrina, profesada por algunos, de un *yo* permanente (pugdala) que participa del dios supremo, el Señor Brahma, y de la creencia, común a los brahmanes, de la renuncia al yo permanente, que solo permite tomar posesión del verdadero *yo*, del alma, en su sustancia esencial y absoluta, el *âtman*, identificada con el eterno e impersonal *brahman*, principio de donde emana el mundo, esencia o unidad suprema en la que se absorbe el individuo hasta el punto de confundirse con él.

Pero el panteísmo, o, más exactamente, el "teopanismo" característico de la moral y de la metafísica brahmánica, tal como se le encuentra incluido en este segundo punto de vista, constituye el subsuelo de la doctrina de Buda y de la especulación salida de ella, con la indiferencia absoluta que profesa con respecto al ser y a la personalidad: nada es, todo deviene, o mejor todavía, todo es devenir sin sustancia, perpetuo encadenamiento de causas, transformación incesante, sin comienzo, ni creación, ni causa, ni fin, ni término, de un solo y único modo de ser en el que todo da vueltas para abismarse en sí, sin que pueda decirse que es o no existente. La personalidad, allí mismo donde subsiste o parece subsistir, excluye la dualidad que exige la conciencia y el soporte que constituye la existencia en sí: se resuelve, como la esencia de las cosas, en dos principios, el *samskâra*, que es la ley (subjetiva) de la formación o del hábito, y el *dharma*, que es la ley (objetiva) de causalidad natural que rige el encadenamiento de las formaciones. En el alma solo hay de real los agregados de fenómenos o *skandhas*, cuyo producto es el acto presente, bueno o malo, *karman*, que es lo único que subsiste después de la disolución de los *skandhas* y del alma, para engendrar nuevas existencias que producen nuevos *skandhas* que constituyen un nuevo individuo: así determinado por los actos de las vidas anteriores y regulador de las vidas por venir, ya excluya (en los brahmanes) o no excluya (según Buda) la libertad, el karman es algo de lo que no llegamos nunca a ser los dueños, como no sea en el momento mismo en que nos liberamos de él para absorbernos en un mundo que no es sino el transcurso universal de formas que renacen sin cesar para

volver a desaparecer. En fin de cuentas, no se puede alcanzar la liberación si se cree en la existencia sustancial o en la permanencia del *yo*, y si se aspira a realizarla.

Sin embargo, por una contradicción que parece insuperable a nuestras formas de pensamiento, los budistas afirman enérgicamente la supervivencia, la responsabilidad y las sanciones; tratan de herética la creencia en el anonadamiento por la muerte, que no deja otra salida que la desesperación o el goce, y que, manteniendo siempre en el alma el odio o el deseo, vuelve la espalda a la liberación. ¿Cuál debe ser, pues, la actitud del hombre frente a las cosas y al destino? Somos lo que hemos pensado; procediendo del deseo y engendrando el deseo, los actos de la vida presente revisten al alma de potencialidades llamadas a actualizarse en una existencia ulterior en la que maduran y se desarrollan. Ahora bien: esto es precisamente lo que debe evitarse, si se quiere alcanzar la liberación. Así—y en esto consiste la doctrina esencial de las cuatro verdades nobles—, para evadirse de la existencia dolorosa que es producida y renovada por el deseo; para escapar a la inflexible realidad del *samsâra*, o de la circulación eterna, ese mal cósmico que constituye el fondo de la vida humana y que nace del encadenamiento al ser; para sustraerse a la metempsicosis o transmigración de las almas (* 23), transportadas, por las consecuencias invisibles de sus actos, de un destino a otro destino doloroso del que únicamente nos libra el *nirvana*, hay dos preceptos soberanos: la ley del no-actuar o del no-desear, y la regla de extinción del deseo; suprimiendo el poder del karman, el cumplimiento de estos dos preceptos encierra en cierto modo nuestra existencia en un eterno presente sobre el cual la muerte no tiene poder.

El gran libro religioso de la India, que fue compuesto por Çankara, en la época de Carlomagno, el *Vedanta*[1], en una forma puramente filosófica, y en una especie de monismo idealista del Ser contra el cual protesta el pluralismo ateo del Samkhya, expresa la doctrina fundamental del brahmanismo y de todo el pensamiento indio, a saber la identidad del Brahma y del alma: identidad cuya conciencia entraña la aniquilación de la individualidad, fuente de todo mal.

La filosofía de los Vedas, tal como ha sido expuesta profundamente en nuestros días por Rama Krishna, está fundada en el análisis del ensueño, cuyo desenvolvimiento todo entero, continente y contenido, no es más que la proyección de lo mental en el tiempo, el espacio y la causalidad. Partiendo de ahí, los indios profesan que lo mental crea

[1] Véase la exposición de la filosofía de los Vedas por André Chevrillon: "La sagesse d'un brahme", en *Sanctuaires et paysages d'Asie*, págs. 138 sgs., y por Olivier Lacombe "L'absolu selon le Véndanta" *(Annales du musée Guimet*, 1939), así como su tesis sobre la doctrina del filósofo vichnuista Ramanudja (1050-1137). Cf. también el curso que hemos desarrollado en la Universidad de Grenoble en 1942-43 sobre el ensueño.

todo con todos sus elementos, tanto los objetos de la vigilia como los del ensueño, de suerte que todo este mundo empírico no es más que un vasto ensueño cósmico y no tiene más valor que nuestros ensueños; así, todo no es más que producción mental y el universo no es más que una ilusión. La experiencia del sueño profundo, donde se despierta, en la muerte de las ideas, en la detención de la vida del cuerpo y del alma, la pura conciencia del silencio, de lo vacío, de lo informal e indeterminado, nos lleva a reconocer que la vigilia, el ensueño y el sueño profundo no son más que las manifestaciones de una sola y misma realidad, Brahma, el Ser supremo e inmutable; las tres son pura creación o proyección del Universo mental. Pero, en tanto que el estado de vigilia penetra y experimenta todos los objetos toscos, en los cuales la proyección de lo mental colectivo confiere para nosotros un carácter de objetividad, el estado de ensueño experimenta y absorbe la multiplicidad de los objetos que el deseo produce por una proyección subjetiva de lo mental individual; precisamente, en el momento en que se realiza la experiencia del mundo empírico, en tanto que ensueño que alcanza, sobrepasándola, la visión espiritual inmutable de una realidad ella misma inmutable, estática, aprehendida por una intuición directa en la que el yo aprehende la base verdadera de la existencia, libre del espacio y del tiempo, sustraída a la instantaneidad, que es la señal de la ilusión. La contradicción aparente de estas tres especies de experiencia proviene de que se las sitúa en un mismo plano del tiempo; se desvanece si se tienen en cuenta las diferentes condiciones de proyección temporal en las que se opera, y si se restituye su valor propio e incomparable a la experiencia del sueño profundo, que nos permite desde esta vida alcanzar la liberación, la unión y la felicidad suprema, donde está suprimida toda diferenciación por el desposeimiento de todo enlace con la forma, por la muerte de los recuerdos, de las tendencias y de las impregnaciones de sí, por la muerte misma del *yo* en toda manifestación: en este estadio, solo subsiste lo Absoluto, un Absoluto impersonal, inmutable, vacío de toda forma y de todo contenido, absolutamente indiferenciado, separado de todo.

Los modernos intérpretes indios de esta doctrina señalaron las semejanzas profundas que presenta con ciertos aspectos del pensamiento occidental, con la comunición en la belleza de las cosas de que da testimonio el *Cántico de las criaturas*, de San Francisco de Asís, y más todavía con el pensamiento de una Santa Teresa, de un San Juan de la Cruz o de un Pascal; aproximan a ella la doctrina de piedad, de sacrificio y de amor de Asanga, el metafísico indio del siglo IV, el cantor del bodhisattvas, y la *Marcha a la luz*, de Cantideva, otro maestro del budismo en el siglo VII, así como los recientes escritos de Rabindranath Tagore. Esto es verdad, por una parte: porque encontramos ahí el mismo sentido de la realidad de lo invisible, de la separación entre lo que somos y lo que tenemos conciencia de ser, entre el objeto

profundo del deseo y su formulación explícita, entre el *yo* verdadero y el *yo* aparente, de donde fluye para el hombre la ley suprema del despego o del renunciamiento, que, al despojarnos de todo, nos pone en posesión de todo: *nada, todo.*

Pero las aspiraciones comunes o idénticas, y los términos mismos en los que se expresan, toman un sentido muy diferente en unos y en otros, en razón de la diferencia profunda que separa las dos mentalidades y que las hace de algún modo impermeables una a otra: del pensamiento indio al pensamiento occidental hay, como diría Bergson, toda la diferencia de lo *cerrado* a lo *abierto* (* 24). Incluso cuando identifica el ser con el pensamiento, como hacen los griegos, con más razón cuando mide la separación entre el ser que aprehende el pensamiento del hombre y el ser que es el objeto del pensamiento de Dios y el efecto de su voluntad creadora, como hacen los cristianos, el occidental cree en el ser, cree en lo real, cree en la trascendencia divina, tiene el sentimiento vivo de la desproporción que existe entre la plenitud del Ser y el ser creado o participado de las cosas; no se aleja del uno como no sea para adherirse al otro, no se separa de la realidad aparente más que para adherirse a la realidad verdadera, y, en el más alto sentido cristiano, no se pierde más que para encontrarse. El indio, por el contrario, solo apunta a despegarse de la apariencia, porque este encadenamiento, para él, es la fuente de todo ser y de todo mal; su meta final, en la que se traduce un inmenso orgullo [1], consiste en enterrarse en la apariencia misma donde reside el ser supremo, quiero decir la nada llevada hasta lo absoluto, más allá de toda personalidad: de suerte que el hombre se pierde para perderse, y no para encontrarse. El nirvana, abolición de la sed de apego, y de la existencia que procede de ella, es despego total sin esperanza alguna de una unión ulterior; es la muerte de todo; ignora el Amor redentor, que sabe extraer del mal el bien, del sufrimiento la alegría, de la muerte la vida, que dilatará y estabilizará en el más allá la pura conciencia del *yo,* no anulando su deseo y su sed, sino colmándolos, por el apego a la única y verdadera Realidad que, al mismo tiempo que es la plenitud del ser, es el principio y el fin de su ser, porque tiene por nombre el Amor: el Amor que lo hace todo y que lo salva todo, Dios.

Por distante que esté del pensamiento occidental, y en razón quizá de esta misma distancia, el pensamiento de la India ejerció y continúa ejerciendo sobre aquel un irresistible atractivo (* 25): atractivo que

[1] Como indica justamente Masson Oursel *(Hist. de la Philos. indienne,* página 189) a propósito del ascetismo del Yoga: "En las apariencias del renunciamiento oculta el inmenso orgullo de poseer sin ser poseído, luego de realizarse a sí mismo en un espléndido aislamiento." Este método, que une "prácticas muy primitivas con las más altas ambiciones de espiritualidad", podía imponerse, de hecho, en la India entera, en cualquier época y en cualquier medio. La palabra final de esta sabiduría (Chevrillon) es ésta: "Borrado el individuo, nada queda."

no resulta irrazonable, pero que no deja de ocultar peligro; porque, traspuesto en términos de ser y de inteligibilidad, el pensamiento indio, a pesar de sus indiscutibles méritos y de sus consideraciones profundas sobre el despego de la apariencia, abocada a consolidar en Occidente ciertas tendencias enojosas—repulsa a lo verdadero, al ser, a la personalidad—y contribuía a alterar así las posiciones esenciales del pensamiento filosófico tal como lo definieron los griegos y tal como, en el curso de los siglos, lo trabajó desde dentro el cristianismo, sin aportarle, por lo demás, los elementos de un desenvolvimiento nuevo, sino por el contrario, deteniéndolo. No hay más que comparar lo que salió del pensamiento griego y lo que salió del pensamiento indio para medir el peligro que hubiese corrido la Humanidad, de haber aceptado las corrientes indias. El pensamiento griego suministró al pensamiento humano todos los conceptos fundamentales y la armadura misma, lógica y ontológica, que permitieron el prodigioso desenvolvimiento de que nos dan testimonio, siempre renovado, veinticinco siglos de Historia. A pesar de la extraordinaria sutileza que atestigua, a pesar de la riqueza de sus intuiciones, cuyo jugo todavía no se ha agotado, a pesar incluso de las virtudes de que da ejemplo el Buda Sakiamuni, y que hacían decir a Marco Polo que, "si hubiese sido cristiano, hubiese sido un gran santo, por la vida edificante que llevó", el pensamiento indio jamás llegó a expresarse en una doctrina racionalmente satisfactoria, susceptible de crecimiento, de enriquecimiento y de progreso, que una la verdad y la vida, como la sabiduría, la ciencia y el arte helénicos (* 26). Se encontró viciado en su fuente por el panteísmo y el iluminismo que manchan su expresión: tan peligroso es para el hombre rechazar lo que sobrepasa la inteligencia y contraría la naturaleza, como renegar de la inteligencia y pretender aniquilar la naturaleza, como hacen los indios. Así, oscilando del idealismo al materialismo [1], sin desprenderse nunca del nihilismo moral y del subjetivismo metafísico que constituyen su señal propia y distintiva, el pensamiento indio, en razón de su misma elasticidad, salida de su indiferencia a lo verdadero, abocó finalmente a un sincretismo que testimonian los cultos de Vishnú y de Siva, constitutivos del hinduismo, que encontró su expresión en la *Bhagavad-Gita,* y que dominó todo el pensamiento de la India hasta nuestros días: sincretismo que acoge con increíble facilidad, al lado de las puras nociones de la Presencia divina y de la unión del alma con Dios, las doctrinas y los cultos más dispares,

[1] El P. Urbain de Lanarvilly observa con razón *(Missionnaires capucins,* julio-agosto, 1949), que, a pesar de sus tendencias monistas—o en razón de estas mismas tendencias—, el hinduismo osciló sin cesar entre estos dos polos, la materia y el espíritu, el cuerpo y el alma, el gesto y el pensamiento, lo finito y lo infinito, pasando de uno a otro con el exclusivismo y la falta de medidas propios en este país de contrastes, donde todo carece de proporción, el clima, la vegetación, la fauna, la sociedad humana misma, surgida del encuentro de los pueblos indígenas y ario, que no llegaron a fusionarse con éxito.

aun los más burdos (* 27) y tiende a ponerlos todos en el mismo plano: lo que es la negación misma de lo verdadero y el contrapeso de todo desenvolvimiento verdadero. Intelectualmente, solo alcanzó a constituir un conjunto de escuelas rivales, todas extrañas a la lógica y desprovistas de pruebas; socialmente, no sirvió más que, a pesar de los esfuerzos de un Ramakrishna y de un Gandhi, para consolidar el régimen de castas, al que falta el Dios único y universal del cristianismo, basado en la razón y en la realidad, único garante también de la personalidad humana en camino hacia lo Infinito; espiritualmente, en fin, "anonada al hombre al pretender divinizarlo" [1].

4. *La sabiduría china.*—Puede decirse otro tanto, *mutatis mutandis*, del pensamiento chino, que también nos presenta un tipo de sabiduría muy alto, completamente diferente de la sabiduría occidental, pero del que no salió hasta hoy ninguna adquisición permanente para el pensamiento humano.

De una originalidad total, nacida y desenvuelta en la cuenca del río Amarillo, de donde se extendió hasta el desierto de Gobi, montes Celestes y Pamir, la civilización china, como justamente se ha hecho observar [2], fue para el Extremo Oriente lo que la civilización grecoromana para el mundo occidental. Surgida de una época muy remota (* 28), de la religión primitiva del Sublime Cielo o Soberano, autor y juez de toda relación y de toda ley, a cuyo culto está estrechamente asociado el culto de los espíritus y, en particular, el culto de los antepasados; renovada y transformada, hacia el siglo VI a. de J. C., por Lao-tsé, el sabio misterioso, autor de *Tao-te-king*, iniciador del taoísmo filosófico; restaurada, en forma de una sabiduría práctica, por Confucio o Kong-tseu (551-478 a. de J. C.), el Príncipe de los letrados, el Maestro supremo, el Sabio perfecto, y por su discípulo Mencius o Meng-tseu (372-288), mientras que, siendo el único de todos ellos, Mo-tseu, a finales del siglo V a. de J. C., invocaba, en lugar del Cielo impersonal, al Dios todopoderoso, al Señor de lo alto, que ve todo, que quiere el bien, que ama la justicia, que ama a todos los hombres, la especulación filosófica en China, parece proceder, en su fondo, de las antiguas concepciones naturalistas nacidas del espectáculo de la sucesión de las estaciones y de las cosas, según el *Yin* y el *Yang* (* 29), la oscuridad y la luz, la humedad y el calor, la retracción y la expansión, lo femenino y lo masculino, la tierra y el cielo, principios cuya oposición y alternancia, interdependencia y mutación según el orden del *Tao*, explican el proceso de los acontecimientos y la vida del universo, que regula el Soberano desde

[1] Según la palabra de un capuchino, el P. Paul, vicario general de Ajmer (Radjputana), que consignó su larga y notable experiencia de los indios en su libro *L'énigme religieuse des Indes* (editado por el P. Juan de Dios), *Mercure de France*, 1944, pág. 164.

[2] René Grousset: *Bilam de l'Histoire*, pág. 134.

lo alto, el Augusto-Cielo. De ahí la idea, propia del pensamiento chino, de las misteriosas solidaridades que enlazan todos los seres y todos los sucesos de la Naturaleza, del microcosmos al macrocosmos, y que aseguran el orden durable, la armonía, la estabilidad y la paz. De este orden estable, pero eminentemente misterioso, es dependiente el hombre de tal suerte que la virtud suprema consiste para él en someterse y conformar su conducta a aquel, con ese don de imprevisión que deja paso a lo imprevisible y que permite al hombre, libre de sí, concurrir al orden del universo, identificándose con él. Pero de este orden también, complejo y uno, tenemos signos por la Historia, que sirven de introducción a la magia y a la acción y que dan a los hombres, por el juego de los símbolos y la adivinación, el poder de volverse, de algún modo, dueños de las mutaciones del universo: porque, captar los signos y producirlos es todo uno.

Tal parece ser la esencia del pensamiento chino. Subyace en él un dualismo metafísico, muy diferente, por lo demás, del dualismo persa y que la especulación filosófica no tardó en subordinar a un principio supremo, el *Tao*. En efecto, los dos contrarios, el *Yin* y el *Yang*, no son dos principios adversos, en lucha el uno con el otro, sino dos aspectos complementarios que existen el uno para el otro y cuya unión es indispensable para asegurar el orden universal: las realidades y los símbolos se suscitan por resonancia cuando son equivalentes, produciéndose por alternancia cuando son opuestos. Así, la metafísica china nos presenta un mundo regido por un juego de combinaciones infinitas que se hacen y se deshacen a voluntad del *Yin* y del *Yang*, atracciones y repulsiones, amores y odios, correlaciones e influencias mutuas, bajo la acción de la causalidad recíproca y de la evolución circular, según un principio supremo o una "vía central", el *Tao*, eje de las equivalencias y de los contrastes, regulador soberano, sustancia única de la cual el *Yin* y el *Yang* son los puros modos, eterna reversibilidad, inefable en sí, que no puede ser definida más que negativamente, que funda un relativismo radical y exige una actitud de despego e indiferencia total con respecto a todas las cosas. "Un Yin y un Yang, eso es el Tao", dice el antiguo Hi-t'seu.

De esta estructura rítmica, cuya permanencia nos revela la Historia, los magos tratan de hacerse dueños, al igual que del Espacio y del Tiempo, a los que el *Tao* impone un mismo ritmo: basta conocer el *Tao* para ordenar el Tiempo y el Espacio, para encontrar el orden que se realiza en el universo a través de las incesantes mutaciones y recurrencias, y para asentar el principio soberano de organización y de clasificación que suministrará al jefe o demiurgo el medio de instaurar un orden en armonía con el orden universal, por ajuste e influencia, no por creación ni por la violencia; porque el *Tao* excluye la iniciativa tanto como el constreñimiento, el modelo tiene en él valor de ley, la virtud del sabio obra por contagio, no por acción directa; la paz halla

su fundamento, no en el gobierno de un solo hombre, sino en el de las leyes santas, de los ritos y de la música: los ritos, porque establecen entre los hombres, las distinciones necesarias, la música porque les hace vivir en armonía, asegurando el equilibrio la unión de ambos.

El *Tao* siente repugnancia por todas las formas abstractas y mecánicas, tanto por las del razonamiento como por las de la obediencia. Por eso es enemigo de la dialéctica y condena sin apelación a los dialécticos, siempre capaces de triunfar en la discusión, pero incapaces de convencer, porque, sustituyendo los métodos del sabio por los del lógico, pretenden introducir la violencia allí donde debe reinar el libre juego del pensamiento que se modela sobre la verdad, la cual no puede ser alcanzada más que por la ciencia infusa y confusa del Principio, y no por el conocimiento analítico.

Este repudio de lo abstracto y de lo conceptual, de lo cuantitativo y de lo mecánico, constituye el trasfondo de la antigua mentalidad china: la lengua en que se expresa no señala ni el tiempo, ni el número, ni el género; no sabe distinguir el verbo, el sujeto y el atributo; el ritmo ocupa el lugar de la sintaxis y despierta por vibración el contenido del pensamiento, en ausencia de todo concepto; conservando a las palabras su significación concreta, la escritura figurativa prohíbe al pensamiento usar del vocabulario como de un material abstracto [1]. Así, el principio de causalidad y el de contradicción no tienen para los chinos sentido alguno: no clasifican conceptos, se esfuerzan en ordenar las realidades según sus símbolos, teniendo en cuenta su jerarquía y su eficacia mágica. Nada de causalidad ni orden de sucesión, sino solidaridades concretas de un después a un antes, o de un antes a un después; nada de contrarios, sino apreciaciones contrastantes: tal es la lógica del *Tao*.

En este punto, todos los sabios chinos están de acuerdo. Respondiendo a las dos tendencias del espíritu chino, la tendencia mística y la tendencia tradicionalista, empírica y práctica, taoístas y confucianistas no difieren más que sobre los métodos de la sabiduría, es decir, sobre los medios de enseñarla y de comunicarla.

Confucio (551-478), intérprete de la tradición de los antiguos —"transmito, decía, no invento" *(Louen-yu*, VII, 1)—, da la primacía a los ritos como fundamento del orden cósmico y del orden social que debe modelarse sobre él. Centra toda la sabiduría en el hombre, que es para él el objeto mismo del saber; indiferente a las formas del pensamiento, relegando a segundo plano la metafísica, alejando la pre-

[1] Esta es la razón por la que, como se ha hecho notar, la lógica aristotélica, basada en las articulaciones gramaticales comunes a las lenguas indoeuropeas, ha repugnado a los chinos y no tiene equivalente ni en su lengua ni en su pensamiento. Un lingüista filósofo encontraría materia para estudios que resultarían sobre manera ilustrativos para la historia del desenvolvimiento del pensamiento humano en sus relaciones con la estructura y la evolución de las lenguas.

ocupación del más allá de la vida terrestre, extraño al misterio, reduce todo al *jên* (* 30), arte delicado de la vida que ocupa el lugar de la ciencia, de la filosofía y de la política, y de donde extrae una moral de justo medio, de medida y de oportunidad, hecha sobre todo de preceptos negativos (no hagas a otro...), concerniente a la reglamentación de las relaciones familiares y de la jerarquía social, la buena fe y el respeto de los derechos ajenos—porque "el hombre tiene la ley natural grabada en su corazón", dice Meng-Tseu (ed. Couvreur, III, 1)—, con la única regla positiva de conformarse con esta ley de nuestro ser, de acuerdo con el orden celeste y la tradición de los antiguos, a fin de referir al presente todo el pasado y todo el porvenir y legar intacta, con piedad filial, la herencia transmitida por los antepasados. Su fin supremo consiste en asegurar así el bien del Estado salvaguardando la dignidad humana y, para esto, establecer la armonía de la persona humana con las "vecinas" o las "amigas", y crear una constelación de hombres unidos por los ritos de la inteligencia y de la amistad fraternal.

En oposición a Confucio, Tchuang-tseu († 320 a. de J. C.), el discípulo de Lao-tseu, el gran doctor del taoísmo, concede lugar preeminente a la música, cuyos acordes celestes lo abarcan todo, en el seno de una unidad que ignora las distinciones del lenguaje inferior, en lo divino inmanente, universal y continuo, que constituye la ley del universo, que le da su impulso, y al cual debe tender el sabio, con el cual debe identificarse, por la ruptura con la sociedad y con lo humano, para alcanzar, en su retiro, el silencio y la oscuridad, la vacuidad beatífica, liberadora y contagiosa, que le libertará incluso de la muerte.

A pesar del despego que manifiestan tales formas de pensamiento por el orden tal como lo concibe un pensamiento apasionado de la lógica, de la precisión y de la racionalidad, se despiertan ciertas resonancias a su contacto, como lo testimonia el atractivo que ejercen en los chinos las órdenes contemplativas de la Iglesia católica, en donde se expresan, más allá de la armadura de nuestros conceptos y la materialidad a la que se aplican, las aspiraciones más profundas del pensamiento occidental y cristiano y su esencial espiritualidad. Conscientes de lo que les falta para alcanzar este alto fin al que se dirigen, los sabios de la China trataron constantemente de realizar el equilibrio entre las disciplinas de las escuelas, entre los ritos y la música, e incluso de sobrepasarlas a fin de incorporar lo mejor de su sustancia a esta cultura que forma una unidad con su civilización. Sin embargo, a pesar de todos sus esfuerzos, a pesar de su fidelidad a las tradiciones ancestrales, a pesar de la aportación del budismo a partir del siglo II de nuestra era, y la multiplicación de las escuelas hasta la invasión mongólica [1]

[1] Véase la interesante obra de René Grousset *L'empire des steppes, Attila, Gengis-Khan, Tamerlan* (Payot, 2.ª ed. 1941).

de Gengis-Khan (1209-1227); a pesar del acuerdo que trataron de realizar entre las creencias antiguas y las creencias nuevas, como intentaron en el Japón (* 31), al lado del viejo sintoísmo, las formas nuevas del budismo, el amidismo propagado por el monje Hônen (1133-1212), fundador de la secta de la Tierra-pura y el Zen, de donde procede el código nipón del honor y de la abnegación; a pesar de la tentativa de las clases superiores, sobre todo desde el advenimiento de la República china (1912), para fundar un monoteísmo renovado de Mo-tseu, como un "puente hacia el cristianismo", la sabiduría china, al igual que el pensamiento indio, ha fracasado al final, falta de un principio trascendente de vida y de equilibrio racional, en el intento de constituir una doctrina de verdad que pudiese satisfacer al espíritu humano y abrirle una vía de desenvolvimiento indefinido. Mientras que el confucianismo, cada vez más extraño a las preocupaciones metafísicas, se encaminaba hacia ese conformismo estricto que tanto ha pesado sobre la China, hacía de la sabiduría interpretativa de la Historia un privilegio, reservado a la clase de los letrados esclavos del formalismo, y contaba únicamente con el artificio de los ritos para conducir las masas al bien sin consideración al individuo, mientras que las masas populares se separaban de las religiones antiguas, confucianismo, taoísmo, budismo, para adherirse a una especie de sincretismo, el *Ta-Kao*, la "gran religión", que une las tres, de donde sale el culto de los antepasados, la especulación china, a partir de Tchu Hi (1130-1210), se convertía en una especie de dualismo hilozoísta, fundado en la norma *(li)* y la materia *(K'i)*, de donde procede un evolucionismo mecanicista de circuito cerrado, con la única perspectiva del retorno eterno, y esta doctrina, que quedó hasta 1905 como positivismo del Estado—toda la espiritualidad del alma china y japonesa se refugió en el arte[1]—, hundió al mandarinato en el materialismo y la rutina, en los que el pensamiento de la China y del Extremo Oriente permaneció anquilosado hasta nuestros días, dejando al pueblo sin defensa y sin esperanza: presa fácil para el comunismo ruso que les amenaza de subversión total[2].

Así se explica la esterilidad de esta sabiduría, tan alta bajo ciertos aspectos, que no pudo asegurar durante siglos al Imperio chino la perennidad de su civilización sino deteniéndola en una fórmula estática; y produjo, como se ha dicho[1], "la más prodigiosa imitación de eternidad": pero, todo lo más, una imitación. No resulta vano, esperar, sin embargo, con el primer apóstol de las Indias, San Francisco Javier, y muchos más que le siguieron (* 32), que los auténticos tesoros de la China y de la India—si escapan a la rutina—enriquezcan un día el patrimonio del pensamiento humano, para desenvolver en él la ciencia del alma y la inteligencia de la vida, el sentido de la interioridad y de la espiritualidad, y para corregir los excesos a los que nos condujo un desenvolvimiento desproporcionado de las ciencias de la materia: pero no podrán hacerlo más que a condición de asimilarse primero la sustancia viva de la real eternidad, principio sólido y durable de todo el progreso humano.

[1] Lo atestigua la gran escuela budista de los santuarios rupestres de Yun-Kang y de Long-men, que se desarrolló en la China del Norte desde el siglo VI de nuestra era, bajo la dinastía tártara de los Wei, y que dio al siglo siguiente, en el Japón de la época Heian, las obras maestras de Horyûji, admirables por su impulso hacia el más allá y por su ardiente misticismo; lo atestiguan también el lirismo que florece en China bajo los T'ang, y la pintura de los grandes paisajistas de la época Song en los siglos XII y XIII, y de sus sucesores japoneses del siglo XV, en su esfuerzo por encontrar la última e invisible realidad que se oculta tras el velo de las apariencias de este "mundo de rosas" (R. Grousset: *Bilan*, página 144 y sgs.).

[2] Véase a este respecto el interesante testimonio publicado en *Masses ouvrières*, noviembre 1949, pág. 68.

5. *La religión de Israel.*—De otro valor, de un valor, a decir verdad, incomparable, es la religión de Israel. Nos muestra desde su origen, con el nombre de Iahvé (* 33), un Dios que se revela a Moisés, y por él al pueblo de Israel, como el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; un Dios que no puede definirse más que por estas palabras: "Yo soy el que soy"; cuyo ser implica la independencia, la constancia absoluta y la fidelidad; un Dios que, a la cabeza de todos los decálogos en que se encuentra formulada la ley moral natural fundada en el culto del Dios verdadero, se denomina un "Dios celoso"[2] (* 34), que cuenta por nadas[3] los dioses hechos por los hombres, obra de sus manos, que da razón de todos, dioses de Egipto, de Canaan, de Tiro, dioses poderosos de Nínive y de Babilonia; que requiere de su pueblo un culto exclusivo; que le exige ser santo como él, amar a su Dios de todo corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, y guardar sus mandamientos en su corazón[4] (* 35): Dios personal y único, Elohim, Dios universal por su nombre común, y Dios en toda su plenitud por su desinencia plural según el genio de la lengua hebrea. Este Dios es distinto de su obra, de la que es autor total, que hizo o creó sin tener necesidad de ayuda, con un poder solo igual a su sabiduría, su justicia y su bondad o su misericordia. Dios lo ordenó, y las cosas comenzaron a ser. Le bastó una simple palabra, una orden (amar), para que la luz se hiciese de la nada, y para que el orden perfecto y estable sucediese al desorden primordial,

[1] Gilbert Brangues: "Les fondements de la pensée chinoise" *(Vie intellectuelle* del 10 de marzo de 1936, pág. 299).

[2] *Exodo*, XX, 5; XXXIV, 14. *Deuteronomio*, V, 9.

[3] *Elilim*. Esta expresión de los Salmos (XCVI, 5) se encuentra ya en el Código sacerdotal del siglo V *(Levít.*, XXVI, 1), y en el primer Isaías, que remonta al siglo VIII (II, 8, 18-20. X, 10, etc.).

[4] *Ex.*, XX, 3-6; *Levít.*, XIX, 2; *Deut.*, VI, 5-6.

hasta la creación del hombre, de quien cuidó especialmente, incluso después de la desobediencia por la que la criatura pretendió igualar a su Creador: el hombre que termina la obra que Dios vio que era buena *(Gen.,* I, 1-31).

Nunca la razón humana llegó a tales alturas como en la revelación mosaica y en la ley en que se expresa, que somete al Creador Dios el hombre hecho a su imagen y semejanza y debe permitirle, si le obedece, ser elevado hasta él. Aunque la expresión estuviese afectada de algunas imperfecciones, estas eran enmendables y no tardaron en serlo por el trabajo de los profetas sobre los datos primitivos de la revelación, de suerte que en ninguna otra parte, ni en Babilonia, ni incluso en Persia, en la religión del Avesta, religión muy pura y muy alta, pero viciada por un dualismo irreductible, se encuentra un desenvolvimiento comparable al que se manifestó en Israel hasta la venida de Cristo, el Mesías anunciado, esperado y prometido, que realizó sus sublimes esperanzas, instauró el Reino de Dios y alcanzó la universalidad por la fuerza de la verdad.

Este pequeño pueblo, depositario de la verdad que, con y por el cristianismo, debía conquistar a la Humanidad y abrirse a ella, era, desde todos los puntos de vista puramente humanos, y sobre todo en la ciencia de las cosas y del pensamiento, muy inferior a los demás pueblos de la antigüedad, especialmente a los griegos; sin embargo, aun habiendo llegado a una alta noción de Dios los más grandes pensadores de entre los griegos, un Platón y un Aristóteles, por ejemplo, aprisionados entre los escollos del dualismo y del panteísmo, que separan a Dios del mundo o le confunden con él, no alcanzaron a elevarse hasta la noción de un Dios creador proclamado por los primeros versículos del *Génesis,* que hace depender totalmente el cosmos de Dios, confiriéndole una existencia distinta de su Causa (* 36): noción que estaba destinada a renovar enteramente nuestra visión del universo con nuestras concepciones de lo real y de lo inteligible, que debía operar en el mundo la mayor de las revoluciones conocidas. Pero la verdad fundamental que retenía al pueblo de Israel, se expresaba en él en una forma exclusivamente religiosa; y aunque tuviese en sí misma, según las promesas hechas a Abraham *(Gen.,* XII, 1-3), un alcance universal que presagiaba la catolicidad futura en naturaleza y en extensión, se aparecía más como un bien particular del pueblo elegido que como el bien común de todas las naciones y de todos los hombres. No entró en el patrimonio de la Humanidad más que con el cristianismo, al contacto del mundo greco-romano, que le dio su modo de expresión y permitió despejar sus fundamentos racionales: la encontraremos y tendremos que definirla y caracterizarla desde este punto de vista del desenvolvimiento humano.

Todo nos conduce, pues, a esta conclusión: de los griegos, y precisamente de la Grecia del siglo IV a. de J. C., se puede y se debe partir, si se quiere diseñar la historia del pensamiento humano, porque de los griegos datan la toma de conciencia del pensamiento mismo cara a su objeto, la búsqueda analítica de las razones de las cosas por los medios racionales de que dispone, el don de síntesis y el genio de universalidad; en suma, la creencia razonada en el orden y la búsqueda metódica de la sabiduría y de la verdad, en donde reside la esencia de la filosofía. Encontraremos ahí como fundamento las observaciones y las técnicas, las creencias y los mitos de los pueblos que prepararon su advenimiento; y se discernirán sin dificultad en el curso de su progreso las contribuciones de las doctrinas extrañas, la aportación más importante y decisiva de la tradición judeo-cristiana. Pero todo lo que precedió a los griegos del siglo VI es, en este dominio, del ámbito de la prehistoria: la historia del pensamiento humano, que se confunde con la historia del pensamiento occidental, comienza por ellos y con ellos.

BIBLIOGRAFIA

PENSAMIENTO PRIMITIVO Y PREHISTORIA

Véanse, entre otras, a este respecto, las obras de E. B. Taylor, James Frazer, Lévy-Bruhl; *Etude comparée des religions,* de Pinard de la Boullaye (1925); *l'origine et évolution de la religion,* de W. Schmidt (trad. franc. Grasset, 1931); los trabajos de Le Roy (1905, 1909) y de Trilles (1933) sobre la religión de los primitivos y de los pigmeos; el libro de Olivier Leroy sobre *La raison primitive* (Geuthner); los capítulos consagrados a los primitivos en la *Histoire générale des religions,* de Gorce y Mortier (Quillet, t. I, 1948; t. V, 1951). En lo que concierne a la prehistoria, véanse las obras de Marcellin Boule, Déchelette, G. Goury, Vayson de Pradenne, los trabajos del abate Breuil, la revista *Antropologie,* el *Manuel de Préhistoire générale,* de Raymond Furon (Payot, 1939), la *Préhistoire,* de Varagnac (Plon, 1954).

RELIGIONES SUMERIA, HITITA, ASIRIO-BABILONICA

Además de los estudios de G. Contenau, L. Delaporte, A. Vincent, J. Langdon en Quillet, t. I, se podrá consultar, en el suplemento en curso de publicación del *Dictionnaire de la Bible* (Letouzey, 1932-47) los artículos de J. Plessis sobre Babilonia y la Biblia, de Dhorme sobre Elam, de Delaporte sobre los hititas, de De Vaux sobre Israel; y en la *Encyclopaedia Britannica* (col. 1947), el artículo Babilonia, con bibliografía. Con respecto a los recientes descubrimientos arqueológicos, véase G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale,* tomo IV, Picard, 1947. Sobre las religiones de Babilonia y de Asiria, E. Dhorme; sobre las religiones de los hititas y de los hurritas, de los fenicios y de los sirios, R. Dussaud, col. Mana, P. U. F., 1945.

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Para todo este capítulo, se consultará con fruto el excelente *Manuel d'histoire des religions,* de Chantepie de la Saussaye (trad. franc., 4.ª ed., Colin, 1925), así como los volúmenes publicados en la colección *Histoire générale des reli-*

gions, bajo la dirección del P. Gorce y de R. Mortier, en Quillet, 1.946 y sgs.: la colección *Mana*, "Introduction à l'histoire de religions", en las P. U. F.; la *Histoire des religions*, de M. Brillant y R. Aigrain, Bloud, 1953 y los diccionarios y repertorios generales señalados al final de la Introducción. Ahí se encontrarán todas las indicaciones bibliográficas esenciales.

EL ANTIGUO EGIPTO

Véase J. H. Breasted, *Histoire de l'Egypte*, trad. franc. Bruselas, 1926. H. R. Hall, *The ancient history of the Near East*, 4.ª ed. Londres, 1919. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, II, 1, Stuttgart-Berlín, 1928. Al. Moret, *Histoire ancienne* (en la *Histoire générale* de Glotz), 1.ª parte *Histoire de l'Orient* (t. I. Phéhistoire. T. II. Les IIe et Ier millénaires, con paginación única. P. U. F., 1941 y 1936), bibliografía e índice. Et. Drioton y J. Vandier, *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, II *L'Egypte* (col. Clio), 3.ª edición, 1951. Cf. los artículos Egypte de la *Encyclopaedia Britannica* (1947); Egypte (Speleers), Hyksos (van de Walle), Hittites (Delaporte), en el suplemento del *Dictionnaire de la Bible*, en Letouzey, 1934; así como los recientes estudios de Samuel A. B. Mercer (Londres, 1949). J. Sainte-Fare Garnot (P. V. F., 1952; bibl. analítica), C. Desroches-Noblecourt (Quillet, t. I), sobre las religiones del antiguo Egipto; y el de F. Daumas sobre "Amour de la vie et sens du divin dans l'Egypte ancienne" *(Etudes carmélitaines*, 1952). Se encontrará en la nota (* 16), en el apéndice la lista de los principales textos y trabajos relativos al hermetismo.

EL ANTIGUO IRAN, EL ZEND-AVESTA Y ZOROASTRO

Sobre la cuestión muy oscura y muy controvertida de la composición del Avesta (redactado en el siglo III de nuestra era), de sus orígenes y de su fecha, cf. un estudio de Antoine Meillet en la *Bibliotèque du Musée Guimet*, t. XLIV (1925), así como las ediciones de Max Muller y Darmesteter; los estudios de A. W. Jackson (1919), Bartholomae (1929), Carnoy (1954), sobre Zoroastro; del P. Lagrange sobre el Irán, en el *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*; la *Histoire de l'Orient*, de Moret, pág. 707 y sgs.; *L'Iran antique* (Elam et Perse), de Cl. Huart y L. Delaporte, en Albin Michel; *La religion iranienne*, de Masson-Oursei (Quillet, 1938); *Zoroastre*, estudio crítico con una traducción comentada de los Gâthâs, por J. Duchesne-Guillemin (Maisonneuve, 1948); *L'âme de l'Iran*, compilación publicada en las ediciones Albin Michel, bajo la dirección de R. Grousset, Louis Massignon y H. Massé. Se encontrará en las notas (* 18) (* 19), en el apéndice, la indicación de los principales trabajos concernientes a la religión de los Magos y al maniqueísmo. En fin, estudiaremos en su lugar la influencia ejercida por el dualismo, el gnosticismo y la teosofía de los persas y de los maniqueos durante la Edad Media y la época moderna. Contentémonos con señalar aquí los trabajos de E. M. Butler, que diseñó la Historia a través de las edades que él denomina *The myth of the Magus*, Cambridge, 1948; de Festugière, que expone *(Hermès*, t. I, 37 y sgs. y ap. II, versión copta de la Confesión), la leyenda de Cipriano el Mago vuelto cristiano, luego obispo de Cartago, el prototipo del Fausto de Goethe; de Ch. Autran sobre *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Christianisme*, Payot, 1936; de H.-Ch. Puech sobre el *Mandéisme et le Manichéisme*, en la *Histoire générale des religions*, t. II, Quillet, 1945; la publicación de los *Képhalaia* o *Chapitres de Manès* (215-276), por Monceaux, según los *Capitula*, de Faustus de Milève (1924), por Kohlhammer en el texto copto (Stuttgart, 1934-1940); el estudio de Déodat Roché sobre el *Catharisme*, Toulouse, 1947; en fin, el libro de Henry Corbin (Teherán, 1946) sobre los *Motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, representante eminente, en el siglo XII, de la tradición irania que se prepetuó hasta nuestros días y que recogió Nietzsche.

RELIGIONES Y FILOSOFIAS DE LA INDIA

Además de los trabajos relativos a la más antigua civilización de la India (J. Marshall: *Mohenjo Daro and the Indus civilisation*, Londres, 1931, Reverendo H. Heras, S. J.: *Studies in proto-indo-mediterranean culture*, Bombay, 1953), señalemos más particularmente con respecto a este capítulo: A. Barth: *Les religions de l'Inde* (1879, reed. 1914. Capital). Hopkins: *Religions of India* (1896). H. Oldenberg: *La religión du Veda, le Bouddha* (trad. franc. Alcan, 1903). A Schweitzer: *Les grands penseurs de l'Inde* (Payot). P. Masson-Oursel: *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne* (1923); *Les philosophies en Orient* (supl. de Em. Bréhier, 1941); *Les religions de l'Inde* (Quillet., t. III, 1947); *L'Inde antique et la civilisation indienne* (ed. Albin Michel, 1951). René Grousset: *Sur les traces du Bouddha* (Plon); *Les philosophies indiennes* (dos vols. Desclée, 1931); *Bilan de l'histoire* (Plon, 1946). R. P. Väth: *Histoire de l'Inde et de sa culture* (Payot, 1937). Emilio Ribas: *Buda*. Jean Herbert: *La spiritualité hindoue* (Albin Michel, 1948); *Agni* y *Nârada* (Ed. Derain, Lyon, 1949). A. Foucher: *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* (Payot, 1949). Véanse también los libros de la Vallée Poussin (1925-1930), del Padre Mainage (1930), de Przyluski (1932) sobre el budismo; de J. Auboyer sobre el *Hindouïsme* (1948) y sobre *Religions de l'Indochine et de l'Insulinde* (Quillet, IV, 1949); d'Amanda Coomaraswany sobre *Hindouïsme et Bouddhisme* (Gallimard). La colección de los *Upanishads* publicada en Maisonneuve bajo la dirección de L. Renou, de la que se consultará con fruto el *Manuel d'Indologie, sanskrit et culture* (dos vols. Payot, 1949-50) y el libro sobre *La Civilisation de l'Inde ancienne* (Flammarion, 1950). Los textos de la colección Emile Senart en Belles Lettres; la *Bhagavad-Gita*, de Shri Aurobindo, en Albin Michel (cf. la traducción de Sylvain Lévy, 1938); la *Parole de Bouddha*, de Nyanatiloka (Maisonneuve, 1948), manual de la sabiduría budista primitiva, según el canon pali del "Pequeño vehículo" (Hînayâna), que se propagó del Océano Indico a Camboya, y el *Yoga thibétain*, de W. Evans-Wentz, compilación del siglo XII, que presenta el "Gran vehículo" (Malâyâna, reinante en China y en Japón; así como las obras señaladas en la nota (* 26), en el apéndice, sobre el indoísmo actual; Olivier Lacombe: *L'Absolu selon le Vedânta* (Anales del Museo Guimet 1939); A. Chevrillon: *Sanctuaires et paysages d'Asie* (1905).

LA CHINA Y EL EXTREMO ORIENTE. ISRAEL

René Grousset: *Histoire de l'Extrème Orient* (dos vols. Geuthner, 1929); *Histoire de la Chine* (Fayard, 1942). P. Masson-Oursel: *La Chine* (Quillet, IV). Marcel Granet: *La civilisation chinoise* (Evolution de la Humanité, Albin Michel, 1948); *La religion des chinois* (P. U. F., 1951). Henri Maspero: *Mélanges posthumes*. I. *Les religions chinoises*. II. *Le taoïsme*. III. *Etudes historiques sur la Chine* (Guimet, 1950). R. des Rotours (1954). Sobre Confucio, cuya biografía conocemos tan solo por la compilación de Seu-ma Ts'ien, posterior en cuatro siglos (Memorias históricas, o *Che-Ki*, cap. XLVII), véase A. Rygaloff, *Confucius* (P. U. F., 1946). *La Sagesse de Confucius*, de Lin-yu Tang (Attinger, 1949). Y, en la colección "Les Humanités d'Extreme Orient" (Editorial Cathasia, Leiden y París, Les Belles-Lettres): *Les Quatre livres* (la Grande Etude, l'Invariable Milieu, Entretiens de Confucius et de ses disciples, Oeuvres de Mengtzeu), que forman la base de la enseñanza en China, con los *cinco Kings*, Anales y Memorias, texto y traducción de S. Couvreur (1949). *Recherches sur les superstitions chinoises*, por León Doré, en 14 tomos. *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, por H. Bernard-Maître, S. J. (1949). Podrá consultarse igualmente el *Cursus litteraturae sinicae*, publicado por

los jesuitas de Nankin (Chang-Haï, 1879-1882), la colección de los *Textes philosophiques*, publicada por el P. León Wieger (1906), su obra sobre *Les Pères taoïstes* (Cathasia, 1950) y *Les vies chinoises de Bouddha* (Cathasia, 1951).—Sobre la civilización y las costumbres de los pueblos de Extremo Oriente, véanse las obras de H. G. Creel, Richard Wilhelm, Arthur H. Smith, W. E. Soothill, publicadas en Payot, de R. Porak en Flammarion; sobre el Japón, L. Buhot (Quillet, IV. 1949), Lafcadio Hearn, W. G. Aston, Michel Prevon, P. Louis Rivière, B. H. Chamberlain, Robert Guillain, Hauchecorne (1954); la nota del P. Teilhard de Chardin (1947) sobre "*L'apport spirituel de l'Extrême-Orient*". La colección árabe (Belles Lettres, 1948) publicó un curiosísimo MS antiguo, *Relation de la Chine et de l'Inde*, ya conocido en 1718 del abate Renaudot, y editado por J. Sauvaget.

Sobre Israel limitémonos a señalar aquí las obras de E. Renán (1887-93). A. Loisy (1908), del P. Lagrange (1905 y sgs.), de A. Lods (1930), Ch. F. Jean (1936 y sgs.), J. Bonsirven (1937), W. F. Albright (1946), A. Ricciotti (traducción franc. 1947), el estudio de A. Barron (Quillet, t. I, 1948), así como los dos artículos del *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, de L. Pirot (Letouzey, 1949), "Israel", por R. de Vaux; "Judaïsme palestinien au temps de J.-C.", por J. Bonsirven, con una abundante bibliografía; las recensiones de la *Revue biblique* (Gabalda), y dos excelentes capítulos de G. Pouget en su gran libro sobre *L'Eglise catholique* (B. N. 8.º H. 8443).

LIBRO I

EL PENSAMIENTO ANTIGUO

CAPITULO I

LA FILOSOFIA EN GRECIA ANTES DE SOCRATES

1. Lo que debemos a los griegos.—2. Las condiciones y las circunstancias del milagro griego.—3. Los primeros filósofos de Grecia: físicos y fisiólogos de Jonia. Tales, Anaximandro, Anaxímenes.—4. Orfismo y pitagorismo. Teólogos y matemáticos. Pitágoras: la leyenda y la historia. Los preceptos pitagóricos. El descubrimiento del número por Pitágoras.—5. La doctrina de Heráclito y el descubrimiento del movimiento. La armonía de los contrarios y el Logos. 6. Los eléatas y la doctrina del ser como objeto del pensamiento. Jenófanes. Parménides. Meliso. Las aporías de Zenón de Elea sobre el movimiento. El nacimiento de la metafísica.—7. El atomismo. El impulso del pensamiento científico en Grecia con Hipócrates, Leucipo y Demócrito. Tentativa de explicación mecanicista del universo. Azar y necesidad.—8. Doctrinas pluralistas eclécticas: Empédocles de Agrigento y Anaxágoras de Clazómenas. A la búsqueda de las causas. El Nus ordenador.—9. La sofística. Protágoras y Gorgias. Su papel en el desenvolvimiento de la lengua y del pensamiento griegos. La especulación griega aboca a un callejón sin salida.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Lo que debemos a los griegos.

Si nos es dado decir, en rigor de verdad, con Summer Maine[1], que "este pequeño pueblo creó el principio del progreso y que, con excepción de las ciegas fuerzas de la Naturaleza, nada se mueve en este universo que no sea griego en su origen"; si añadimos a esto que los griegos son un pueblo de artistas y de filósofos, y que la vida helénica está toda ella dominada por el pensamiento, por un pensamiento prendado de la medida, de la precisión, del orden y de la armonía, pero sensible también, hasta la angustia, al devenir y al acontecer universal de las cosas, entonces captaremos de un golpe la importancia y el interés que puede presentar el estudio del pensamiento griego.

Sin embargo, se nos impone una advertencia desde el principio. Se puede afirmar—y lo demostraremos con pruebas en su apoyo—que, en el universo *intelectual*, lo debemos todo a los griegos. Pero otra cosa muy distinta acontece en nuestro universo *espiritual*. Porque somos deudores al pueblo judío y a la tradición judeo-cristiana de la mayor parte de nuestras ideas morales y religiosas, y estas ideas tuvieron sobre nuestro pensamiento e incluso sobre nuestra inteligencia una influencia que no tardó en hacerse preponderante. Del judeo-cristianismo nos

[1] Lectura del 22 de mayo de 1875, citada por Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, t. I, pág. 1.

vienen como veremos, las dos ideas que podemos llamar decisivas, porque nos proporcionan la clave de lo real: 1.°, la idea de la *creatio ex nihilo*, o de la dependencia absoluta del mundo con respecto a lo Incondicionado que lo condiciona todo, idea completamente extraña al pensamiento griego, que está dominado por la idea de la eternidad del mundo o de sus evoluciones periódicas, en suma de una eternidad en la estabilidad o en el cambio, que se monta cara al orden o al ordenador, que no depende de él y que le resiste; 2.°, la idea de la *personalidad*, en el hombre y en Dios, dos nociones que se encuentran estrechamente ligadas entre sí y ligadas a la primera idea, porque quien dice personalidad dice poder creador de la Voluntad, y los griegos, que reducen el ser espiritual a la inteligencia, y la libertad del hombre a los cuadros de la Naturaleza o de la ciudad, ignoran la segunda tanto como desconocen la primera.

Hecha esta reserva, de no pequeña importancia, se nos aparecen los griegos como dotando a la inteligencia humana de tres inapreciables tesoros.

En primer lugar, fueron los creadores de la *ciencia:* de las ciencias abstractas, lógica y matemáticas, en su forma definitiva, y, en menor grado, de la medicina, de las ciencias de la Naturaleza. Sobre todo, dieron a la ciencia su instrumento analítico, sustituyendo simples fórmulas de agrimensores y una astronomía completamente empírica y mezclada de astrología, por un método teórico de tratar los números y las figuras, por el empleo de la deducción que relaciona rigurosamente lo dado con principios de los que es su consecuencia. Y el prodigioso vuelo del pensamiento griego, antes de que Sócrates lo hubiese disciplinado dándole un eje fijo, puso al día y formuló todas las grandes teorías científicas entre las que no cesó de oscilar después el pensamiento de la Humanidad; todas, digo, con la excepción de una sola: porque la ley de la entropía o de la degradación de la energía, que nos indica el origen y el fin del universo, mostrándonos el sentido de su evolución, no podría ser concebida de no haber roto la idea judeocristiana de creación el sistema cerrado en el que los griegos encerraban el mundo. Así, el pensamiento helénico, al mismo tiempo que nos indicaba las vías de acceso al dominio de lo cognoscible, trazaba sus límites, colocándonos en el umbral del misterio, sobre el cual no temía lanzar audaces miradas.

Por otra parte, buscando, después de Platón, el principio explicativo de las apariencias y la realidad misma de las cosas en la *idea* o la *forma* sustraída al devenir, en la esencia necesaria e inmutable aprehendida por el espíritu, que es por la que y en vista de la cual todo se produce y todo existe, y que nos entrega todo a la vez, en conjunto y por cada cosa, su ser y su inteligibilidad, puede decirse, con Bergson, que los griegos, y específicamente Aristóteles, constituyeron una metafísica que es "la metafísica natural de la inteligencia humana"[1]: una metafísica que podrá y que deberá, sin duda, suavizarse y consolidarse con la introducción de las nociones de duración y de contingencia, única garantía de la individualidad y de la personalidad, y por la referencia al Dios que ve las Ideas y las proyecta en el ser; pero que es, sin embargo, metafísica esencial y congénita hasta el punto de que aun hoy, como siempre, filosofar es platonizar, esto es, buscar, tras el mundo de las apariencias sensibles, la invisible realidad que percibe "el ojo del espíritu", y que las sostiene.

En fin, creadores de la gramática y de la lógica, de la física y de la metafísica, de la ciencia y de la filosofía, en posesión, a partir del siglo v, de una lengua cuya flexibilidad, precisión y transparencia hacían de ella un maravilloso instrumento de análisis, los griegos crearon un *lenguaje* o sistema de signos, que es el nuestro, en el cual se vertieron nuestras concepciones científicas y jurídicas y nuestras creencias religiosas; lenguaje tan estrechamente enlazado a un cierto período de pensamiento y a una cierta consideración de las cosas, que su uso lleva consigo como una "naturaleza intelectual" que se convirtió en nuestra segunda naturaleza: tales son, entre otros muchos, y para tener en cuenta solo los más esenciales, los términos ἄπειρον (infinito), γένεσις (devenir), τύχη (suerte), ἀνάγκη (necesidad), οὐσία (ser sustancial), ἀρχή (principio), λόγος (razón o verbo), φύσις (fuerza de producción y naturaleza), τέλος (fin), νόμος (ley), κόσμος (orden inteligible), εἶδος (idea o forma), νοῦς (espíritu), y los conceptos aristotélicos de género y de especie, de materia y de forma, de potencia y de acto, de δύναμις y de ἐνέργεια, por los que explican el movimiento y, como consecuencia, la Naturaleza, que reside en el movimiento[2].

Con todos estos títulos somos, pues, los hijos intelectuales de Grecia, aunque seamos también los hijos espirituales del cristianismo[3]. Y como

[1] En su hermosa "Notice sur la vie et les oeuvres de Ravaisson" (1904, reeditada en *La Pensée et le Mouvant)*, Bergson precisa esta consideración de *L'évolution créatrice*, señalando, siguiendo a Ravaisson, lo que fue el alma del aristotelismo: "Tal fue—añade—la doctrina de Aristóteles. Tal es la disciplina intelectual de la que nos dio la regla y el ejemplo. En este sentido, Aristóteles es el fundador de la metafísica y el iniciador de un cierto método de pensamiento, que es la filosofía misma." (Véase el volumen dedicado a Bergson en la Biblioteca de Premios Nobel, de Aguilar.)

[2] Cf. Antoine Meillet: *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 3.ª edición, Hachette, 1930. Em. Boisacq: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*. Heidelberg y París, 3.ª ed., 1938. Sería particularmente interesante estudiar por medio de la lingüística la evolución de términos como *nomos*, *logos*, *eidos*, a los que los griegos dieron un valor incomparable como medida del derecho de lo inteligible, de las formas a la vez ideales y reales, y que tuvieron y continúan teniendo lugar preponderante en nuestro mundo de los valores.

[3] En una alocución del 21 de abril de 1948, el Papa Pío XII dijo muy acertadamente que "el Occidente debe su cultura natural al helenismo, como debe su cultura espiritual al cristianismo. Y como este perfecciona todas las culturas según

todo, finalmente, tanto lo espiritual como incluso lo inefable, cae bajo el control de la inteligencia, aun cuando la inteligencia, en un acto supremo, abdica ante lo que la sobrepasa, las formas de pensamiento que hemos heredado de los griegos cubren todo el campo de lo inteligible y del espíritu, y todavía con razones y términos tomados a los griegos las sobrepasamos allí donde no alcanzan éxito.

2. Las condiciones y las circunstancias del "milagro griego".

De este sorprendente éxito, de este "milagro griego", no sabríamos, como de ningún milagro, dar entera razón por las condiciones naturales de su eclosión. Sin embargo, el historiador tiene el deber de estudiar estas condiciones naturales para tratar de ver en qué sentido y de qué manera lo prepararon y lo hicieron surgir (* 37).

Pequeña península montañosa, con un desarrollo prodigioso de sus costas y un cinturón de islas, situada en el corazón del Mediterráneo oriental, entre Asia, Europa y Africa del Norte, Grecia debe, sin duda, por una parte, a estas circunstancias geográficas, su individualidad propia y la originalidad de una cultura diversificada como los cantones en que se divide. La pobreza fue su salvaguardia y su aguijón, y no sin razón Platón, en su *Banquete* (203 b), asocia la Penuria (Penia) a la Ingeniosidad (Poros), hijo de la Sabiduría (Métis), para hacer nacer de su unión el Amor (Eros), prendado de la belleza y, por consiguiente, filósofo. Igualmente, a esta situación geográfica debe Grecia ese su abrirse a las civilizaciones del Oriente, Egipto, Babilonia, Fenicia y Creta sobre todo, donde se desarrolló desde el tercer milenio una prodigiosa civilización prehelénica, de la que recibió, en la época micénica o egea, durante la segunda mitad del segundo milenio, su cultura, hija de la unión de estas dos razas, una muy vieja, otra muy joven, sin que hubiese tenido que pagarla al precio de su independencia.

Las colonias, que los griegos fundaron en buena hora y en todas las épocas, del literal asiático del mar Egeo, del Helesponto y de la Propóntide, a Sicilia, a la Italia meridional o Magna Grecia, y al Mediterráneo occidental hasta Marsella, hasta España incluso, ejercieron sobre el desenvolvimiento de su vida intelectual una acción preponderante; constituyeron, como se ha dicho, "el gran campo de experiencias del genio helénico", y contribuyeron, desde el principio del siglo VIII, por la fundación de Sínope, de Trebisonda, de Siracusa, a ampliar singularmente su horizonte.

Grecia debió así, a su posición privilegiada, ser la iniciadora en

el sentido del verdadero humanismo, puede decirse que es en esta cultura, que tiene por raíz el helenismo, donde vino a injertarse la religión cristiana" *(Documentation catholique*, 20 de junio de 1948).

Europa del pensamiento oriental y la propagadora de las revelaciones de los sabios del Oriente, que gozaron en su suelo, hasta la época alejandrina, de un prestigio mayor todavía que el de Sócrates. Es precisamente la costa occidental del Asia Menor, la región de Mileto, de Efesos, de Halicarnaso, con las islas adyacentes, pobladas desde el siglo XI por colonos griegos, eolios, jonios y dorios, la verdadera cuna de la cultura helénica. La poesía homérica nació en este medio. El pensamiento filosófico corrió parejo con Ferecides de Siros, el maestro de Pitágoras, el primer sabio que enseñó la inmortalidad del alma, y con los jonios, que fueron, por la diversidad de sus aptitudes, los iniciadores del pensamiento griego en todos los dominios y los dispensadores de esa luz de la que Heródoto nos dijo (I, 142) que estaban ávidos en la elección y el establecimiento de sus ciudades: esta luz antigua, con la que los antiguos ensalzaban la pureza divina, φάος ἁγνόν.

Grecia debió también a las cualidades propias de su raza (* 38) ser la creadora del pensamiento europeo clásico. La raza helena, salida probablemente de la fusión de los pueblos egeos (minoanos y micénicos) con los invasores aqueos venidos de la Europa central a fines de la Edad del bronce, es, entre todos los pueblos indoeuropeos, una raza maravillosamente dotada: curiosa [1], inteligente, intuitiva y artista, sensible, por encima de todo, a la invisible realidad de las formas inteligibles, en la Naturaleza, en el arte, en las costumbres y en las leyes. Recordamos la frase significativa del sacerdote egipcio a Solón, que refiere Platón en el *Timeo:* "Vosotros, griegos, sois siempre niños: permanecéis siempre jóvenes por vuestras almas" [2]. Esta juventud perpetua del alma se encuentra en ellos por todas partes: en sus aptitudes, donde produce la diversidad, lo mismo que en sus obras, a las que asegura la frescura y la novedad; en su don de especulación pura y desinteresada, por nada, por placer, πρὸς χάριν, como en la agudeza de su observación y de su golpe de vista, que aprehende y expresa mejor todavía que nuestras invenciones modernas el movimiento de los caballos y de los gestos del hombre; en la manera cómo saben extraer naturalmente de lo sensible lo inteligible, de lo accidental y cambiante lo permanente y lo esencial, de las técnicas particulares las reglas generales que las ordenan, de la práctica la teoría que la explica y la justifica; en

[1] Denotan esta curiosidad de espíritu, como observa justamente Burnet *(L'aurore*, pág. 28), las expresiones ἱστορίη, φιλοσοφεῖν, θεωρίη, aplicadas a Solón por Heródoto (I, 30).

[2] *Tim.*, 22 b. Tal es la afirmación del sacerdote egipcio al hablar de la antigüedad de Atenas, que recibió hace nueve mil años, dice a Solón, vuestra simiente de Gaia y de Hefesto (los padres de Erictonio. Eurípides, *Ion.*, 267), y las leyes reveladas por la diosa, después que probó su valor luchando contra el poder insolente y desmesurado de la Atlántida (ὕβρει πορευομένην, 24 e), que amenazaba invadir toda Europa y Asia. Cf. Léo Frobenius: *Mythologie de l'Atlantide*, Payot, 1949.

fin, en su sorprendente virtuosidad dialéctica, que fue, a decir verdad, su gran tentación y el peligro al que sucumbieron más tarde, pero que, aliada al sentido de la *medida*, de la *belleza* y de la *verdad*, con lo que trata Platón en el *Filebo* de circunscribir el Bien, produjo las más raras obras maestras de la inteligencia humana. Los griegos parecen mofarse de la Naturaleza entera con soberano desenfado. En ellos, el pensamiento se libera de todas las estrecheces y las pliega al espíritu: rasgo significativo de su iniciativa y de su independencia[1]; los artistas griegos son los primeros en emancipar la representación humana de la ley de frontalidad—o del plano central, que separa invariablemente el cuerpo en dos mitades simétricas—, que había anquilosado el arte durante treinta siglos. Pero, en sus juegos más fantásticos, los griegos manifiestan siempre esa sobriedad, ese sentido de la medida y de la armonía, ese amor por lo definido, τέλειος, que es para ellos sinónimo de lo *perfecto*, y que nos entrega la esencia misma de las cosas. El cristianismo, en cambio, identificará lo perfecto con lo *infinito*, pero con la infinito de *cualidad*, en tanto que los griegos consideran que lo infinito pertenece al orden de la cantidad y que no existe más que en potencia, significando lo ilimitado, lo inacabado, en suma, la imperfección radical (* 39). Al revelarnos lo infinito de perfección, que sobrepasa infinitamente los conceptos de nuestra inteligencia, el cristianismo tenía que lanzar al espíritu humano por una vía que no termina sino en Dios: tal es el sentido del arco ojival de nuestras catedrales, símbolo óptico de lo infinito, y símbolo espiritual del impulso del alma hacia lo alto, comparado con las líneas horizontales, detenidas, definidas, de los templos en que el artista griego hizo sensible su concepción del universo y de los dioses.

Sin embargo, no debemos creer que la mirada de los griegos quedase limitada por los horizontes terrestres. El sentimiento religioso, el sentimiento del misterio de las cosas y de lo infinito incluso—el entusiasmo dionisíaco, como ha visto Nietzsche[2], al lado de la serenidad apolínea—, tenía una singular fuerza en este pueblo al que dominaban el terror de los poderes inexorables, de la Moira, de la Ananké, del Destino, y la angustia del alma en presencia del cambio universal: porque, parecidas a las generaciones de hojas son también las generaciones de hombres, escribe el viejo poeta (*Ilíada*, VI, 146). Y Píndaro: "¡Seres efímeros! ¿Qué es cada uno de vosotros? El hombre es el ensueño de una sombra, σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος. Pero si los dioses dirigen sobre él un rayo, queda rodeado de un brillante resplandor y su existencia es dulce" (3.ª *Pítica*, 95). Este sentimiento, mucho más que el sentimiento moral, fue entre los griegos la fuente de la vida religiosa; inspira su poder de creación mitológica, sus cosmogonías, que son todas ellas teogonías que explican el origen del mundo por el origen y las generaciones de los dioses, su culto, en fin, que está estrechamente ligado a los mitos, porque aquí como en todas partes el hombre comenzó por representar su pensamiento en el gesto y en el rito antes de formularlo en representaciones míticas, luego abstractas: este culto se desenvolvió y se expresó, con las creencias y los mitos, en la vida pública, doméstica y social, en las operaciones mágicas, purificaciones, imprecaciones, ordalías, en uso para conjurar los poderes maléficos, en los juegos y las fiestas que tenían tanto arraigo en Grecia, en torno a los santuarios de Delfos, Eleusis, que se convirtieron en los centros y hogares de la civilización helénica.

Esta corriente religiosa se mantuvo siempre en Grecia, reforzada por la influencia profunda que ejercieron los misterios eleusinos y órficos y las especulaciones de los más grandes de sus pensadores. Pero pronto se liberaron el pensamiento y la civilización griega de los mitos y de la influencia de los sacerdotes: la ley religiosa tendió a confundirse con la ley de la ciudad, y la moral con la política, hasta el punto de que el ateniense es, por excelencia, el "animal político" de que habla Aristóteles, no reteniendo los sabios de la inspiración religiosa del pueblo más que el esfuerzo para liberarse del Destino y para descubrir, tras el devenir, el orden inmutable, el orden *natural* y *divino*, que lo soporta y que debe permitir al hombre sustraerse a él por la inteligencia, a fin de hacerse de algún modo semejante a Dios sin olvidar, sin embargo, la condición humana: este orden que, en las cosas divinas y humanas, forma unidad con la medida y la justicia (* 40) y regula enteramente el cosmos (* 41).

[1] Hecho notar por H. Lechat, en un artículo de la *Revue des Universités du Midi*, 1895. Véase del mismo, *La sculpture grecque*, Payot, 1922; *Phidias et la sculpture grecque au Ve siecle*, 2.ª ed., de Boccard, 1925. Y las grandes obras de M. Collignon (1907) y de Ch. Picard (1923-26, 1935) sobre *L'histoire de la sculpture antique*, así como *L'histoire de l'art dans l'antiquité*, de Perrot et Chipiez, en Hachette, y, para el aspecto religioso de la cuestión, los *Prolegomena to the study of greek religion*, de J. E. Harrison, 3.ª ed., Cambridge, 1922, y *Greek Piety*, de M. P. Nilson, trad. del sueco por H. J. Rose, Oxford, 1948.

[2] *El origen de la tragedia*, o *Helenismo y pesimismo* (trad. Marnold et Morland, Mercure de France, 1901). Cf. P. M. Schuhl: *Formation de la pensée grecque*, introducción, con las referencias.

3. Los primeros filósofos de Grecia: físicos y fisiólogos de Jonia, Tales, Anaximandro, Anaxímenes.

La especulación griega respondió en seguida al entrecruzamiento de las influencias provenientes de Caldea y de Egipto, en Mileto, en país jonio, despojando de su envoltura mítica los datos legendarios y los símbolos, traduciendo las reglas prácticas o mágicas en términos racionales y elevándose, por primera vez, a consideraciones teóricas. La primera cuestión que se planteó a los griegos fue la de la *materia*, que los egipcios, al decir de Diógenes Laercio (I, 10), miraban ya como el

principio de las cosas. La contemplación de los ciclos naturales, de los meteoros, de la circulación de los elementos y de sus transformaciones incesantes, llevó a los griegos a esta doble convicción: que la materia está constituida por un pequeño número de elementos diversamente asociados, y que estos elementos son indestructibles. Así, desde un principio, se manifiestan en ellos el gusto por el análisis y la búsqueda de la estabilidad que caracterizan todo el pensamiento griego.

Cario de nacimiento, griego y fenicio de raza, al parecer, perteneciente a una familia noble que dio a su ciudad una dinastía de reyes-sacerdotes, Tales de Mileto (hacia 640-546), uno de los siete sabios de Grecia, fue comerciante, hombre de Estado, ingeniero, matemático y astrónomo. No dejó nada escrito y todo lo que sabemos de él remonta a Aristóteles y a sus discípulos. La tradición le representa como el primero que se entregó a la investigación desinteresada y mostró las aplicaciones de ella, que supo, por la consideración de los triángulos semejantes, calcular la distancia de los navíos en la mar y la altura de un monumento, y prever el tiempo con la ayuda de las observaciones astronómicas y meteorológicas. Aunque la leyenda nos lo presenta cayendo en un pozo cuando se paseaba puestos los ojos en el cielo *(Teeteto*, 174 a), parece haber sido no solo un genio especulativo, sino también práctico, y sabemos por Platón *(Rep.*, 600 a) que se le atribuían, al igual que al sabio escita Anacarsis, muchas invenciones ingeniosas en las artes y en los restantes dominios de la actividad humana [1]. Por otra parte, Eudemo le atribuye el descubrimiento de la no-uniformidad de la circulación anual del sol, y de la desigualdad de las cuatro estaciones astronómicas. Conoció seguramente Egipto que, a partir del siglo VII, la dinastía saíta había abierto a los comerciantes y a los colonos de Grecia y de donde, al decir de Heródoto y de Proclo, importó la geometría; conoció también Babilonia, donde aprendió la ley del retorno periódico de los eclipses: lo que le permitió predecir el eclipse total de sol del 28 de mayo de 585 (* 42), según el modo de cálculo caldeo del *exeligme* o ciclo de las 223 lunas (saros), que reduce los eclipses de sol y de luna al mismo orden y aproximadamente a las mismas fechas. Probablemente tomó Tales su doctrina del agua, concebida como el elemento primordial de las cosas, a los caldeo-asirios, y a su mito de la creación del mundo y del diluvio, combinado con las imágenes egipcias del cielo formado con las aguas de lo alto. Pero, a diferencia de los egipcios y de los caldeos, lo que le interesa en estos datos cosmogónicos, que, por otra parte, gozaron durante dos milenios de un crédito prodigioso, no es la representación del universo líquido con una gruesa pompa de aire cuya parte cóncava sería nuestro cielo, y sobre la que flotaría la tierra como un disco plano: para el hombre

[1] Cf. J. Bidez: *Les premiers philosophes grecs techniciens et expérimentateurs* (Le Flambeau, 1921).

ávido, como Tales, en cuanto a "saber" el origen y las razones de las cosas, lo que importa y retiene su atención es una cierta manera de describir y de explicar la génesis y la organización del mundo, según leyes inmutables "de la naturaleza de la materia" [1], que expresan una cierta relación de dependencia entre cantidades determinadas; es también una cierta manera abstracta de considerar las líneas y sus relaciones como explicativas de las figuras y de los lugares geométricos, que suministran así los principios de una geometría lineal, de una teoría de la proporción y de la semejanza y de un cálculo algébrico de las ecuaciones [2]; es, tras el pensamiento científico en germen, el pensamiento filosófico ya alerta, que trata de distinguir la apariencia de lo real, que percibe la unidad de la sustancia o de la ley bajo la variedad de las apariencias fenoménicas, y que proclama ya, que la Necesidad gobierna el mundo según su ley inflexible (ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων) y la penetra también de inteligencia, de suerte que "todo está lleno de dioses" (τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη), en este "mundo hecho de Dios", el Ser sin comienzo y sin fin que es la Inteligencia del universo (Aecio, I, 7. Diógenes Laerc., I, 27, 35).

Diógenes Laercio nos dice que Tales fue el primero al que se dio nombre de sabio, cuando Damasias era arconte en Atenas (582), y que en este mismo arcontado se estableció la lista de los "siete sabios", de la que Platón, en el *Protágoras*, nos da la siguiente enumeración: Tales de Mileto, Pitaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Salamina, el legislador de Atenas, Cleóbulo de Lindos en Rodas, Mison de Quenea, Quilón de Esparta, a los que se unían a veces Periandro, Anacarsis, Epiménides, Epicarmo y Pitágoras. Se le atribuía, según Diógenes, las sentencias siguientes: De todos los seres, el más antiguo es Dios, porque no fue engendrado; el más bello es el mundo, porque es la obra de Dios; el más grande es el espacio, porque contiene todo; el más rápido es el espíritu, porque recorre todo; el más fuerte es la necesidad, porque viene al cabo de todo; el más sabio es el tiempo, porque descubre todo. La muerte, decía, no difiere en nada de la vida. Se le preguntó si las malas acciones de los hombres escapan a la mirada de los dioses; y respondió: Ven incluso los malos pensamientos. Se le preguntó también qué es lo difícil, y dijo: conocerse; qué es lo fácil, y contestó: dar un consejo a otro; qué es lo más dulce: gozar; qué es la divinidad: un ser sin comienzo ni fin; una cosa rara: ver un tirano entrado en años; cómo soportar fácilmente el infortunio: viendo a sus enemigos más desgraciados todavía; cómo vivir virtuosamente: no haciendo lo que reprochamos a otro; quién es feliz: el hombre en

[1] ἐν ὕλης εἴδει (Aristóteles: *Metaf.*, A, 3, 983, b6).

[2] Para más detalles, véanse *Encyclopaedia Britannica* (1947), s. v. Tales, y los estudios de Dörfler (Arch. Gesch. Philos., 1912, págs. 305 y sgs.), de R. Mondolfo *(Riv. Ital. Filol.*, 1935) y de O. Becker (Berlín, 1937). P. Tannery redujo indebidamente el papel y los descubrimientos de Tales.

buen estado de salud, rico, valiente e instruido. Decía, así mismo, que debe pensarse en los amigos tanto en su ausencia como en su presencia, que la belleza no la proporciona un hermoso rostro, sino las bellas acciones. No te enriquezcas injustamente, aconsejaba, y cuida de no ser llamado a juicio por ofensas contra tus parientes y tus amigos. Como trates a tus padres así te tratarán tus hijos. Tales parece ser también el autor del famoso: "Conócete a ti mismo", como Quilón, el espartano, de la máxima "Nada demasiado", y Cleóbulo de la frase que hizo fortuna: "La medida es la cosa mejor."

Anaximandro de Mileto (610-545), discípulo y compañero de Tales, testigo entristecido del hundimiento de las colonias helénicas bajo la dominación persa (546), autor de un tratado *De la Naturaleza*, del que poseemos algunos fragmentos, puede ser considerado como el verdadero creador de la ciencia de la Naturaleza en Grecia. Fue el iniciador de la geografía científica y preparó un mapa del mundo conocido. Hace ya uso del *gnomon*, reloj de sol de caña vertical, inventado por los caldeos con el *polos*, esfera cóncava que presenta la bóveda del cielo invertida, en la que la sombra de un estilo dibuja en cualquier momento del día la posición del sol y describe un arco de círculo paralelo al ecuador; se sirve de él para determinar los puntos cardinales, el mediodía verdadero, la época de los solsticios y, de manera indirecta, los equinoccios, la oblicuidad de la eclíptica y la altura del polo al lugar. Obtiene consideraciones astronómicas originales sobre la forma y la situación de la tierra en el centro de la esfera celeste, lo que le llevó a una primera fórmula de la ley de la inercia de la tierra en equilibrio y al postulado de la medida del tiempo por el día sideral que se supone invariable. Su cosmogonía está dominada por la idea de que todo sale, por vía de diferenciación, en forma de "frío" y de "calor", de la materia ígnea primordial; los elementos de la materia, arrastrados por un movimiento de torbellino análogo al de las tormentas, se habrían depositado según su densidad, tierra, agua, aire, fuego, luego se habrían dislocado; la vida saldría así del limo marino y los hombres descenderían de peces arrojados a la costa y cuya caparazón habría estallado al sol. Según Anaximandro, interpretado por Aristóteles *(Fís.*, III, 4), todo lo que nace está destinado a perecer; solo deja de perecer y es divina la materia primordial, indeterminada, increada, de donde salió todo y en donde debe entrar todo de nuevo por un ciclo infinito de eclosiones y de destrucciones. La idea central del sistema es la del *movimiento circular eterno*, que, a imagen de la revolución diurna que lleva consigo el cielo (οὐρανός) siguiendo un período invariable, engendra y destruye alternativamente las cosas. Según Teofrasto[1], "Anaximandro

[1] Diels, 2, 9 (según Simplicio: *Fís.*, 24, 13). Véase también Aristóteles: *Gen. et corr.*, II, 5; *Fís.*, III, 4, 203 b, 18; III, 8, 208 a 8. *Metaf.*, 2, 1069 b, 22 (Ross., II, 350).

dice que lo infinito (ἄπειρον) es el principio (ἀρχή) y el elemento de los seres: fue el primero que introdujo este término ἀρχή para designar no el agua o un elemento cualquiera, sino una cierta naturaleza indefinida (φύσις ἀόριστος), de donde se habrían formado todos los cielos y todos los mundos que en ella están contenidos; de ahí provienen y ahí retornan todos los seres, según está prescrito, como pago y expiación de su recíproca injusticia (κατὰ τὸ χρεὼνο· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκνη τῆς ἀδικίας) en el tiempo marcado." Al principio, pues, una sustancia primordial, indeterminada e ilimitada, eterna y siempre joven, sustraída a la muerte y al envejecimiento (ἀθάνατος καί ἀγήρως), la eternidad del tiempo (* 43) y la periodicidad sin fin de la génesis y de las destrucciones, según un orden necesario y justo, que quiere que nada se haga de nada, tales parecen haber sido las tesis esenciales de Anaximandro. Es el primero que intentó una explicación mecánica del universo, el que planteó los grandes problemas eternos de la filosofía y dio su pleno impulso al pensamiento helénico, al mismo tiempo que se emparenta, por su doctrina del ἄπειρον con el pesimismo de Hesíodo, de los poetas gnómicos y de los órficos[1].

Anaxímenes de Mileto († hacia 528), el último en el tiempo de los grandes filósofos jonios, vuelve a las tradiciones de Tales, aunque reemplazando el agua por el aire como principio primordial. Es el aire, ilimitado (ἄπειρον), pero no indeterminado (ἀόριστον) (* 44) el que sirve, según él, de soporte a la tierra y el que produce la unidad del mundo; así como la respiración para el hombre. Su cosmogonía es poco más o menos la de los caldeos: un firmamento sólido en el que las estrellas están fijas como clavos, y que da vueltas alrededor de la tierra como un bonete alrededor de la cabeza; en el interior, flotando en medio del aire y movidos por un movimiento en torbellino, el sol, la luna y los demás astros errantes; en el centro, la tierra, disco plano. Pero Anaxímenes distingue los planetas de las estrellas; coloca a éstas en los confines del mundo y da de su movimiento una explicación que "salva las apariencias". Como su maestro Anaximandro, cree en la unidad de la materia y en su eterna periodicidad; pero busca una *causa*, o una *razón*, en todas las modificaciones de la materia, y la busca en la unión más o menos íntima de las partículas y en las *condensaciones* y *rarefacciones* que producen la constitución, la separación y las transformaciones de los cuerpos, y que son debidas a los grados de compresión o de dilatación producidos por el movimiento eterno. De ahí proceden sus tentativas para dar cuenta de todos los fenómenos que se producen entre la bóveda del cielo y la superficie de la tierra, según un esquema que dominará todas las concepciones meteorológicas hasta

[1] Cf., a este respecto, F. Pelikan: *De Anaximandro pessimismi apud Graecos auctore*, Praga, 1931.

Descartes; de ahí igualmente su manera de explicar la formación del granizo y de la nieve, tanto como la solidez de la esfera celeste, que atribuye a la condensación y a la presión del aire rechazado por el movimiento centrífugo del torbellino universal hasta el límite del espacio. Así, todas las materias pueden reducirse a los diversos estados, ígneo, líquido, sólido. Intuición magnífica, apoyada en hechos erróneos, pero con una claridad justamente ensalzada por Diógenes Laercio (II, 3) y que plantea por primera vez, en las fronteras de lo incognoscible, la hipótesis razonada de la unidad de la materia, con la solución *hilozoísta*[1], en la cual recae siempre la ciencia: porque el origen de la vida está manifiestamente fuera de su dominio propio, y, sin embargo, la ciencia no puede negarse a ignorarlo; por otra parte, si atiende a los hechos, no puede dejar fuera de duda que la vida provenga de la vida; de ahí, con su tendencia a la unidad, la hipótesis que pone la *vida* en la *materia* misma, de donde procede la evolución, o la génesis de los seres. Teoría familiar a la ciencia, de los jonios a los modernos evolucionistas, y teoría, por lo demás, incompleta, porque, según la expresión de Aristóteles, presupone la causa y no la asigna.

4. Orfismo y pitagorismo. Teólogos y matemáticos. Pitágoras: la leyenda y la Historia. Los preceptos pitagóricos. El descubrimiento del número por Pitágoras.

Al lado de los fisiólogos y de la acción que ejerció sobre el espíritu griego su filosofía naturalista, se desenvolvieron, muy poderosas, influencias religiosas y místicas, debidas especialmente a la difusión, en el pueblo y entre los teólogos, de las doctrinas órficas, que estaban llamadas a ejercer sobre todo el pensamiento helénico una influencia oculta, pero preponderante, hasta el advenimiento del cristianismo.

Estas doctrinas, tal como nos fueron reveladas por las inscripciones sobre tablillas de oro de la Italia meridional, Sicilia y Magna Grecia, se nos aparecen como doctrinas preocupadas en general por el más allá y el destino del alma. Mezclan a las especulaciones cosmogónicas de origen extraño, babilonio sobre todo, las tradiciones locales de Grecia, en las que se expresa su apego a la tierra natal que nos engendra, que nos recibe después de la muerte y en la que se hace sentir la presencia divina. Es esto lo que testimonian, desde el siglo VI, la doctrina de Ferecides de Siros, que admite tres esencias primordiales y eternas, Cronos, Zas, Ctonié, a las que se añadirá más tarde el Humo y las Tinieblas, no estableciéndose el orden del universo sino después de un conflicto de dioses, en el que Zas, el vencedor, se transforma en Eros, el dios del amor. Así, vemos asomar ya en él la idea de que

[1] Es decir, que hace proceder todas las cosas de la materia y de la vida.

hay una *naturaleza* y *principios* primordiales de las cosas, aunque él mismo no haya llegado todavía a la unificación, que es la obra propia de los jonios[1] (*45).

Mucho más fecunda que estas cosmogonías míticas fue la doctrina órfica del alma, en su destino, de su supervivencia y de su salvación. Bajo la influencia de las concepciones egipcias y, quizá, indias, se mezcló a ella en seguida la creencia en la transmigración de las almas. Pero lo que resulta propiamente órfico es la doctrina de la caída del alma por efecto del pecado, y la necesidad de la expiación y de la purificación para permitir al alma escapar a la prisión del cuerpo y ganar de nuevo su patria divina. El mito central del orfismo (* 46), con el más reciente del músico tracio, Orfeo descendiendo a los infiernos para intentar traer nuevamente a la luz a su bienamada Eurídice, es el mito de Dioniso Zagreus: el hijo de Zeus y de Perséfone, en lucha con los titanes, es devorado por ellos, pero su corazón, absorbido por Zeus, da nacimiento al nuevo Dioniso, en tanto que los titanes, fulminados por su rayo, engendran de sus cenizas el género humano, en el que se unen los elementos titánico y dionisíaco. Mito destinado a explicar la dualidad de la naturaleza humana, la lucha en ella del mal y del bien, el contraste entre las manchas de la tierra y la pura felicidad de la vida divina, y en el que se encuentran otra vez los elementos más antiguos de la doctrina órfica: visión pesimista de la condición humana, confianza en la justicia divina, creencia en la naturaleza divina del alma y en su posibilidad de comunión con la divinidad. El orfismo se distingue, pues, por un carácter moral ya muy elevado, aunque oculto, del que se encontrará equivalente en el capítulo 125 del *Libro de los muertos* egipcio (hacia 1400 a. de J. C.), "islote de dogmática muy pura perdido en un mar inmenso de textos mágicos"[2], y en el libro sagrado de los persas, el *Avesta*, atribuido a Zoroastro (siglo VII), pero, desgraciadamente, viciado por un dualismo que debía engendrar más tarde la herejía de los maniqueos y de los cátaros. Diké y Nomos, la Justicia y la Ley, ocupan en las creencias órficas un lugar preponderante, y traducen, en los griegos víctimas de la conquista extranjera y de la oligarquía, la aspiración a un mundo mejor y más justo.

[1] Dióg. Laerc., I, 119. Damascius, 124 (Diels: *Vors.*, II, 71 B, I, A8).

[2] Véanse a este respecto el estudio de Et. Drioton, aparecido en el *Recueil d'études égypotologiques pour le centenaire de Champollion*, Champion, 1922, y J. Chevalier: *La vie morale et l'au-delà*, Flammarion, págs. 157 y sgs. En la más antigua creencia de los indios, la de los Vedas (1200 a. de J. C.), la felicidad celeste o los castigos infernales son lo que corresponde igualmente a los justos o a los injustos. Solo más tarde, y bajo influencias deformantes, la creencia en las remuneraciones futuras se mezcló, en el brahmanismo de los Upanishadas, y luego en el budismo, con teorías relativas a la metempsicosis y a la transmigración de las almas, de la que no podemos liberarnos más que por el nirvana o la supresión de la individualidad, que es la fuente de todo el mal.

De origen oscuro, venido de Tracia, o mejor, de Creta, el orfismo ejerció una influencia duradera y profunda sobre el pensamiento griego, por intermedio de Platón, que está penetrado de él, pero que trata de separar el sentido espiritual de los símbolos y de las fábulas tomadas a la tradición órfica, mostrando que los mitos del Hades o de lo invisible no hacen más que representar en la imaginación la verdad de nuestra condición presente, que es un estado de muerte: porque nuestro cuerpo (σῶμα), al decir de un sabio, es una tumba (σῆμα) de la que nos libera la muerte para hacernos entrar en la vida verdadera, que es la vida del más allá [1] (* 47). El orfismo se fusionó en seguida con la religión de Eleusis y con las tradiciones de la comunidad pitagórica instalada en la Italia meridional. A Demeter, la diosa de Eleusis, Isócrates, en el Panegírico (28) que compuso para los juegos olímpicos en 380, atribuye dos beneficios: la agricultura, que hizo pasar a los griegos de la vida salvaje a la vida civilizada, y la iniciación a los misterios, que les da la esperanza de felicidad en la vida futura. De hecho [2], los misterios eleusinos tendieron constantemente a elevar y a moralizar las representaciones del más allá, por la idea de la responsabilidad del bien y del mal y de las sanciones futuras, visible ya en el himno homérico a Demeter (principios del siglo VII) y todavía más en los poetas, Píndaro y Esquilo. La seguridad de la felicidad eterna que dan al iniciado los misterios eleusinos, y que le enseñan a ver en la muerte, no un mal, sino un bien; esta seguridad, ligada primero al cumplimiento de ciertos ritos por los cuales se concilia la protección de las divinidades subterráneas, termina por hallar su fundamento en una alta concepción de la pureza de vida, de sentimiento y de pensamiento, de los que encontramos expresión perfecta en Platón. En cuanto a los pitagóricos, que parecen haber sido los primeros en formular filosóficamente la distinción del alma y del cuerpo y su inmortalidad, familiarizaron a los espíritus con la doctrina del retorno eterno y de la renovación incesante de todos los seres y de todos los fenómenos siguiendo un ciclo cerrado, análogo a los ciclos naturales, cuyas leyes periódicas los babilonios y los indios habían sido los primeros en formular.

No deberíamos exagerar la influencia del movimiento intelectual científico, moral, político y religioso, salido de Pitágoras. Pero fue el primero que realizó de una manera fecunda la unión de la ciencia y de las ideas religiosas, confiriendo así a la filosofía griega su originalidad propia: a saber, la aptitud para dar razón de los hechos "sal-

[1] *Gorgias*, 492 E-494 A. *Cratilo*, 400 a. de J. C. (σῶμα = σῆμα. Cf. Filolao, fr. 15 D). Fedón, 62 B. (ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι = fórmula de los misterios). *Rep.*, II, 363 C-D (Museo y su hijo).

[2] Véanse los textos citados en J. Chevalier: *L'Axiochos*, Alcan, 1915, págs. 100 y siguientes.

vando las apariencias", y para satisfacer las necesidades religiosas del alma emparentada con la divinidad.

Matemático, creador de la aritmética y de la acústica, autor de importantes descubrimientos en astronomía, fundador de una comunidad religiosa, teólogo, taumaturgo y reformador moral, Pitágoras es una figura legendaria semidivina. A él, entre todos, se aplicaba la frase: Αὐτὸς ἔφα, el maestro lo dijo (D. L., VIII, 46). Sin embargo, él mismo, según Heráclito del Ponto y Diógenes Laercio (I, 12), fue el primero en sus conversaciones de Sición con el tirano León, en llamarse filósofo (studiosus sapientiae) y no sabio (sapiens), porque, decía, "ningún hombre es sabio, solo lo es Dios". La leyenda formada alrededor de su nombre bajo influencias mágicas, hizo de él el iniciador, no de un sistema, sino de una iglesia, en la que se seguía la palabra de un ser inspirado, cesando toda discusión cuando el maestro había hablado; hasta el punto de que en la época de Pompeyo los pitagóricos de Roma, dirigidos por Nigidius Figulus, se hicieron construir bajo tierra un santuario, la basílica pitagórica de la Puerta Mayor, donde se le rendía culto, y en tiempo de Nerón y de Domiciano, el pitagórico Apolonio de Tiana, profeta y taumaturgo, predicaba un evangelio cuyo único dogma era la fe en la palabra de aquel que se consideraba como intérprete de Dios; Apolonio de Tiana, ese nuevo Pitágoras, cuya leyenda, a la manera de una vida de santo, escribió Filóstrato, a ruego de la emperatriz Julia Domna. El catecismo pitagórico planteaba esta pregunta: "¿Quién es Pitágoras?". Y respondía: el pitio, o Apolo hiperbóreo, o Apolo curandero, o el hijo de Hermes, dios y salvador. Sus amigos decían que todas sus palabras eran las de un dios, y recomendaban guardar el secreto. Tenía, dice Diógenes Laercio, la belleza de Apolo hiperbóreo, y sus discípulos le consideraban, en efecto, un dios: aseguraban que, desnudo, se le había visto una pierna de oro, y que el río Nessos le llamó por su nombre en el momento de atravesarlo. Se alimentaba con miel, pan, que no quería partir por temor a dividir lo que une, legumbres cocidas o crudas, a excepción de habas, que, por ser de naturaleza ventosa, están más cerca de la esencia del alma, y que tenían, entre otros inconvenientes, el de no dejarle dormir (* 48); recomendaba no comer seres vivos. Siempre vestido con una camisa y una capa blanca de lana, no se le vio nunca entregarse al amor; prohibía las bromas o habladurías fuera de lugar, ordenaba a sus discípulos que no tuviesen nada propio, diciendo que todo es común entre amigos, no solamente las riquezas, sino el espíritu y la prudencia, porque amistad significa igualdad, y todos los hombres son hermanos y amigos, por ser de la raza de Dios [1].

[1] Esta fórmula pitagórica se encuentra frecuentemente citada en los antiguos: πάντας ἀνθρώπους ἀδελφοὺς καὶ φίλους· ὡς ἂν γένος μὲν ὄντας θεοῦ (Apolonio de Tiana, ep. 44, en *Hestiaeus)*. Compárense fórmulas del *Himno a Zeus*, de Clean-

Los *Versos dorados*, en los que había consignado lo esencial de su enseñanza [1], contenían estos preceptos del maestro: Honra a los dioses inmortales, según la ley. Respeta el juramento. Busca al amigo entre los hombres virtuosos. Respétate a ti mismo. Soporta con calma y paciencia tu suerte. Delibera antes de actuar. Evita hacer lo que atrae la envidia. Medita, ama y vive las cosas que te pondrán en el camino de la naturaleza divina. La raza de los hombres es divina, y la naturaleza sagrada les descubre los misterios más ocultos. Después de haber dejado tu cuerpo mortal, irás al éter más puro, y serás un Dios inmortal al que la muerte no dominará ya. Para llegar a este fin, el maestro recomendaba y practicaba él mismo el examen de conciencia diario, la abstinencia, la pobreza, la fidelidad, el silencio, únicas cosas que permiten aproximarse a Dios, con quien el hombre está en relación por las virtudes y por los dones que recibió de él, porque el único medio que tiene el hombre de hacerse semejante a Dios es hacer el bien y decir la verdad. Observaba y exigía guardar la pureza que es lo que asegura al hombre, liberándole del cuerpo, la inmortalidad bienaventurada y el retorno del alma al espíritu divino que anima el universo y del que nuestras almas se separaron [2]. Mezclaba a esto, según Porfirio (V. P., 19), la creencia en la transmigración y el retorno periódico de las almas, que hace que todos los seres vivos sean congéneres, y se decía de él que había vivido varias vidas y animado varios cuerpos sin haber olvidado nada de lo aprendido en sus existencias anteriores. Prohibía los sacrificios sangrientos, no consentía hacer las rogativas más que ante el altar de Apolo Delio y no quería que se pidiese por uno mismo, porque, decía, nadie sabe lo que le conviene. Así se completa la figura de este sabio que, en su vida y después de su muerte, gozó de un crédito extraordinario. Sin duda, Jenófanes (rf. 7) ridiculiza la creencia de Pitágoras en la metempsicosis: "Un día, dice, exclamó lleno de piedad,

tes (V, 41), ἐκ σοῦ γένος ἐσμέν, y de Aratos (*Phenon.*, V, 5), θεοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, que cita San Pablo en su Discurso del Areópago a los atenienses, que llama δεισιδαιμονεστέρους (Act. XVII, 22, 28). El deber de considerar todo en común entre amigos es recordado por el emperador Juliano (el Apóstata) en su carta sobre la partida de Salustio (245 A-B, ed. J. Bidez).

[1] Los *Versos dorados*, atribuidos por los antiguos a Lisis, considerados hoy, al menos en la forma en que nos han llegado, como del siglo IV d. de J. C., poco antes de la época en la que fueron comentados por el neoplatónico Hierocles de Alejandría, no son del todo, como dicen los modernos críticos (Robin), una "burda compilación". Dacier, que los publicó con el interesantísimo comentario de Hierocles, enjuicia mejor. No se pone en duda que no se encuentre ahí un eco de lo que fue la auténtica enseñanza de Pitágoras, transmitida por una tradición ininterrumpida.

[2] *Vita Apollinii*, VIII, 31. Cicerón: *Cato Major*, 78; *Nat. deorum*, 1, 27 (cf. Boyancé: *Etudes sur le songe de Scipion*, 1936, págs. 129 sgs.). Clemente de Alejandría, en sus *Stromates*, VI, 2, dice expresamente que Platón tomó de Pitágoras la doctrina de la inmortalidad del alma, y que Pitágoras la había recogido de los egipcios.

al pasar cerca de un perro al que estaban golpeando: Detente, no le golpees más, es el alma de un amigo; la he reconocido en sus lamentos." Su contemporáneo Heráclito (fr. 129 y 40) habla de él con reserva: "Pitágoras, hijo de Mnesarco, llevó sus investigaciones más lejos que los demás hombres, y escogiendo entre lo que había sido escrito, reivindicó como su propia sabiduría lo que no era más que *polimatía*, un mal arte que no enseña la inteligencia." Pero cincuenta años más tarde, estaba ya considerado como un ser sobrehumano, y es en él en quien piensa Empédocles cuando escribe (129) "este hombre extraordinario, que poseía en su inteligencia la mayor riqueza, a quien no era extraña ninguna obra de sabiduría, sobre cualquier punto que dirigiese su pensamiento, descubría fácilmente cada cosa, abarcando diez o veinte..." Aristoxeno de Tarento lo presenta [1] como el discípulo de Zaratas (Zoroastro), e incluso como un profeta, a la manera de Homero y de Platón, de quien en el siglo II afirmaba el pitagórico Numenio de Apamea que no era otro que "Moisés aticista". Los cristianos, que veían en él al primer filósofo y al padre de la filosofía (la secta jónica fundada por Tales fue suplantada en seguida por la itálica, que privó durante trescientos setenta años), no cesaron de admirar una obra en la que, a pesar de los errores y lagunas inevitables, "todo enseña la sabiduría y lleva a la religión, habiendo bebido en las fuentes mismas de la Verdad", y que, "por una demostración más segura que la de los geómetras, prueba que los que siguen a Dios superan infinitamente a los que siguen al mundo" [2].

Con su nombre, aunque no escribió nada, circulaban libros sagrados, ἱεροὶ λόγοι, himnos en honor de los números divinos, tratados aritméticos o aritmológicos, simbolos o *acousmates* que enseñan su doctrina (como dice Heráclito del dios cuyo oráculo está en Delfos, fr. 93), sin "divulgarla" ni "ocultarla", sino "dándola a conocer" en un doble sentido, propio y figurado; un opúsculo sobre las virtudes de las plantas (Plinio, H. N., 25, 13), colecciones de recetas médicas salidas sin duda de la enseñanza de Alcmeón de Crotona, que profesaba, según Aristóteles (*Met.*, A., 5, 986 a 31), que "la mayor parte de las cosas humanas valen por dos" y que la salud resulta de una *isonomía* o equilibrio entre los contrarios. Se citaba también una carta, muy reproducida en los manuscritos astrológicos, de Pitágoras a su hijo Te-

[1] Ap. Hipólito: *Refut. omnium haeresium*, I, 2, 12. Cf. Numenio, fr. 10 (Leemans), y un fragmento del tratado de Alejandro Polistor sobre los *Símbolos pitagóricos* (Clemente: *Strom.*, I, 15, 70).

[2] Véase la epístola al rey y la introducción de Dacier (1706). Este, apoyándose en el testimonio de Justino que precisa el de Aristóbulo (Pauly-Wissowa, II, 918, núm. 15), pretende que Pitágoras era conocedor de la teología de los hebreos, y en particular de Moisés (identificado con Museo) y que había aprendido de ellos el conocimiento del Dios único y verdadero, que, después de haber hecho del mundo su obra, lo habita y lo llena. El cuartenario *(tetractys)* sería el número inefable designado por el tetragrámaton hebreo Iahvé.

lauges, que pasaba por el maestro de Empédocles, concerniente a la onomatomancia aritmética, que calcula las probabilidades de éxito de dos adversarios, como Héctor y Patroclo, según los valores numéricos de las letras de sus nombres (calculadas por un método análogo a la prueba por nueve). Según Jámblico (V. P., 28), la secta pitagórica honraba especialmente un discurso sagrado, redactado en prosa doria, de acuerdo con documentos secretos dejados por Pitágoras a su familia, y que trataba de la esencia eterna del Número, "principio infinitamente sabio del conjunto del cielo, de la tierra y de la naturaleza intermedia, raíz de la permanencia de los seres mortales, de los dioses y de los demonios", según los principios misteriosos que rigen la aritmología. En cuanto a los catecismos usados en la comunidad pitagórica, definían la naturaleza del ser, los órdenes de excelencia de las cosas y de las acciones; enunciaban preceptos y prohibiciones, mezclando a ellos datos tomados a la astrología y al arte de la adivinación; indicaban, con las correspondencias de los números, de las figuras, de los movimientos de los astros y de los intervalos de la escala musical, las propiedades maravillosas de la fuente última de la eterna Naturaleza, la Década, representada por el triángulo decádico o Tetractys, que está formada por la unidad (1), la línea (2), la superficie (3) y lo sólido (4), que contiene todo lo que existe y constituye la armonía suprema, conforme, según Pitágoras, con el oráculo de Delfos (* 49).

Es bastante difícil determinar, tras estos datos legendarios, lo que pertenece a la historia. Sin embargo, fueron transmitidos por una tradición ininterrumpida, desde los primeros pitagóricos hasta el comienzo de la era cristiana, y presentan elementos indudablemente auténticos. Tratemos de precisarlos.

Lo que sabemos de Pitágoras mismo y de las circunstancias de su vida se reduce a poca cosa. Hijo de un picapedrero de la isla de Samos, donde nació hacia 578, discípulo, según se dice, de Ferecides de Siros, dejó su ciudad natal hacia la edad de cuarenta años para escapar a la tiranía de Polícatres (538), viajó por los países del Oriente (Isócrates, *Busiris*, 28), se inició en todos los misterios de los griegos y de los bárbaros, en Egipto, en Caldea, en Creta, y aprendió mucho de los egipcios, cuya sabiduría, al decir de Hipólito (I, 2, 18), le dejó "estupefacto". Luego fijó su residencia en Italia meridional, en Crotona, donde fundó hacia 530 una comunidad religiosa, de vida muy austera y de organización muy aristocrática, que abarcaba diversos grados de iniciación para los dos sexos con toda una serie de prohibiciones rituales, entregada a las investigaciones científicas en el deseo de establecer una dictadura de la razón y de la virtud. La comunidad pitagórica se dispersó luego del incendio de su local por el partido popular y los partidarios de Cilón, poco después del año 500; únicamente escaparon Arquipo y Lisis, que pasó a ser el maestro de Epaminondas, en Tebas.

En cuanto a Pitágoras, se retiró a Metaponte, donde, según Aristoxeno, se instaló ya antes del desastre, y, según Dicearco, se refugió después de haber huido a Locro y a Tarento, y murió luego de un ayuno de cuarenta días. No obstante, a pesar de los movimientos revolucionarios de la Magna Grecia y de Sicilia, los pitagóricos arraigaron en diversas ciudades: así, por ejemplo, en Regio, con Arquipo y Clinias; en Tarento, donde vivió en la primera mitad del siglo IV el célebre y genial Arquitas, "magnus in primis et praeclarus vir" (Cicerón, *Cato major*, 39), que fue estratega de 381 a 367 y jefe de la confederación itálica, matemático, astrónomo, armonista, constructor de máquinas, moralista y político, al que Platón conoció en su primer viaje a Sicilia (388) y que ejerció una influencia decisiva sobre la orientación de su pensamiento. Otros pasaron de Italia a Grecia, y fundaron ahí dos centros pitagóricos: uno en Tebas, con Filolao, el predecesor de Lisis, el jefe de la segunda generación pitagórica, el maestro de Simias y de Cebes, de quien nos conservó Estobeo los fragmentos de un libro consagrado a las propiedades de la década, o *tetractys*, libro que, al decir de Timón, compró Platón en cuarenta minas y compuso así el *Timeo;* el otro, en Flionte, fundado, se dice, por Euritos, discípulo de Filolao, y al que pertenecían los últimos discípulos de Pitágoras, que conoció Aristoxeno de Tarento, autor él mismo de los *Elementos armónicos y rítmicos* [1], y de una *Vida pitagórica* y de un libro de *Proposiciones pitagóricas*, cuyo padre había estado en relación con Arquitas, uno de los más antiguos testimonios del pitagorismo y de los más dignos de fe, como Timeo de Tauromenio y el peripatético Dicearco de Mesina.

A partir de entonces, el pitagorismo se escindió en dos: por una parte, un movimiento religioso relacionado con el orfismo, que no tardó en fusionar consigo y que se mantuvo, proliferando y renovándose, hasta el fin del paganismo; por otra parte, un movimiento de iniciación científico que se hizo sentir en casi todos los dominios de la ciencia: esto es lo que retendremos de él.

En matemáticas, se debe a Pitágoras, aritmético y geómetra, la ley de formación de los números por vía de multiplicación y de adición, la ley de su progresión y el descubrimiento de la curiosa propiedad que tienen los números impares de formar por progresión aritmética, a partir de la unidad, todos los números cuadrados, 4, 9, 16, 25, etc.; la teoría de las proporciones aritmética (2 : 4 : 6), geométrica (2 : 4 : 8), y armónica (6 : 8 : 12), esta última $\frac{8-6}{12-8} = \frac{6}{12}$, expresando la relación de la octava y de la cuarta a la nota fundamental, así como la estructura del cubo, que tiene doce aristas, ocho vértices y seis caras;

[1] Editados por primera vez por J. Meursius en Leyde, 1616; traducidos y comentados por Ruelle, 1870, y por Westphal, 1883-1893.

en fin, el teorema famoso que lleva su nombre, que descubre la propiedad esencial del triángulo rectángulo independientemente de los casos en que los lados pueden ser representados por números enteros, y que es la base de la geometría y de todas las matemáticas superiores fundadas en consideraciones geométricas. Al decir de Proclo, los pitagóricos fueron los primeros en hacer de la geometría una ciencia *abstracta*, es decir, eminentemente racional, creando el *método demostrativo* que reduce la construcción de las figuras geométricas a un problema de relaciones numéricas y hace aparecer así la evidencia racional en el seno de la evidencia sensible, con discernimiento de la unidad de estructura debida a las relaciones cuantitativas que sostienen entre sí los grupos regulares de corpúsculos puntuales de que se componen los objetos materiales (* 50).

Sin duda, la constitución de la aritmética pitagórica fue anónima, y no parece que Pitágoras mismo haya suministrado a este respecto un cuerpo de doctrina determinado; pero vio claramente la aplicación de las relaciones y proporciones en la astronomía y la música. Es esto lo que reconocen expresamente Platón, que encontró en los pitagóricos el primer modelo acabado de un método demostrativo aplicado a la constitución de una física matemática y que se refiere a ellos en materia de armonía, y Aristóteles, que alaba de los pitagóricos el haber tomado sus principios fuera de las cosas sensibles y añadido a la consideración de las causas material y motriz la de las causas formal y final (puesto que es imitando los números, sustancia misma de las cosas, como lo indeterminado se realiza y los seres existen), y les reprocha a la vez, como Platón *(Rep.*, VII, 531 c), no haber llegado hasta el final de la investigación y haber tratado la armonía sin decirnos qué números son armónicos, cuáles no lo son y la razón por la que son tales (los números son, para Platón, no la sustancia, sino los principios generadores de las cosas, *Epinomis*, 990 e), o, como Aristóteles *(Met.*, A, 8, 989 b, 29), haber recaído finalmente en el error materialista, por no hacer de sus principios racionales más que un uso sensible y no haber sabido superar la Naturaleza. Sea lo que fuere, Platón atribuye explícitamente a los pitagóricos esta tesis, que él hace suya, a saber: que la astronomía y la música son "dos ciencias hermanas" *(Rep.*, 530 d), que tienen por objeto las dos formas de traslación que se corresponden y manifiestan un estrecho parentesco, una de ellas dirigida a la vista, la otra al oído. Y Aristóteles nos dice con mucha precisión: "Los llamados pitagóricos fueron los primeros en consagrarse a las matemáticas y en hacerlas progresar. Fueron llevados por sus estudios a considerar los principios de las matemáticas como los principios de todos los seres. Como los números son, por naturaleza, los primeros entre estos principios y los pitagóricos pensaban percibir en ellos más analogías con lo que es o deviene en el mundo que las que se pueden encontrar en el Fuego, la Tierra y el Agua (tal determinación de los números era la justicia, tal otra el alma y la inteligencia, tal otra el tiempo crítico, y lo mismo, en cierto modo, para cada una de las demás determinaciones); como habían reconocido, además, que las propiedades y las relaciones de las armonías musicales se corresponden con relaciones numéricas; como, en fin, todo, en la Naturaleza entera, les parecía formado a semejanza de los números, en tanto que realidades primordiales del universo, se formaron la convicción de que los elementos de los números son los elementos de todo lo que existe, y que el cielo entero es armonía y número. Y todas las concordancias (ὁμολογούμενα) que podían realzar entre los números, las armonías musicales y los fenómenos del cielo, sus partes y el orden del universo, los reunieron para hacerlos entrar en un sistema coherente." Y más adelante, después de haber hablado de los diez principios admitidos por algunos de estos filósofos (posiblemente Filolao), y de las contradicciones planteadas por Alcmeón de Crotona como principios del ser, añade: "Los pitagóricos hablaron, en el mismo sentido (que la escuela de Elea), de dos principios, pero añadieron algo que les es privativo: que lo Limitado o lo Uno, y lo Ilimitado mismo y lo Uno mismo, son la sustancia de las cosas de las que se afirman, por lo cual el número es la sustancia de todas las cosas. Esta es la manera como explican las causas. Con respecto a la esencia (τὸ τί ἐστι), comenzaron a razonar y a definir, pero procedieron con demasiada simpleza"[1].

Con estos datos, tratemos de hacernos una idea de conjunto de su sistema. La escuela de Pitágoras, como ha explicado Duhem[2], descubrió que el movimiento del sol puede descomponerse en dos rotaciones, una diurna, que describe de Este a Oeste en la esfera celeste un círculo paralelo al ecuador; otra, anual, que describe de Oeste a Este un gran círculo, la eclíptica, cuyo plano está inclinado sobre el del ecuador. Este descubrimiento confirmó en su espíritu, si no la hizo germinar, la convicción de que el cosmos está sometido a las reglas eternas de los números y de las figuras, y que el curso de los astros se deja resolver en combinaciones de movimientos circulares y uniformes; convicción de donde nació la astronomía geométrica, es decir, el esfuerzo razonado por "salvar las apariencias", y que la dominará hasta el día en que Keplero sustituye el reino de la elipse por el reino del círculo. Ferviente de la música, a la que atribuye el privilegio de purificar las almas, como la medicina purifica los cuerpos, realizando la *armonía* por la combinación de los opuestos (* 51), Pitágoras demostró que la altura de los sonidos depende de la longitud de las cuerdas vibrantes,

[1] Aristóteles: *Met.*, A, 5, 985 b, 23 s., 987 a, 13 sgs. Aristóteles mismo indica los escritos en los que trató estos puntos con más precisión: *De coelo*, II, 13, y el fragmento *De Pythagoreis*, II, 1513, a, 40-b, 20.

[2] *Le système du monde*, t. I, págs. 9 sgs.

y esto gracias a la experiencia muy simple de una cuerda tendida sobre una caja de resonancia con un caballete móvil, que permitía dividir la cuerda en diversas longitudes y obtener así los diferentes sonidos.

Habiendo reducido de esta forma los intervalos de los sonidos, lo mismo que los intervalos de los astros, a relaciones numéricas fijas calculables, Pitágoras extendió su descubrimiento al universo, gracias a su *mística de los números*, en los que veía el principio y la esencia de las cosas. Según él, los cuerpos se resuelven en los puntos, identificados con la unidad, elemento del número; el mundo espiritual mismo está regulado por los números: la trinidad, el número sagrado que incluye el comienzo, el medio y el fin, y la década, suma de los cuatro primeros números, que constituye el número perfecto; en fin, la mónada encierra las dos oposiciones fundamentales, lo limitado (lo impar) y lo ilimitado (lo par), que por su mezcla componen todos los números y con ello el mundo. Matemática sagrada, como justamente se ha hecho observar [1], donde el lugar, el orden, el ritmo, la simetría, el número, tienen una importancia extraordinaria, porque nos revelan el secreto del universo: por medio de los Padres de la Iglesia, que la recibían de las escuelas neoplatónicas en las que revivía el genio de Pitágoras, por medio de San Agustín, que ve en los números pensamientos de Dios y la señal de la sabiduría divina sobre las cosas, inspiró nuestra Edad Media y resplandeció en nuestras catedrales. Por otra parte, al proclamar que el universo está regulado por los números, Pitágoras dio cuerpo a la prodigiosa intuición de la discontinuidad profunda de lo real, a la que está en camino de volver la física moderna, después de haberla eliminado por la consideración del movimiento como magnitud continua. En fin, afirmando que todas las propiedades concretas y cualitativas, percibidas por la intuición sensible en las figuras y en las formas, pueden ser traducidas por relaciones numéricas, liberando, por otra parte, el concepto numérico del caso particular de los números enteros, reconociendo, por la inconmensurabilidad de la diagonal al lado del cuadrado, la existencia de los números irracionales [2], separando la noción primordial de forma o de figura (εἶδος, μορφή, σχῆμα), y haciendo nacer de la diversificación de las formas la constitución de los números, su estructura y sus series, los intervalos musicales, los modos del movimiento, la combinación de los opuestos de los que dependen la salud y la enfermedad, la armonía y la disonancia, Pitágoras no ponía solamente las bases de una matemática universal, sino que abría a la especulación filosófica una vía de fecundidad indefinida.

Se advertía en ella, sin embargo, una posibilidad de abuso que no tardó en manifestarse en las escuelas neopitagóricas y que echaron un

[1] Emile Mâle: *L'art religieux du treizième siècle en France*, págs. 18-28.

[2] Descubrimiento prodigioso, de cuyo inventor nos dice Euclides en un escolio en el libro X que pereció en un naufragio por haberse atrevido a arrancar lo inexpresable al misterio que nos lo oculta.

poco a perder las prodigiosas conquistas del iniciador. Aristóteles lo reveló explícitamente en su *Metafísica* (A, 5) y en su *Tratado del cielo* (II, 13): Los matemáticos, dice, constituyen en nuestros días toda la filosofía. Los pitagóricos reunieron todas las concordancias que pudieron establecer entre los números y las armonías, incluso las condiciones del universo entero y los dioses que las presiden, llegando hasta a invocar los hechos en favor de sus teorías y a inventar, por ejemplo, un décimo planeta, la antitierra, a fin de realizar la década perfecta. Pretenden así representar en cierto modo el papel de auxiliares del Creador.

No obstante, los gérmenes fecundos del método pitagórico se desenvolvieron muy pronto en los discípulos del maestro, al menos en la escuela de los matemáticos de los que Filolao era el jefe, al lado de la escuela de los acousmáticos, entregados a la especulación religiosa. Filolao, conforme a su principio de que nada puede pensarse ni conocerse sin el número, constituye un sistema cósmico notable, destinado a "salvar los fenómenos", en el que el movimiento diurno del sol, de la luna, de los planetas y de las estrellas fijas, es considerado como un movimiento, no *real*, sino *aparente* (* 52), debido, según él, a la rotación de la tierra y de los cuerpos celestes en círculos concéntricos alrededor de un fuego central, invisible desde la cara que presenta la tierra. Primera hipótesis genial que trata de frustrar la ilusión de las apariencias sensibles y que sustituye la inmovilidad aparente de la tierra por un movimiento concebido sobre el tipo de los movimientos conocidos, el de la rueda, el de la danza: de donde esa "armonía de las esferas" (* 53) que dejó de sernos perceptible, como a los herreros los golpes continuos de sus martillos. Concepción en la que convergen todas las ideas queridas a los griegos: la simetría, la armonía y la belleza, el ritmo de la danza, el fuego de donde proceden toda vida y todo calor, el universo divino por su ordenación, en el que todo es número, armonía, unidad en la diversidad. Estos descubrimientos, por lo demás, allanaron el camino a la teoría de Copérnico, que conocía la página en que Cicerón relata la opinión del pitagórico Hicetas, según la cual es la tierra la que da vueltas alrededor de su eje y no el cielo el que lo hace alrededor de ella (*Acad. pr.*, II, 39, 123). Cuando, en el siglo IV, se supo que Hannón había franqueado el límite occidental de la tierra sin descubrir la antitierra ni el fuego central, se abandonó la teoría del movimiento circular de la tierra alrededor de un centro ficticio, por el de la rotación de la tierra alrededor de su eje. Luego, en el siglo siguiente, Heráclides del Ponto y Aristarco de Samos hacen notar la dependencia del movimiento de Mercurio y de Venus con relación al sol y formulan la teoría heliocéntrica, primero para los demás planetas, luego para la tierra misma.

Estamos muy lejos, aquí, de la astronomía y de la matemática de los egipcios y de los caldeos. Por ello, aunque Heródoto, no sin alguna

apariencia de verdad, atribuye la invención de la geometría a los egipcios, podemos decir con Platón (*Rep.*, IV, 436 a) que estos, como todos los bárbaros, no fueron "amigos de la ciencia", y que no habían adquirido superioridad alguna en astronomía sino merced a lo dilatado de sus observaciones, no siendo su matemática otra cosa que una recopilación de procedimientos para la solución de los problemas de la vida usual, cuya razón se nos escapa. Muy justamente, pues, Proclo, según Eudemo, atribuye a Pitágoras el método demostrativo y la solución de los problemas que constituyen los *Elementos*, de Euclides. "Pitágoras, dice, transformó el estudio de la geometría, e hizo de ella una enseñanza liberal, porque remontó a los principios primeros e investigó los problemas abstractamente y por la inteligencia pura" [1]. De hecho, los griegos, por su excelente aptitud para el análisis, para el manejo de las ideas, para las distinciones sutiles y rigurosas, para la discusión concisa, por la joven inventiva de sus espíritus y el equilibrio de sus facultades, por su sentido de la medida, del orden y de la armonía, estaban hechos para ser los creadores de la geometría racional, de la ciencia teórica de los números y del método demostrativo. Lo notable en Pitágoras y lo que constituye la contribución propia de su genio a la ciencia helénica y a la ciencia humana, es, sin duda, esta *aritmética geométrica* que percibe en su implicación recíproca y en su conexión inseparable el *número* y la *magnitud*, que ve la unidad en forma de punto y los números en forma de grupos o constelaciones en el espacio, y que inversamente percibe las figuras como sistemas numéricos, de suerte que los números tienen que estudiarse como una realidad natural en su estructura interna, en sus leyes de generación y de crecimiento; en fin, en su simbolismo salido de la sorprendente correspondencia de las armonías numérica, geométrica y musical. El pitagorismo proclama el advenimiento de la *armonía* en el mundo como la victoria del *número* sobre lo *infinito* [2]: es esto, según Filolao, lo que constituye el *cosmos* y lo que produce su inteligibilidad, la armonía del universo y la de las ideas fundadas en el seno de una unidad articulada.

[1] Diels, 45 b, 1, pág. 280, 11. Cf. Estobeo: *Eclog.*, I, 6 (Diels, 45 b, 2); Dióg. Laerc., VIII, 85: Demetrio dice que Filolao fue el primero de los pitagóricos en escribir un tratado sobre la Naturaleza, que comenzaba así: Φῦσις δ'ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.

[2] Un texto de Aristóteles (*Fís.*, IV, 6, perfectamente interpretado por Tannery: *Sc. hell.*, págs. 125-128) permite atribuir a Pitágoras mismo la noción de la infinitud del espacio, lleno, más allá del cielo del *pneuma* ilimitado. Así, para él, el ἄπειρον (término empleado por Anaximandro en un sentido más restringido), es a la vez lo *continuo* y lo *ilimitado;* y *el límite* (πέρας), del que dispensa el *número*, es el principio de lo *discontinuo* y de lo *individual*. Intuición magnífica y de gran alcance.

5. La doctrina de Heráclito y el descubrimiento del movimiento. La armonía de los contrarios y el Logos

Así como Pitágoras había descubierto el número, Heráclito descubrió el movimiento, con el flujo y la unión de los contrarios que constituye su orden oculto.

Teólogo más que psicólogo, conocedor de las doctrinas egipcias y griegas, pero tratando de descubrir siempre la verdad de los símbolos, Heráclito de Efeso, que vivía hacia 504, escribió hacia 478 su gran obra sobre el universo o la naturaleza esencial de las cosas, λόγος περὶ φύσεως, en tres partes: física, teológica y política. Es un puro especulativo, el primero en el tiempo y uno de los más grandes entre los filósofos, con toda la grandeza y todas las ventajas, pero también, sin duda, con algunas de las debilidades que pertenecen al espíritu filosófico exclusivo.

Se le llamaba de sobrenombre "el oscuro", ὁ σκοτεινός, y, aunque la concisión y la densidad de su pensamiento eran inimitables, al decir de Diógenes Laercio [1], había suavizado voluntariamente su transparencia y su brillo, para que únicamente tuviesen acceso a él quienes fueran capaces de comprenderlo, de modo que no se convirtiese en objeto de menosprecio en virtud de su vulgarización. Sabía que la Naturaleza gusta de ocultarse (123), que quien busca oro debe remover mucho la tierra para encontrar algunas pepitas (22), y que no se encontrarán los límites del alma, cualquiera que sea la dirección en la que se camine, si su medida es profunda (115). Desdeñoso de los asnos que desean mejor la paja que el oro (9), de los insensatos que cuando oyen son como sordos (34), de todos aquellos que permanecen extraños a las cosas con las que tienen un comercio constante (72), de la multitud que no estima las cosas que encuentra, incluso si se atrae su atención sobre ellas (17), y que prefiere antes que la sabiduría una gloria inmortal entre los mortales o el alimento del que se ceban como bestias (29), anteponiendo, por su parte, a la voz de diez mil la de uno solo, si es el mejor (49), había escogido, como el Dios de Delfos, expresarse por medio de oráculos, que procuran dar a entender el pensamiento sin divulgarlo ni ocultarlo (93). Aseguraba sin reserva: No soy yo quien se hace oír, sino el Verbo, *Logos* (1). El Verbo nos enseña a reconocer la esencial unidad de todas las cosas (* 54), aunque los hom-

[1] Diógenes Laercio, IX, 5, 7. Cf. a este respecto los testimonios de Aristóteles (*Ret.*, III, 5), de Cicerón (*Nat. deor.*, III, 14), de Demetrio, de Clemente de Alejandría, reunidos en Ritter-Preller, 23. En el *De mundo*, falsamente atribuido a Aristóteles, aparece la denominación σκοτεινός, aplicada por primera vez a Heráclito. Sin embargo, su libro tuvo muchos admiradores en Jonia y luego en Grecia. Sócrates, a quien se lo hace conocer Eurípides, declaró que encontraba admirable lo que había comprendido de él, pero que para el resto necesitaría de un intérprete que fuese un buen remero de Delos (D. L., II, 22).

bres no lleguen a comprender cómo de la multiplicidad procede lo Uno, y de lo Uno la multiplcidad (10), ni cómo puede estar acorde lo que se encuentra en lucha consigo mismo (51). El Verbo es siempre, y siempre ha sido, pero, aunque sea siempre verdadero, no es comprendido por los hombres, antes o después de haber oído hablar de él por primera vez y, aunque todas las cosas llegan a la existencia conforme a este Verbo, los hombres no parecen tener ninguna experiencia de las palabras y de los hechos tal como yo los expongo, dividiendo cada cosa según su naturaleza y mostrando lo que ella es en realidad (1). Sin embargo, lo propio del sabio—y sólo lo Uno le representa (32)—es prestar atención al Verbo y hacerlo manifiesto: parecido a la sibila que, con expresión fuera de sí, dice cosas sin alegría, ni adorno, ni compostura, pero en la que el Dios que está en ella prolonga su voz durante más de mil años (92). Esta es la sabiduría, y no hay más que un modo de alcanzarla: conociendo el pensamiento (γνώμη), que es la esencia de las cosas, y por el cual todo está gobernado y en todas partes (41. D. L., IX, 1). Si el sabio, no obstante, no es reconocido por los hombres, es porque los hombres carecen de fe (86). Pero, ¿qué importa? El carácter del hombre es su destino o su genio, ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (119). Basta seguirle. De hecho, al decir de Diógenes Laercio, Heráclito no fue discípulo de nadie, sino que buscó y aprendió todo por sí mismo, prefiriendo a la *polimatía*, o a la erudición prestada con que se contentan un Hesíodo, un Pitágoras, un Jenófanes, un Hecateo y la mayor parte de los hombres, la investigación personal de la realidad, que es la única que ejercita e ilumina el espíritu [1].

Este sabio modelaba su vida sobre su pensamiento. La alimentaba de meditación. Era un hombre altivo, solitario, que ya desde su juventud había producido extrañeza a todos; vivía consigo mismo en la contemplación de la naturaleza, aunque resulta duro, confiesa, combatir los deseos del propio corazón, que trata de satisfacerlos a expensas del alma (85, 116, 112). Despreciador del populacho (ὀχλολοίδορος), rechazaba las creencias supersticiosas del pueblo tanto como los sistemas orgullosos de los filósofos. Sentía desdén por los sacerdotes de Baco, por los traficantes de misterios, por los noctámbulos, por los magos, por las sacerdotisas del lagar (14), por los que siguen las procesiones cantando el vergonzoso himno fálico (15) y tratan en vano de purificarse manchándose de sangre, como el hombre que caminando sobre el fango intentase lavarse en él (68): todos estos, que consideran a la multitud como soberana y no saben que hay muchos malos

[1] D. L., IX, 1, 5 y fr. 101. Sobre la polimatía y el charlatanismo de los maestros demagogos, cf. los frags. 40, 57, 106, 129. Los frags. 35 y 40 oponen claramente los dos métodos de saber, ἱστορεῖν y μανθάνειν, y señalan la excelencia del primero. Cf. Verdenius (l. c., 280), que acerca estas consideraciones a las de Píndaro (*Nem.*, 3, 40. *Ol.* 2, 94) y Demócrito (fr. 65).

y pocos buenos (29)—Bías, a quien admiraba (39), afirmaba que "todos los hombres son malos"—, o los que siguen a los artistas de la mentira y de los falsos testimonios, que la Justicia alcanzará algún día en verdad (28), rechazan a los mejores, como hacen en Efeso con Hermodoro, porque no consienten que haya entre ellos uno que, precisamente, valga más que ellos. La sabiduría consiste en guardarse de ellos, que es lo que hace Heráclito.

Aristócrata, descendiente de Codro, el fundador de Efeso y perteneciente a una familia que tuvo durante mucho tiempo el privilegio de dar su rey a los de Efeso, Heráclito rehusó participar en la política y dar a sus conciudadanos leyes que hubiesen hecho vanos sus funestos errores; al decir de Antístenes, cedió el poder a su hermano y dejó su ciudad natal para ir a vivir de hierbas en la montaña, después del triunfo de lo que falsamente se llama democracia, que no es más que demagogia ansiosa, no de servir al bien común, sino de granjearse los favores de la multitud. Aleccionado, sin duda, por el espectáculo de los males de su tiempo, por la dominación persa establecida desde 498, por la ruina de Mileto, por las catástrofes civiles, esta visión pesimista de los hombres y del universo se traduce en todos los fragmentos que poseemos de él. Su doctrina del Verbo universal (λόγος ξυνός, 2), que encontró al buscarse a sí mismo (101) y construyó en la soledad propicia de la meditación, estaba reservada a una élite, porque el vulgo, según él, no puede dar oídos a la razón, y la mayor parte viven como si tuviesen una sabiduría que les fuese propia (2). Pero se impuso al pensamiento humano, ya porque se inspire en él, ya porque le complete, ya porque le contradiga o le transfigure. El que ha sido denominado, sin razón por lo demás, Heráclito moderno, Henri Bergson, nos decía un día que hubiese deseado vivir hasta la exploración de las ruinas de Herculano, porque Herculano, ciudad mucho más intelectual que Pompeya, nos entregará quizá en sus bibliotecas el gran libro de Heráclito sobre la naturaleza de las cosas.

La fórmula esencial de Heráclito, o al menos la que se retuvo de él, se reduce a esto: "Todo fluye, todo se mueve a la manera de un río; todo cambia siempre, nada permanece jamás" [1]. Platón, a quien Heráclito enseñó que las cosas sensibles son esencialmente cambiantes, lo que le llevó precisamente a buscar aparte y por encima de ellas los seres verdaderos, objetos del conocimiento, Platón, en su *Cratilo*, nos dice: "Heráclito expresó con mucha sabiduría y penetración ideas que se refieren a la duración, Cronos y Rea. Eran, por otra parte, muy antiguas entre nosotros, y Homero ya las había expresado. Pero Heráclito supo darles una forma nueva diciendo: Todo cambia y nada permanece. Y, comparando las cosas al curso de un río añade: 'No nos bañamos nunca dos veces en el mismo río" (* 55).

[1] Platón: *Cratilo*, 402 a.

Ahora bien: ¿cómo se opera el cambio incesante de las cosas? Este flujo, que hace que todo el universo semeje a un río, es producido y destruido constantemente por un elemento primordial, el Fuego, según un ciclo perpetuo que recuerda el juego de los niños que se distraen construyendo en la orilla montículos de arena que en seguida derriba y destruye el mar. El Fuego, que se enciende y se apaga mesuradamente según un orden único; el Fuego, que, como el cosmos mismo, no fue creado por ninguno de los dioses ni de los hombres, que existió siempre, que es y será siempre un fuego eternamente vivo (30), producido por una especie de cambio perpetuo (22), en el que no sobrepasa nunca sus medidas [1] un doble proceso de construcción y de destrucción que se desenvuelve siguiendo un orden regular y necesario durante los períodos fijos del Gran Año (* 56).

Así, según Heráclito, todo se mueve sin cesar, aunque ciertos movimientos, afirma con extrema perspicacia, estén ocultos en apariencia y escapen a nuestros sentidos (*Fís.*, VIII, 3, 253 b, 11). Ahora bien: lo mismo que el reposo aparente revela en todas partes un cambio incesante, así mismo la aparente unidad de las cosas recubre una multiplicidad de cualidades contrarias que no solamente se suceden y se acosan, sino que existen simultáneamente en las cosas. Así (58), los médicos cortan, queman y torturan a sus enfermos y después de esto les exigen aún honorarios a los que ciertamente no tienen ningún derecho, puesto que hacen a la vez todo el bien y todo el mal que podían hacer. Así también, como todos los contrarios de que está hecha la verdad (67), la vida y la muerte son todo uno, porque el hombre vivo participa al mismo tiempo de la vida y de la muerte, ya en estado de sueño, ya en estado de vigilia y, al modo como la vida del alma en el cuerpo es la muerte del alma, la muerte del cuerpo es la vida del alma, que entonces se ilumina y se libera para vivir (* 57), a la manera de una luz seca (118, según Plutarco), porque las almas sienten en el Hades (98).

Es, pues, visible que, en este universo, el mal y el bien son todo uno (58): no se confunden, como creen algunos, sino que son las dos inseparables mitades de una única y misma realidad. Una rosca (59) hace de un único y mismo trayecto un camino recto y un camino oblicuo; una escalera sube y baja, de suerte que (60) la subida y la bajada son solo una misma vía (de una observación semejante extraerá San Juan de la Cruz en la *Noche oscura del alma*, II, 18, una de

[1] Para Heráclito, la medida del Logos en todas las cosas es la ley: El sol no excede nunca sus medidas (94). Lo desmesurado debe ser extinguido más aún que una casa que arde (43).—Diógenes Laercio, siguiendo la doxografía teofrástica (Burnet), explica la constitución del mundo aplicando la fórmula que citamos más adelante: "El camino hacia arriba y el camino hacia abajo (ὁδὸς ἄνω, κάτω) son uno y el mismo" (60), siendo la primera de estas transformaciones, para las condensaciones y evaporaciones que forman el ciclo de las transformaciones del fuego, no el aire, sino el agua (31, Tannery, pág. 174).

sus intuiciones más profundas); la juventud y la vejez, como la muerte y la vida, están extrañamente unidas en nosotros; nos bañamos y no nos bañamos en el mismo río, somos y no somos (12). También se ha podido decir: "Dios es noche-día, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre" (67. Hipólito, IX, 10). Dios, no en absoluto, observa Heráclito—y esto denota un genio singularmente profundo y perspicaz—, sino lo que se llama Dios, que toma formas diversas, lo mismo que el fuego, cuando está mezclado de aromas, es nombrado según la cualidad de cada uno (ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου, 67). "Para Dios, tal cual es, todo es bello, todo es bueno, todo es justo. Son los hombres únicamente los que dieron a ciertas cosas la denominación de justas e injustas" (102); porque "cada uno de nosotros hace de su sentido su dios" (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων). Como precisan los tratados hipocráticos *De diaeta* y *De victu*, inspirados en Heráclito, Dios pone todas las cosas en su lugar y las ve siempre como son, justas e injustas. Pero los hombres no saben juzgar las cosas oscuras a tenor de las evidentes; ignoran que la naturaleza humana semeja a las artes de que hacen uso: porque la inteligencia de los dioses enseñó a imitar sus obras; pero, si los hombres saben lo que hacen, ignoran lo que imitan. La ley y la Naturaleza, por las que todo se hace, no están de acuerdo con las cosas reconocidas: los hombres establecieron la ley para sí mismos sin saber sobre qué la establecían; la Naturaleza fue dispuesta por los dioses. Ahora bien: lo que fue establecido por los hombres no es nunca constante, ni con respecto a lo recto ni con respecto a lo que no lo es; lo que los dioses establecieron es siempre recto, ya se trate de lo que es recto, ya de lo que no lo es. Por tanto, no es Dios guerra y paz y todos los contrarios a la vez. Pero hay hombres que encuentran que el bien es la guerra, y otros que el bien es la paz, y estiman las mismas cosas buenas o malas según el uso y la ocasión. Y como se creen Dios, los hombres ponen en Dios sus errores, sus contradicciones y sus vicios. Así, "la mayor parte de las cosas divinas escapan al conocimiento, porque los hombres están faltos de fe" (86. Clemente, *Strom.*, V, 13. Plutarco, *Vita Coriol.*, 38).

Permanece como verdad, sin embargo, como verdad proporcionada al hombre, ya que no al pensamiento (γνώμη), que gobierna todas las cosas (D. L., IX, 1), que todo lo que se produce en el mundo del devenir está hecho de contrarios que, en la Naturaleza, chocan entre sí constantemente o se entremezclan unos con otros, y que se identifican en el pensamiento de los hombres. Pero, al ahondar más profundamente en las cosas para descubrir sus verdaderas razones (γνώμας), conocidas solo de Dios (78), se impone al pensamiento del sabio una evidencia nueva y muy curiosa: y es la de que la verdadera armonía nace precisamente de la coexistencia y de la lucha de los contrarios; porque todo es a la vez uno y diverso: lo que está hecho de dos contrarios es uno y, si lo Uno está dividido, los contrarios son puestos

al día (* 58). Por ejemplo, en música, la armonía más bella es la disonancia: porque la armonía invisible es muy superior a la visible[1], y así, la armonía del mundo, como la del arco y la lira, se hace por tensiones opuestas, en las que Dios tiene unidas y profundamente ocultas las diferencias y las oposiciones (51). La enfermedad es una cosa buena, porque hace deseable la salud, y no se aprecia la salud más que cuando se está malo. El hambre es excelente, porque sin ella no habría jamás ganas de comer y lo haríamos sin gusto. La fatiga hace desear el reposo (111), y se descansa por el cambio (89). No se conocería el sentido de la justicia si no hubiese injusticias (23). Estaría, pues, loco, concluye Heráclito, si quisiera que los hombres obtuviesen lo que desean, o que desarraigasen los males de la vida y fundiesen, como Homero *(Ilíada,* XVIII, 107), los contrarios en una armonía estéril proscribiendo la discordia de la reunión de hombres y dioses, porque esto equivaldría a amenazar el universo de una muerte cierta (Diels, 12 A, 22). En este sentido, Polemos, la guerra, es el padre y el rey de todas las cosas, tanto en nuestra sociedad como en el universo (53), porque todas las cosas se llaman y se excluyen, y todas se cambian sin cesar en sus contrarios, de suerte que, según la ley suprema del universo, que es el Logos o el Verbo, se opera a la vez el *flujo* y el *acuerdo* de los contrarios. Lo Eterno es como un niño que juega manejando peones en hostilidad (52). Una sola ley, divina, basta para todo y viene al cabo de todo, sin que nunca se agote, porque todas las leyes humanas reciben su alimento de la ley divina (114). El camino del hombre no tiene sabiduría: solo la tiene el de Dios (78). El hombre es un muchachito comparado con Dios (97).

He aquí lo que nos dicen los fragmentos de Heráclito, impresionantes como los pensamientos de Pascal[2]. ¿Cuál es su significación exacta? ¿La doctrina que reflejan merece el nombre de doctrina del cambio universal y de la identidad de los contrarios? ¿Puede, tal vez, considerársela con Hegel[3] como el prototipo de toda filosofía verdadera?

Seguramente, se encuentra en Heráclito una intuición prodigiosa

[1] Esta máxima de Heráclito (54. Cf. 8 y 51), como ha mostrado Méautis *(Las obras maestras de la pintura griega,* Albin Michel, 1939), caracteriza a maravilla la sutil técnica de los artistas griegos.

[2] Se encuentra una singular prefiguración de la doctrina de Pascal de los Tres órdenes, en el fragmento 29 de Heráclito sobre las "Tres vías", como se encuentra también en el fragmento 1, sobre "el Verbo siempre verdadero, aunque sea incomprendido por los hombres", una prefiguración del evangelio de San Juan, pero con las reservas que indicaremos más adelante, que impiden la asimilación de los dos.

[3] *Geschichte der Philosophie,* I, 328. A. Patin, en su *Heraklits Einheitslehre* (1886), ha mostrado que la doctrina de la unión de los contrarios (si no de la identidad de los contradictorios) se encuentra en el corazón del pensamiento heraclíteo.

de la ley del cambio universal: él vio que lo que se aparece a nuestros sentidos como reposo debe ser, en realidad, cambio, y que todo, en el universo, se mueve, aunque no nos demos cuenta de ello. Sin embargo, leyendo y considerando con toda atención los textos que nos llegaron de él y la doctrina que se desprende de ellos, colocándola en su atmósfera y en el medio en que surgió, se cerciora uno de que Heráclito no se alejó de la concepción griega, que asimila lo perfecto a lo inmutable y a lo estático. Si justamente pudo denominarse su doctrina como una doctrina del Logos o del Verbo, lo fue en el sentido de que, para él, la realidad profunda de las cosas no está constituida por los cambios o movimientos incesantes a los que se ven sometidas, sino que consiste en la ley que regula el flujo de los contrarios de una manera armoniosa, según relaciones necesarias e inmutables de equivalencia y que hace que todo, en el universo, se produzca circularmente y vuelva sobre sí[1]. De suerte que parece escapársele el fin en el momento en que lo alcanzaba y que no aprehendió en su esencia la verdadera naturaleza del cambio, que es la continuidad ordenada a un cierto fin y con un cierto sentido.

De manera parecida, fue el único quizá entre los filósofos presocráticos que sospechó la existencia de la cualidad: todo, en el universo, no se reduce, según él, a la cantidad; las acciones mecánicas de condensación y de dilatación en las que se expresan las trasformaciones del fuego primordial no son la causa, sino los efectos del cambio de sustancia; estas trasformaciones o *tropos* implican un cambio cualitativo del conjunto tanto como de las partes; el mecanismo no es más que la utilización de un fin, la operación de una sabiduría, armonía o justicia, que gobierna el mundo siguiendo una necesidad inteligente, y que pone de acuerdo los contrarios sin que por esto los identifique o los confunda, como hace el pensamiento del hombre[2]. No obstante, Aristóteles, en el primer libro de su *Metafísica,* engloba la doctrina de Heráclito, o al menos la de sus discípulos, con todas las demás en el reproche de haber concebido la necesidad o el orden sobre el tipo del mecanismo, y de haber omitido las causas verdaderas, el motor y la forma que actúan en vista de un fin. Sin duda, no se equivocó del todo, porque, en fin de cuentas, en su pretensión de hacer salir todas las cosas de un elemento único, el fuego primordial, por el simple juego de oposiciones, condensaciones y rarefacciones que se reducen a simples asociaciones y disociaciones, el heracliteísmo, al menos como lo pre-

[1] Diόg. Laerc., IX, 7. Cf. Teofrasto, según Simplicio, *in Aristot. physic* (edición Acad. de Berlín, por Diels, 23, 35. *Vors.,* 12 A 6). Este texto tiene relación con el orden regular y necesario de la renovación de las cosas y de la periodicidad del mundo en el Gran Año, como hemos mostrado anteriormente.

[2] Expresiones del mismo Heráclito: No comprenden cómo lo que varía está de acuerdo consigo, cómo su desacuerdo es concordia, cómo en su división el ser está siempre reunido (fr. 51 y 10).

sentan algunos filósofos que dan fe de él, aboca a una concepción cuantitativa del universo, de la que están proscritos toda diversidad, incluso todo movimiento, ya que la unidad del ser excluye la una, y del otro se ignora su principio y modo de operación.

Bergson, a quien preguntábamos un día sobre lo que pensaba de la asimilación establecida con tanta frecuencia entre su doctrina y la de Heráclito, nos respondió: "Sería quizá verdadera si se encontrase, en fragmentos desconocidos, que Heráclito creyó que el pasado se continúa en el presente y que existe un lazo sustancial en el cambio." Pero los fragmentos conocidos no nos permiten afirmar que Heráclito, al proclamar que todo se mueve sin cesar, haya aprehendido en su fondo la continuidad, la sustancialidad y el sentido del cambio.

Sin embargo, si se considera la cuestión desde otro punto de vista, que es también el más alto, si se atiende con Heráclito al movimiento en su esencia, en el orden oculto que expresa y que impone el proceso perpetuo de cambio y de unión de los contrarios que constituye la armonía del mundo, entonces surge una visión mucho más justa y profunda de las cosas. Platón, con esa simpatía que le da una inteligencia singularmente penetrante, incluso de los sistemas que combate, lo reconoció y expresó en términos de perfecta claridad. Al mostrar, en el *Sofista* (242 d-e), que entre las dos tesis adversas que reducen todo a la diversidad o a la unidad, al movimiento o al reposo, hay lugar para una teoría intermedia, observa: "De hecho, algunas musas de Jonia (Heráclito) y posteriormente de Sicilia (Empédocles) señalaron que lo más seguro es unir las dos cosas, y decir: la realidad es a la vez múltiple y una y se mantiene por el odio y la amistad; incluso su desacuerdo es un eterno acuerdo: así dicen, entre estas musas, las voces más sostenidas. Mientras que las voces más blandas, que rehúsan ir más lejos, relajaron el rigor eterno de esta ley y se contentan con decir que todo es alternativamente uno y está en paz por la amistad que mantiene en él Afrodita, y múltiple y en guerra por la acción de no sé qué Discordia"[1]. Heráclito, pues, presintió lo que ya vio Platón, a saber: que las cosas no son como se nos aparecen, alternativamente en movimiento y en reposo, en desacuerdo y en acuerdo, sino que el ser mismo, tal como se encuentra en "la vía de Dios", la "única sabia" (38), el ser, hecho indisolublemente de esta unión de dos, que nos resulta incomprensible (1), al no presentarse como una *identificación*, es irreductible al movimiento o al reposo, a la unidad absoluta o a la pura diversidad: de suerte que todo el problema que se plantea al pensamiento humano, dirá Platón, consiste en saber cómo ciertas cosas son capaces de unirse, y otras no, según una ley de participación definida (251 d)—en esto radica precisamente el arte del músico o del armonista (253 b), sobre el que debe modelarse el arte del dialéctico—, y

[1] Empédocles, 17, 7 y 8.

también, añadiremos, en ver cómo lo uno y lo múltiple están de acuerdo y coexisten en el seno de una existencia que es por sí y para sí, en suma de una persona[1].

Heráclito, como Platón, porque tenían, lo que no tuvo Aristóteles, el sentimiento muy vivo de la desproporción entre el hombre y Dios, porque reconocieron la distancia que existe entre la Sabiduría eterna de Dios, único ser capaz de unir lo múltiple y lo uno *(Timeo,* 51 b-c), y esa sabiduría del hombre que, comparado a Dios, según la expresión de Heráclito, no es más que un niño o un mono (97, 83), vieron la dirección que debía tomar el pensamiento para avanzar y llegar a su término: pero llegados al umbral, ἐπὶ τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ προθύροις como dice Platón *(Filebo,* 64 c), no lo franquearon, a falta de poder penetrar en el santuario de la intimidad divina. Así, el problema de alto alcance que Heráclito tuvo el raro mérito de percibir y de plantear, y sobre el que proyectó luces de una vertiginosa belleza, no recibirá su solución, o, en todo caso, su plena significación, sino después de haberse elaborado por el cristianismo (* 59), sobre todo a propósito del dogma de la Trinidad y de la doctrina de la gracia, la noción de personalidad, que implica la relación de lo singular y de lo universal, de la unidad y de la pluralidad, y su conciliación en el seno del Logos, que no es ya, para San Juan, lo que era para Heráclito y los discípulos de Plotino, la ley impersonal *siguiendo la cual* se hacen todas las cosas, sino el Verbo de Dios, *por quien* todo fue creado y en quien se encuentra la vida y la luz de los hombres. A despecho de lo que haya pretendido Amelius, toda la "sabiduría" helénica no pudo alcanzar este alto punto al que llegaron una inspiración y una revelación trascendentes, conceptuadas como bárbaras.

6. Los eleatas y la doctrina del ser como objeto del pensamiento. Jenófanes. Parménides. Meliso. Las aporías de Zenón de Elea sobre el movimiento. El nacimiento de la metafísica.

Heráclito enseñaba que todo se mueve y que los contrarios no solamente se suceden sino que se unen para formar esta armonía de lo múltiple en que consiste lo Uno. La doctrina de los eleatas, de Jenófanes, de Parménides, de Zenón de Elea, resulta exactamente contradictoria de aquella: niega lo que afirma Heráclito, y afirma lo que él niega. Heráclito decía: Todo es múltiple y todo cambia. Los eleatas, al negar la diversidad y el cambio, proclaman que todo es absolutamente uno e inmóvil.

[1] Véase la aplicación que hemos hecho de esta idea al problema de lo continuo y de lo discontinuo (Aristotelian Society, IV volumen extra, 1924. Reimpreso en *L'Idée et le réel*, págs. 69-106).

Se trata de una doctrina poderosamente original, en la confluencia de las dos grandes corrientes del pensamiento griego, la corriente científica y la corriente teológica; pero difiere de una y otra por el esfuerzo considerable que señala hacia la sistematización racional de los conocimientos. Los eleatas no son físicos ni teólogos, sino que remontan a la fuente de las dos doctrinas separando el postulado común, a saber: la noción de *necesidad* concebida como una ley rigurosa que gobierna el mundo, que lo penetra de inteligencia (Dióg. Laerc., I, 35), y que, detrás de todos los cambios, detrás del ciclo de las revoluciones, mantiene la unidad y la inmutabilidad del ser. Este postulado lo destacan los eleatas en toda su claridad, y lo llevan hasta la paradoja, afirmando que el movimiento y la pluralidad no son más que apariencia, que la unidad y la inmutabilidad son la ley de lo real y del discurso, del *ser* y del *conocer*, que identifican. Al distinguir así la apariencia de lo real, haciendo de lo real o del ser el objeto del pensamiento, al proclamar la universal inteligibilidad de lo que es, afirmaban el fundamento de la metafísica que estaba destinada a devenir la metafísica de la inteligencia humana, pero que debía ser renovada y transfigurada, con el cristianismo, por la introducción de la idea de creación y la sustitución de la inteligibilidad *humana* por la inteligibilidad *divina* como norma del ser.

El fundador de la escuela de Elea, Jenófanes de Colofón (hacia 570-478), al que se sitúa entre Pitágoras y Heráclito, era un poeta, que, a la manera de los rapsodas, recorría las ciudades de Grecia acompañado de un esclavo y atraía muchedumbres compactas narrando historias y recitando poemas, elegías y sátiras, en los banquetes. Era también un innovador atrevido, un observador, un geólogo, apasionado por la historia de la tierra y de los astros, un libre dialéctico que se había convertido en el apóstol entusiasta de una doctrina nueva. Había combatido a los persas; luego, cuando estos conquistaron su patria jonia (545), se refugió a orillas del mar itálico, primero en Sicilia, en Zante y en Catania, más tarde, en la vertiente de las montañas de Calabria, en Elea, donde vivió y donde murió quizá, a la edad de noventa y dos años, después de haber llevado su inquietud durante sesenta y siete años, nos dice él mismo (8), a través del país heleno. De carácter orgulloso e independiente, tenía una alta idea de su arte; luego de haber zaherido, con punzante ironía, en uno de sus poemas, los honores que otorgaban sus conciudadanos a los vencedores de los juegos olímpicos, que deben su triunfo a la ligereza de sus pies, a su habilidad o a su fuerza en el terrible juego del pancracio, a la rapidez de sus corceles, añade: "Sin embargo, yo sería más digno que ellos de tales honores; porque una ciencia vale más que el vigor de un hombre o de un caballo. Es equivocada la apreciación que se hace de estas cosas y no es justo colocar la fuerza por encima de la sabiduría" (2).

Los fragmentos que nos llegaron de sus poemas, *Elegías, Silos, De la Naturaleza,* nos muestran que trató de romper abiertamente con las tradiciones queridas al genio helénico. Para combatirlas, se sirvió irónicamente del método comparativo: ídolos vanos son estas divinidades concebidas por los hombres a su imagen; los bueyes, si pudiesen pintar, representarían dioses bovinos, los etíopes los pintarían negros con narices romas, los tracios con ojos azules y cabellos rojos (15, 16). Pero los mortales se figuran que los dioses son engendrados como ellos, que tienen vestiduras y una voz y una forma semejantes a las suyas (14). ¿No les atribuyeron Homero y Hesíodo lo que los hombres consideran como oprobio y vergüenza: robos, adulterios, fraudes recíprocos? (11). ¡Vanos ídolos, tanto como el culto a los juegos, los atletas coronados, la belleza misma!; es absurdo preferir la fuerza o la gracia de los cuerpos a la bienhechora sabiduría.

Si repudia todos los ídolos de los hombres, Jenófanes adora, sin embargo, un Dios soberano, que no se parece a los mortales ni en forma ni en pensamiento (23), que todo él ve, todo él piensa, todo él oye (24), y que sin esfuerzo alguno lleva todas las cosas por la fuerza de su espíritu (25). Este Dios no es el autor del mundo, es su espíritu universal y tiene por nombre la unidad. "Los ojos fijos en el edificio entero del cielo", escribe Aristóteles *(Met.,* A, 5, 986 b, 24), "proclamó la Unidad Dios". Y Timón de Flionte: "Todo se resuelve para él en una Unidad." La multiplicidad no es más que una apariencia: sólo lo Uno es. Y esta Unidad es inmovilidad. "Eternamente permanece, sin moverse, en el mismo lugar; todo movimiento le es extraño" (26). Aunque las partes cambien, el universo es inmutable, eterno, ilimitado, a pesar de ser finito y siempre igual a sí mismo, a la manera de una esfera (50). Así, el movimiento, la revolución misma del universo, no es más que una apariencia. Unicamente existe la inmovilidad.

Aquí, como en la doctrina india de la eterna e inmutable Unidad, estamos, indudablemente, en pleno panteísmo: no hay noción alguna de un Dios personal y creador, de un artista que prosigue y realiza un fin, providencia, ordenador y remunerador. La metafísica eleata, de la que Jenófanes nos traza sus rasgos más salientes, no es más que la fórmula intelectual de la creencia popular griega, de su adoración de la naturaleza y de las fuerzas naturales. Su Dios uno y soberano no es, por lo demás, sino el primero entre los dioses y los hombres (23); afirmación que apenas parece conciliable con el monoteísmo que algunos le atribuyeron [1]. Al lado de su divinidad suprema, fuego primitivo,

[1] Sobre todo, Wilamowitz: *Griechische Literatur*, 3.ª ed. Leipzig, 1912, páginas 60 y sgs. D. Einhorn (Arch. f. Geschichte der Philos., 1917) mostró las dificultades y las contradicciones en que caen los que pretenden interpretar a Jenófanes en términos de doctrinas modernas. La originalidad de este poeta filósofo, como lo hizo notar O. Gigon *(Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides,* Basel, 1944), consistió en llevar a la cosmogonía de

espíritu universal, pero privada de voz y de sensibilidad, existe una multiplicidad de seres divinos que animan la Naturaleza, subordinados a la energía primordial que penetra el todo y forma unidad con él, orden sin ordenador. Todas estas consideraciones, por lo demás no aclaradas por completo, están dominadas por un postulado relativista que formula en estos términos: "Nadie alcanzó ni alcanzará nunca una entera certeza con respecto a los dioses y a la naturaleza universal. E incluso si algún hombre llegase a descubrir la verdad, no lo sabría, porque la apariencia está extendida sobre todas las cosas" (34).

Espíritu crítico, Jenófanes declaraba la verdad divina incomprensible para el hombre. La escuela de Elea, por el contrario, se presenta como un dogmatismo que proclama que nuestro pensamiento alcanza la verdad absoluta y que trata, desde este punto de vista, de esforzarse en resolver las antinomias planteadas por Jenófanes, cuando afirma la inmovilidad y la infinitud del universo: dogmatismo, incapaz de evolución, que encierra, al menos implícitamente, un principio peligroso y disolvente, a saber: que el pensamiento del hombre hace la verdad y se confunde con ella.

El verdadero fundador del eleatismo es Parménides. Ciudadano y legislador de la ciudad de Elea, colonia jonia fundada en Italia meridional, en el mar Tirreno, en un paraje encantador, donde florecía, según Apolodoro, en la 69 olimpíada (504-501 a. de J. C.), discípulo de Jenófanes, de quien recibe su panteísmo; de Pitágoras, del que toma su forma matemática y su física de las apariencias; de Heráclito, cuya doctrina del cambio universal hace vacilar su pensamiento (* 60), Parménides, si creemos a Platón (*Parm.*, 127 b), llegó a Atenas por las Panateneas, acompañado de Zenón, cuando estaba cercano a los sesenta y cinco años, y encontró allí al joven Sócrates, que dice de él en el *Teeteto* (183 e): "Parménides me parece, como el héroe de Homero (*Il.*, III, 172), tan venerable como temible. Le conocí siendo yo muy joven y él muy viejo: semejaba tener una profundidad absolutamente sublime" (βάθος τι παντάπασι γενναῖον).

En su gran poema περὶ φύσεως, el poeta, conducido por las Hijas del Sol hasta el lugar en que se separan los caminos de la Noche y del Día, y donde se abre la puerta que guarda la Justicia, conoce, por la diosa (* 61) que le guía a través de las cosas, al hombre que posee la ciencia, lo que hay que saber para juzgar de la verdad de las opiniones, no según la costumbre de las múltiples experiencias, sino según

los jonios las revelaciones de Pitágoras, renovándola con la experiencia adquirida en el curso de su vida aventurera y haciéndola penetrar en un vasto público. Cf., sobre Jenófanes, los estudios de H. Fraenkel (Hermes, 1925) y de A. Lévy (Ateneo, 1927).

la sola fuerza de la razón fija en la eterna verdad[1]. Ahora bien: si para la multitud de hombres sin juicio, para los hombres nacidos del lodo[2], las cosas son y no son, si todas las cosas cambian perpetuamente—si la hoja, hoy verde, es mañana amarilla—, el conocimiento, que forma una unidad con la realidad, exige la permanencia del ser. Diremos, pues, que todo *parece* sin cesar transformarse, ser y no ser, pero que, en la realidad, todo *es*, y todo es permanente. Se sigue de ahí que, en nuestra condición mortal, no vemos ni aprehendemos lo que es realmente: de otro modo, habría que decir que las cosas, a la vez, son y no son, que nos bañamos y no nos bañamos en el mismo río, que la noche y el día, el verano y el invierno, el ser y el no-ser son idénticos: lo que resulta contrario a la razón, que exige y postula la no-contradicción del ser.

Con ello, Parménides vuelve a la teoría de los fisiólogos, que proclaman que el ser no tiene comienzo ni fin, que no está sujeto al cambio de lugar ni al devenir. Pero va mucho más lejos y ve mucho más profundamente que ellos, afirmando que el ser forma un "Todo indivisible, único, continuo, en todas partes semejante a sí mismo, como la masa de una esfera perfectamente redondeada, equilibrada en todas sus partes y que contiene el ser sin ningún vacío", lo que le lleva a concebir el espacio como limitado y, por esto mismo, a unir la revolución universal y los ciclos eternos. El Ser es, pues, absolutamente uno y es absolutamente inmóvil, tanto en el espacio como en el tiempo, en cualidad y en dimensión.

Parménides apoya esta afirmación en un postulado fundamental, que inspiró y, en cierto sentido, gravó pesadamente toda la especulación filosófica hasta nuestros días: a saber, que el pensamiento tiene por objeto el ser, que no se puede pensar lo que no es y que las condiciones de la inteligibilidad definen las condiciones de la realidad; en suma, que las cosas son, y son necesariamente, como las concebimos. Así, la unidad y la inmovilidad absolutas son únicamente inteligibles en tanto que son reales. "Pensar y ser son una única y misma cosa. El pensamiento y su objeto son idénticos."

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (v. 40. Diels., 5).
Τωῦτον δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα (v. 94. Diels., 8, 34).

[1] Sobre la influencia órfica que revelan este pasaje y muchas expresiones de Parménides, véase W. K. C. Guthrie: *Orpheus and greek religion*, Londres, 1935, página 231. Sobre el sentido de νοῦς en Parménides, K. von Fritz, Νοῦς, νοεῖν *and their derivatives in presocratic philosophy* (I. From the beginnings to Parmenides. II. The post-parmenidean period. Cl. Philol. 1945-46).

[2] ἐξ ἰλύος. D. L., IX, 22. Cf. una nota de Verdenius (Mnem., 1947, pág. 287) sobre el origen terrestre del hombre en Parménides y los filósofos griegos, haciendo intervenir, tanto Parménides como Empédocles, Arquelao y Protágoras, el calor interno de la tierra en la génesis del hombre.

El Logos (* 62), verbo y pensamiento, refleja las cosas como un espejo refleja la luz del sol. La nada, como el vacío, como el movimiento, que es impensable, no es.

Es preciso leer íntegramente el largo poema de Parménides, conservado por Simplicio, sobre la Vía de la verdad[1] (* 63). Invitando al que escucha a alejarse del camino de la opinión en el que se extravían la mayor parte, para seguir tan solo la vía de persuasión o de la certeza que acompaña a la verdad, a saber: que el ser es, que no puede no ser, inengendrado, imperecedero, completo, inmóvil y sin fin, escribe:

No fue jamás ni será, pues es ahora, todo él a la vez,
uno, continuo. ¿Qué origen, en efecto, le encontrarías?
¿Cómo? ¿De dónde tomó su crecimiento? ¿De lo que no es? No te dejaré
ni decirlo ni pensarlo. Porque no se puede decir ni pensar
que el ser no sea. ¿Qué necesidad le hizo surgir
determinadamente, después y no antes, de tomar su impulso de nada, y crecer?
Así, no puede ser sino absolutamente, o no ser del todo.
Jamás una fe vigorosa aceptará que, de lo que no es,
pueda nacer alguna cosa distinta; así, ni para nacer
ni para perecer le da licencia la justicia relajando los lazos
con los que le retiene. La decisión en este punto depende de esto:
es o no es. Ahora bien: se decidió que era preciso
abandonar uno de los caminos, impensado, innominado: porque no es el ver-
este camino; y seguir el otro como real y verdadero. [dadero,
Porque ¿cómo, en el curso del tiempo, pudo llegar a existir el ser? ¿Cómo pudo
[serlo una vez?
Si alcanzó la existencia no es, debe llegar un día en que lo será.
Así se extingue el nacimiento, así desaparece la muerte.
Ya no más dividido, puesto que es todo él semejante.
No hay aquí un más que rompa su continuidad,
ni allí un menos, sino que todo está lleno de ser.
Así, todo es continuo, porque el ser toca el ser.
Por distantes que estén las cosas, contémplalas en tu espíritu firmemente presentes:
ya para dispensarlo todo entero en todos sentidos en el mundo,
ya para reunirlo...
Además, inmóvil en los límites de lazos ineluctables,
es sin comienzo ni fin, puesto que génesis y muerte
fueron desterradas a lo lejos, rechazadas por la verdadera fe.
Lo mismo que permanece en lo mismo, en sí mismo reposa,
de tal suerte que sigue inmutablemente en el mismo lugar, porque la poderosa
le mantiene en los lazos del límite que encierra su contorno. [necesidad
También, como ser inacabado, el ser no disfruta permiso del destino.
Porque no le falta nada; si no, le faltaría todo.

[1] Es el fragmento 8 de Diels, al que añadimos (en el tercer párrafo) algunas líneas del fr. 2, como hace Diès (ed. del *Parménides*, G. Budé, págs. 12-14), cuya traducción adoptamos con algunas correcciones.

Es lo mismo que pensar y aquello por lo que hay pensamiento:
porque, sin el ser, en el que está expresado,
no encontrarías el pensar; y nada, en efecto, es ni será
de otro modo fuera del ser, ya que el Destino (Μοῖρα) lo encadenó
en una integridad cerrada e inmutable. Así mismo, no es más que puro nombre
todo lo que los mortales instituyeron creyendo que era verdadero:
nacer y perecer, ser y no ser,
y cambiar de lugar, y variar de brillo en su superficie.
Además, puesto que hay un límite que le termina, está acabado.
por todas partes semejante a la masa de una esfera bien redonda,
en todos los sentidos igualmente distante del centro; porque ni mayor
ni menor podría ser aquí que allí.
Porque no hay existencia que pueda impedirle llegar
a reunirse, ni existencia que pueda hacer una proporción de ser
más fuerte aquí y menor allí, ya que todo él es inviolable.
Así, igual por todas partes, se extiende de manera semejante de uno a otro de
[sus límites.

A esta "doctrina de verdad", que es la verdadera vía, Parménides añadió, sin embargo, "palabras de opinión", δόξα, destinadas a dar cuenta de las apariencias físicas: probabilidades procedentes del dualismo pitagórico del límite y de lo ilimitado, y de las consideraciones de Alcmeón de Crotona, que está de acuerdo con Filolao para decir que la mayor parte de las cosas valen por dos. Así, observa Aristóteles (*Met.*, A, 5, 986 b, 27 sg.), como después de él Teofrasto y Simplicio, a diferencia de Jenófanes, el más antiguo partidario de la unidad, cuyas concepciones son demasiado burdas, Parménides, se coloca en una posición más penetrante: "Persuadido de que, fuera del Ser, el no-ser no es, piensa que necesariamente una sola cosa es, a saber: el Ser, y que no existe nada más (cuestión que hemos tratado con más claridad en la *Física*, I, 3); pero, forzado a contar con las apariencias (ἀναγκαζόμενος δ'ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις), y a admitir a la vez la existencia de lo uno según la razón, y de la multiplicidad según la sensación, propone dos causas y dos principios: el Calor y el Frío, o, dicho de otra manera, el Fuego y la Tierra, y, de estos dos principios refiere uno, el Calor, al Ser, y el otro al No-Ser." Platón, cuyo pensamiento se bamboleó por la doctrina de Parménides, que tiene por la verdad misma, y que, adhiriéndose fuertemente a su defensa de las Ideas o de las Formas, trata de resolver la dificultad planteada por Heráclito y de escapar al movimiento universal, retendrá esta indicación de aquel a quien llama Parménides el grande (*Sof.*, 237 a), nuestro padre (240 d); y, en el diálogo que lleva su nombre, el *Parménides*, que marca un punto crítico en el desenvolvimiento de su propio pensamiento, se esforzará para mostrar que, a la inversa de la teoría eleata de la unidad absoluta, τὸ ἓν ἕν, de la inmovilidad del ser, y de la no-existencia del no-ser, que engendra inevitables contradicciones, es preciso admitir que, si el ser es *uno*, no es *lo uno*, que no excluye la

multiplicidad, sino que, por el contrario, la implica, en suma, que en un sentido el uno es varios (137 a s. Cf. *Filebo*, 14, c-17 a), que hay otra cosa además del ser, a saber: un no-ser relativo, que no es lo contrario del ser, sino algo distinto a él *(Sof.*, 241 d, 257 b), y que es tal que no se le puede negar sin pensarlo y expresarlo (238 d). Pero, como observa Platón mismo *(Sof.*, 237 a, 242 c, 258 d), es esta una consideración que no retuvo Parménides; porque, para él, la única vía de la verdad es la que proclama que el ser es, que el no-ser no es; la otra vía—la que afirma que, en un cierto modo, el ser no es y el no-ser es, con sus dobles potencias, activa y pasiva, masculina y femenina, luminosa y oscura, entre las que se reparten las cosas siguiendo sus naturalezas respectivas (fr. 9), mientras que la divinidad, guardiana del destino, creadora del Amor, colocada en el centro de las coronas celestes, dirige el curso de las cosas—, esta vía, que es la de la opinión, no aboca, según él, más que a una construcción engañosa, falaz, impensable, inefable, inexpresable *(Sof.*, 238 c), de la que debe alejarse el pensamiento (fr. 7): vía todo lo más plausible, que no parece destinada sino a poner en evidencia la fuerza y la verdad del conocimiento fundado en la Idea una e inmutable y la certidumbre de la inteligencia que abarca en sus conceptos fijos una realidad por todas partes semejante, siempre la misma, mantenida por los lazos de la potencia necesaria.

Con ello, Parménides formuló, antes que nadie, una teoría del conocimiento, podría decirse incluso *la* teoría del conocimiento; puso sus bases lógicas y ontológicas, postulando que el ser, o lo real, es el objeto del pensamiento, que nada se hace de nada, que lo verdadero es lo inteligible, y que lo inteligible es la norma y la medida del ser. Tan solo Parménides, como todos los griegos—a excepción, quizá, del "divino Platón"—, no supone que pueda existir distancia entre nuestro pensamiento y lo real, entre lo *inteligible para nosotros* y *lo inteligible en sí;* hace en cierto modo del universo la creación de nuestra inteligencia, en tanto que, para los cristianos, es la creación de una Razón y de una Voluntad infinitas, que nos sobrepasan infinitamente. Fue un atrevimiento singular, pero también singularmente fecundo, afirmar la universal inteligibilidad de lo real. Pero con él se redujo singularmente su alcance, al medirlo con la vara de la inteligencia humana.

En su gran obra sobre la Naturaleza o el Ser, altamente apreciada por Platón *(Teet.*, 180 e, 183 a), de la que nos fueron conservados importantes fragmentos por Simplicio, Meliso de Samos[1], el almirante

[1] Además de Simplicio, la pequeña obra *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, impuesta con el nombre de Aristóteles y debida probablemente a un ecléctico del siglo I, nos conservó un análisis de los argumentos de Meliso (caps. I y II,, Spalding). Véase también A. Pabst: *De Melissi Samii fragmentis*, Bonn, 1889. A. Covotti, *Melissi Sami reliquiae* (Studi ital. di filol. class. 1898). A Chiapelli (Roma, 1890) piensa, como Apelt, que el fragmento 9 (Diels), que establece la incorpo-

que batió la flota de Pericles y floreció en la 84 olimpíada (441), desarrolló la teoría de Parménides según un método concreto y en un sentido místico, depurando y espiritualizando el Ser, al que atribuye, según Simplicio, una extensión sin nada corporal, la infinitud en el espacio y en el tiempo (en el primer punto se separa de Parménides), y una vida afectiva exenta de pena, que constituye la felicidad perfecta. Su obra comienza en estos términos: "Si nada es, ¿cómo podríamos hablar de algo como si fuese? Ahora bien: lo que existe es desde toda la eternidad y será por toda la eternidad. Si hubiese nacido, hubiese debido, antes de nacer, ser la nada; pero, si algún día hubiese sido la nada, nada habría salido de la nada. Si es, ha de ser por toda la eternidad." De ahí obtiene Meliso la infinitud del ser (* 64), su unidad, su homogeneidad en lo sucesivo y en lo simultáneo. "Si el todo se modificase en diez mil años en el espesor de un cabello, perecería todo él en la duración entera."

Pero es a Zenón de Elea a quien cabe la gloria de haber establecido por la dialéctica, cuya invención Aristóteles le atribuye, las tesis del eleatismo sobre las bases de las que es difícil desalojarle, y despertado propiamente, por sus aporías célebres y siempre discutidas, el sentido crítico y el sentido metafísico; tanto, que Bergson pudo escribir justamente[1] (* 65): "La metafísica nació de los argumentos de Zenón relativos al cambio y al movimiento."

Amigo de Parménides, veinticinco años más joven que él, floreció en la 79 Olimpíada (464-460 a. de J. C.), tomó parte en la vida política y en una conjuración contra el usurpador, lo que le ocasionó su muerte, que soportó con heroico valor[2]. Dialéctico temible y de una sutileza tal que aún no se le echó en olvido después de veinticuatro siglos, Zenón volvió contra los partidarios de la multiplicidad las armas que

reidad del Uno, es debido a un glosador, y que Aristóteles tiene razón cuando afirma *(Met.*, A, 5, 986 b, 19) que Meliso tiene el ser por idéntico al universo material. Por su parte, J. Burnet *(Aurore*, pág. 377, mostró cómo Meliso hace surgir con una penetración admirable (fr. 8) que, si se admite, como Anaxágoras, la pluralidad de las cosas, es preciso admitir, no obstante, que cada una de ellas está constituida como el Uno de los eleatas, de suerte que el atomismo viene a ser la única forma coherente del pluralismo.

[1] "La percepción del cambio", en *La pensée et le Mouvant*, pág. 177.

[2] Diógenes Laercio (IX, 26-27) cuenta que, gran hombre de bien, desdeñoso como Heráclito de los poderosos, prefiriendo la simplicidad de su patria, Elea, a la magnificencia de Atenas, quiso derribar al tirano Nearco; detenido por orden suya, como se le requiriese para que denunciase a sus cómplices, denunció, dice Antístenes, a los amigos del tirano, luego al tirano mismo, azote de la ciudad: después de lo cual, dirigiéndose a los asistentes, les dijo: "Seréis unos cobardes si, después de lo que voy a hacer, continuáis soportando la esclavitud que os impone este hombre." Entonces se cortó la lengua con los dientes y se la escupió al rostro. Según Hermipas, fue arrojado en un mortero y triturado en la muela. Pero como dice Diógenes en el epigrama que compuso sobre él: "Trituró tu cuerpo, pero no a ti."

dirigían contra la unidad del ser. "¿No sabemos acaso—escribe de él Platón en el *Fedro* (261 d)—que el Palamedes eleata podía hacer aparecer ante sus oyentes, únicamente por el arte de la palabra, los mismos objetos como semejantes y desemejantes, uno y varios, inmóviles y móviles?" Tiene un arte maravilloso para hacer surgir las dificultades reales y no supuestas y provocar el asombro, fuente de investigación del filósofo. Así la aporía señalada por Aristóteles *(Fís.*, VII, 5), y que constituía el cuarto de los argumentos contra la pluralidad: Un grano de mijo cae silenciosamente, y así todos uno a uno; pero los diez mil granos de un celemín caen con estrépito. Problema insoluble si se considera las propiedades sensibles como cualidades objetivas de las cosas, y problema de lejano alcance, como todos los problemas semejantes que conmovieron el espíritu de Leibniz y le llevaron, en física, en psicología y en todas partes, al descubrimiento fecundo de la virtualidad y del papel de la ocasión en los procesos de causalidad natural.

Pero las aporías más célebres, las que estaban destinadas a una posteridad filosófica sin igual, son las aporías relativas al movimiento. Helas aquí, tal como fueron expuestas por Aristóteles *(Fís.*, VI, 9):

A) *Si el tiempo es divisible hasta el infinito.*—1. Argumento de la dicotomía. No hay movimiento, porque es preciso que el móvil llegue a la mitad de su recorrido antes de alcanzar el término, y así sucesivamente hasta el infinito.

2. Aquiles y la tortuga. Aquiles (más veloz) no alcanzará nunca a la tortuga (más lenta), porque antes es preciso que llegue al punto de donde ella partió, de suerte que ella necesariamente habrá avanzado siempre un poco.

B) *Si el tiempo está formado de elementos indivisibles.*—3. Argumento de la flecha. La flecha que cruza el espacio está siempre en el instante presente. Está, pues, inmóvil, porque, si cambiase de posición, el instante se encontraría dividido (lo que supone que una cosa en movimiento lo mismo que una cosa en reposo *está* en un espacio igual a sí misma).

4. Argumento del estadio. Dos series de puntos iguales se mueven en el estadio en sentidos contrarios pasando delante de una tercera serie de puntos iguales, y partiendo la una del medio del estadio, la otra del extremo, con una misma velocidad. De donde se sigue que el tiempo empleado será igual al doble de sí mismo. En efecto, el móvil que se desplaza y que pasa simultáneamente por delante del cuerpo inmóvil y del que se mueve a su encuentro con la misma velocidad que él, mientras recorre una longitud del primer cuerpo franquea una longitud doble del segundo.

$$\begin{array}{ccccccc} & & A^1 & A^2 & A^3 & A^4 & \\ B^4 & B^3 & B^2 & B^1 \longrightarrow & & & \\ & & \longleftarrow & C^1 & C^2 & C^3 & C^4 \end{array}$$

Argumento cuya paradoja se hace más manifiesta, observa Bergson, porque se ve patente en él de manera manifiesta el postulado disimu-

lado en los otros tres, a saber: que los movimientos coinciden con sus trayectorias y se reducen a ellas de tal suerte, que pueden ser tratados también como ellas.

Se han discutido mucho estos argumentos y se les discutirá siempre. Se les ha interpretado ordinariamente como una negación del movimiento y, partiendo de ahí, se les ha considerado comúnmente como sofismas, pero no se trata de nada de eso, y son, como se dice en el *Parménides* (137 b), "juegos serios" (πραγματειώδη παιδιάν), y merecen el caso que han hecho de ellos los más grandes pensadores, desde Platón y Aristóteles a Bergson. El sentido de estos argumentos, a nuestro parecer, lo da un texto decisivo de Platón en el *Parménides* (128 a-d). Hablando de su libro, Zenón dice a Sócrates: "Es una defensa de Parménides contra los que le atacan en son de burla, pretendiendo que, si el ser es uno, resultan muchas consecuencias ridículas y contradictorias. Mi libro responde a los partidarios de lo múltiple: les muestra la recíproca con usura y hace ver que la hipótesis de lo múltiple trae consigo consecuencias todavía mucho más absurdas."

Esta frase, bien comprendida, nos ofrece el verdadero alcance de la argumentación de Zenón. No pretende probar con ello que el movimiento es imposible, sino más bien, según el procedimiento esencial de la dialéctica, que si se supone el ser múltiple y descomponible, ya hasta el infinito, ya en partes, se aboca a la "consecuencia absurda" de que nada se mueve ni puede moverse, que la flecha no partirá jamás, que Aquiles no puede alcanzar a la tortuga, etc. Esta es su argumentación. Plantea la tesis de que el movimiento, si es real, excluye la unidad del ser, o lo continuo homogéneo, y nos lanza hacia la multiplicidad. Ahora bien: la multiplicidad bajo estas dos formas, ya se la suponga divisible hasta el infinito (Dicotomía, Aquiles), ya se la considere constituida por elementos indivisibles (la Flecha, el Estadio)—los argumentos de Zenón lo prueban—, excluye el movimiento, al menos como aparece a los sentidos y como lo conçiben los jonios. Porque, si el movimiento existe de alguna manera—y esto es, al parecer, lo que no se podía negar, y, en todo caso, lo que admiten los partidarios de la pluralidad del ser—, resulta entonces evidente que la teoría de la discontinuidad o de la pluralidad del ser se ve amenazada a la vez, como abocando a consecuencias absurdas y contradictorias. De suerte que los argumentos de Zenón, y la tesis de los eleatas que fundamentan, tienden a establecer, no la inmovilidad absoluta, sino la unidad profunda del ser, que es, según sus propios términos, "uno y continuo", ἓν καὶ ξυνεχές, indiviso, indivisible, absoluta y esencialmente uno, como dirá, después de ellos, Spinoza *(Eth.*, I, 15 escolio).

¿Cómo escapar a esta temible dialéctica? ¿Cómo salir del punto muerto en que nos arrincona y nos encierra? Pues las dos tesis, en los términos en que las formulan los adversarios, se excluyen mutuamente: el movimiento excluye la unidad o la continuidad y supone la

pluralidad; pero la pluralidad, a su vez, excluye el movimiento. Para admitir el movimiento, sería preciso, pues, concebirlo, y concebirlo uno y continuo, de tal suerte que no se excluyan. En suma, el hecho del movimiento solo es inteligible si se renuncia a concebirlo como una magnitud o cantidad dada, y si se le supone cualitativamente uno e indivisible: porque suponerlo divisible, como su trayectoria, equivale a negarlo. Mas fueron precisos veinticinco siglos para descubrir la solución de toda la dificultad, para operar la doble disociación: 1.°, de la noción del *movimiento* y de la noción de *multiplicidad cuantitativa* o de espacio; 2.°, de lo *uno* y de lo *estático*, y para mostrar que el movimiento, aprehendido en su movilidad original, en la duración en que opera, es absolutamente uno e indivisible, pero de una unidad dinámica y no estática, como el vuelo de la flecha, "tan simple, tan indescomponible, en tanto que movimiento, como la tensión del arco que la lanza"[1]: pues todo el movimiento de la flecha está en la tensión del arco, y se reduce a medida de su cumplimiento. No es en el límite, como dicen los matemáticos, usando de un artificio inoperante en la realidad, donde Aquiles alcanzará la tortuga, sino después de un cierto número de saltos, y cada uno de estos saltos, cada uno de estos pasos, a diferencia de la trayectoria arbitrariamente descomponible, es un acto simple e indivisible, articulado interiormente como todo lo que supone la cualidad pura. Pero, aunque hayan reconocido la existencia de la cualidad y, con Aristóteles, la hayan colocado en el número de las categorías, los griegos fueron incapaces de disociarla de los sujetos individuales en los que se encuentra y, al atribuirle los caracteres de estos sujetos finitos por naturaleza, no pudieron concebirla en sí misma, en tanto que grado de perfección del ser, ni atribuirla hasta el infinito, que relegaron así al dominio de la cantidad pura y confundieron con lo ilimitado. Para ellos, lo perfecto es lo finito: incapaces de concebir como *inteligible*, y, por consiguiente, según su postulado, como existente, cualquier otra cosa que lo que nos es inteligible, tomando como normas del ser las normas de nuestro pensamiento humano, no supusieron la desproporción que existe entre *lo infinito* verdadero y *nuestra concepción* de lo infinito, que asimila lo infinito a lo indefinido, cuando lo infinito es una *idea* que nos sobrepasa, a nosotros y a nuestra lógica: tan simple, tan indivisible como la unidad, lo infinito cualitativo, que es lo infinito verdadero, es a nuestra propia concepción de lo indefinido lo que 1 es a la progresión $1/2 + 1/4 + 1/8$... La diagonal de un cuadrado no puede expresarse en función del número que mide los lados: es inconmensurable. Ahora bien: toda línea es tal línea, puesto que toda línea es la diagonal de algún cuadrado: puedo designarla, convencionalmente, por el número 1; no puedo medirla. El movimiento

[1] Bergson: *Evolución creadora.* Cf. J. Chevalier: *Bergson,* págs. 76 y 83. *L'Idée et le Réel,* pág. 120, y lo que decimos de lo continuo y de lo discontinuo.

de la flecha, un paso de Aquiles, es también de manera parecida inconmensurable: el espacio en el que se desenvuelve su trayectoria puede ser, arbitrariamente, descompuesto y sumado; el movimiento mismo no podría serlo. Hubo que esperar al cristianismo para encontrar normas y medidas de la lógica humana el ser y lo inteligible, para atribuir lo infinito al Ser simple, Dios, y para reconocer que la infinitud, al igual que la unidad, la cualidad o la perfección, no es una categoría de nuestro espíritu, sino una propiedad del ser en tanto que ser antes que su noción se degrade en categorías relativas a nuestro conocimiento, y que se realiza únicamente en el Ser primero, como Infinito de cualidad o de perfección, a imagen y semejanza lejana del cual existe todo lo que en la Naturaleza participa de él.

Y no es que los griegos no percibiesen la vía por la que debía encaminarse el pensamiento humano para encontrar la solución de la dificultad. Zenón mismo debió de entreverla, como reconoció, a propósito del punto, la distancia entre lo inteligible y lo real; porque su argumentación consiste en decir: Si concebís que el movimiento es divisible, al igual que la trayectoria que describe, y, por lo tanto, múltiple, lo negáis; ahora bien: esta negación es absurda, porque resulta contradicha por los hechos; por consiguiente, es preciso suponer que el ser —y el movimiento mismo, esto es, la infinitud del tiempo y del espacio—, es simple e indivisible. Esta es la conclusión a la que tuvo que abocar; pero, como esta conclusión—la indivisibilidad y la simplicidad de lo infinito—, sobrepasaba el alcance del espíritu humano, no pudo formularla claramente, ni incluso, sin duda, concebirla; le hubiese sido necesario, para ello, atribuir a la razón un poder que los griegos no supieron nunca reconocerle, al menos de manera explícita: el poder de sobrepasarse a sí misma para afirmar la existencia de lo que precisamente la sobrepasa. Prefirieron—y he aquí la iniciativa propia de los eleatas—adentrarse por un camino audaz, pero peligroso, que debía hundir al espíritu humano en crueles perplejidades y, finalmente, en un abismo del que no podría salir[1]: la sustitución de lo *percibido* por el *concepto*, de lo dado por lo constituido, y la concepción de un mundo suprasensible, sustraído al cambio, en el que reside la realidad verdadera..

Esta fue—pero con una "amplitud" con la que supera no solamente a sus maestros eleatas, sino a todos los griegos—la obra propia de Platón: apreciando las cosas "según la esencia necesaria del cambio" que las engendra *(Pol.,* 283 d), muestra cómo la multiplicidad de las cosas sensibles participa de la unidad de las ideas, y cómo la unidad de las ideas mismas no es más que la unidad de una diversidad ideal, que constituye el Bien, y que hace que, en el universo, todo tienda a identificarse y todo se diferencie sin dividirse; así se unen

[1] Bergson: *Pensamiento y movimiento.*

sin confundirse—de una manera que sobrepasa la razón y cuyo mito expresa en fin de cuentas la misteriosa realidad[1]—, lo mismo y lo otro, el reposo y el movimiento, lo finito y lo infinito.

Aristóteles añade a esto una noción que estaba destinada a renovar el pensamiento metafísico y científico, y que constituye una adquisición permanente del pensamiento humano: la noción de *potencia*. Hay dos maneras de ser: ser en acto, ser en potencia, siendo la potencia la posibilidad para una cosa de recibir los contrarios en un mismo lugar, sin que por esto cambie en sí misma ni se identifique con estos contrarios (la dificultad imprevista de Heráclito), y el poder de recibir uno de estos contrarios sin que este poder sea realizado actualmente (lo que ignoraban los eleatas, que, al no concebir intermediarios entre el ser y el no-ser, negaban todo movimiento, todo devenir, todo paso del no-ser, al ser, es decir, de la potencia al acto). Así, según Aristóteles, el error de Zenón, ruinoso para la multiplicidad, para el movimiento, y, por consiguiente, para la Naturaleza toda, proviene de que, al sustituir el entendimiento a los sentidos en una cuestión que le incumbe, concibió el espacio y el tiempo como constituidos por partes *actualmente* separadas cuando las partes en que puede dividírselos solo tienen una existencia *virtual*. Mas un infinito virtual, un infinito κατὰ διαίρεσιν como el espacio, que es divisible hasta el infinito, pero no dividido o compuesto en acto, puede ser recorrido en un tiempo finito[2].

Observemos, sin embargo, que con esta argumentación, fundada en la noción de potencia, Aristóteles establece más la multiplicidad del ser que la realidad del movimiento. En efecto, al reconocer la existencia de la potencialidad y la del movimiento, Aristóteles las tiene por formas inferiores del ser, o por atributos accidentales de las sustancias: así excluye de su Dios, Acto puro, toda potencia y todo movimiento, y busca la razón última de todo lo que es en las sustancias inmutables *(Met.*, A, 7). De la potencia, como del movimiento, Aristóteles dejó escapar, al igual que todos los griegos, lo que constituye su alma: a saber, el cambio mismo, considerado en su esencia, en su principio dinámico y en su continuidad. Por el contrario, vio claramente, como Platón, que la multiplicidad es esencial al ser: lo que

[1] Pensamos aquí, entre muchos otros, en el texto del *Filebo*, 16 c-e, en el que se dice: "De los dioses vino este presente a los hombres, al menos según me parece a mí, lanzado desde lo alto de las regiones divinas por algún Prometeo, al mismo tiempo que un fuego muy luminoso; y los antiguos, que valían más que nosotros y estaban más cerca de los dioses, nos transmitieron esta tradición: que todo lo que puede decirse que existe verdaderamente está hecho de uno y de varios y contiene en sí, originalmente unidos, lo limitado y lo ilimitado... He aquí lo que los dioses nos transmitieron como método de investigación, de descubrimiento y de enseñanza."

[2] *Fís.*, VI, 2, 233 a 21 (Diels, 19 A, 25). Cf. a este respecto, el comentario de Robin, *Théorie platonicienne*, pág. 243 y nota 241.

existe no es una unidad homogénea e indiferenciada, *lo uno-uno*, que cualifica Platón en el *Parménides*, sino *lo uno-ser*, es decir, una pluralidad de seres enlazados entre sí como lo están el atributo y el sujeto en la unidad del juicio, la forma y la materia en la unidad del compuesto sustancial. Así, Aristóteles vio claramente que la fuente de toda dificultad proviene de que "se mira al ser no como múltiple, sino como único" *(Fís.*, I, 8, 191 a, 32). Y la cosa es de tal evidencia, dice, que los filósofos no pudieron sustraerse a ella, forzándoles la naturaleza de las cosas a diversificar sus proncipios, a la vez que a esbozar el camino para una investigación más profunda.

7. El atomismo. El impulso del pensamiento científico en Grecia con Hipócrates, Leucipo y Demócrito. Tentativa de explicación mecanicista del universo. Azar y necesidad.

Ya Parménides, al concebir el universo como absolutamente uno, sin comienzo, y esférico, se vio forzado, cuando se colocaba en el punto de vista de la opinión y trataba de explicar la multiplicidad sensible, a proponer dos principios o dos causas, el calor y el frío, el fuego y la tierra, el ser y el no-ser, aunque, para él, solo existiese la unidad a los ojos de la razón. Los filósofos que aceptaron los postulados de la doctrina eleata, pero que se esforzaron por dar cuenta del devenir aparente, fueron llevados a concebirlo como un proceso cuantitativo debido a las reuniones y disociaciones mecánicas de una multiplicidad de elementos simples e idénticos: los átomos. De hecho, el atomismo se aparece como la primera tentativa para dar una explicación racional y científica de los fenómenos o de las apariencias.

Los eleatas enseñaban que todo es necesariamente uno e inmutable, y Heráclito proclamaba que todo está siempre y necesariamente en movimiento. Demócrito y los atomistas tratan de conciliar la metafísica eleata con el hecho del movimiento y de la pluralidad de los seres sensibles. Ahora bien: si se parte de la concepción eleata del ser que expresa la verdad de las cosas, y se quiere, al propio tiempo, salvaguardar la multiplicidad y el movimiento que se manifiestan en los fenómenos, la única salida posible es el atomismo. El átomo de Demócrito es el ser "necesariamente uno e inmutable" de Parménides *(Gen. et corr.*, I, 8, 325 a, 2-36), desmembrado y multiplicado hasta lo infinito, pero manteniendo en su unidad y en su homogeneidad profundas, en su constancia cuantitativa y en su constancia cualitativa, en su indestructibilidad y en su inmutabilidad, a lo que añade Demócrito la impenetrabilidad. Desde ese momento, los fenómenos que, según los atomistas, se reducen en último lugar a las propiedades matemáticas de estos seres unos y eternos que son los átomos, constituyen todo lo real y constituyen también toda la ciencia, puesto que lo verdadero y la apa-

riencia sensible forman una unidad τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ φαινόμενον τοῦτόν ἐστιν (Filopon: *De an.*, 71, 19). La pluralidad, según los atomistas, no es más que la repetición indefinida de la unidad constitutiva del ser, el movimiento no es más que un cambio exterior o cuantitativo en la forma, las relaciones, la disposición de elementos inmutables, sin ningún cambio cualitativo o interno, sin creación, ni destrucción, permitiendo tan solo el movimiento, el vacío o el no-ser, al cual confieren esta realidad que le negaba Parménides, es decir, las acciones recíprocas, por presión y por choque, y los cambios de posición de estos elementos plenos, indivisibles, inmutables e idénticos, que forman conjuntos fijos.

Este es el profundo sistema elaborado en el siglo VI por Leucipo y desenvuelto en el siglo V por Demócrito. Testimonia un notable esfuerzo por explicar el universo de la manera más *simple*, que se supone la *mejor* y la más *verdadera*, porque tal es el postulado fundamental del pensamiento mecanicista que encontramos formulado por primera vez en toda su amplitud por el atomismo griego. Ningún sistema, como hace notar justamente Cournot, debía conocer una fortuna comparable a esta concepción que, después de haber sido adoptada, en la antigüedad, por la escuela menos científica de todas, el epicureísmo, debía reaparecer en los tiempos modernos y convertirse en el sostén fundamental sobre el que descansan en adelante todas las hipótesis físicas.

La época y el medio eran favorables a su eclosión. El espíritu de análisis y de generalización, característico del genio helénico, había sido fecundado por una observación penetrante y favorecido por los progresos de las técnicas: después de los astrónomos y los físicos vinieron los geógrafos, como Hecateo de Mileto, los historiadores como Heródoto, con quien aparece el espíritu crítico en la exploración del espacio y del tiempo; luego los médicos, que aportan al estudio de la Naturaleza, y más particularmente del hombre, un método de observación atenta de los hechos, de sus causas naturales y de su encadenamiento, desconocido hasta entonces por los simples prácticos, terapeutas, sacerdotes curanderos, pero del que habían dado la pauta los médicos de Sicilia. La colección hipocrática que remonta a Hipócrates el Grande (nacido en la isla de Cos en 460), que fundó la anatomía comparada, la cirugía, el estudio de las funciones y del equilibrio humoral, la ciencia de los términos medios *(Fedro*, 270 c), es notable por la precisión y el rigor de la técnica, por la repulsa de las hipótesis estériles, por el empleo razonado de la observación y del análisis, de la experiencia y de la hipótesis, en la búsqueda de las relaciones y de las causas; está dominada por el gran principio que Hipócrates enunció al comienzo de su tratado sobre la enfermedad sagrada, la epilepsia (ed. Littré, VI, 394): a saber, que "todo es divino y humano a la vez", o, como lo dice también en una expresión citada por Leibniz, "todo es concurrente"[1] (* 67), como lo testimonia el ajuste armonioso de cada cosa a su destino y a su momento propios, ese καιρός que descubre por todas partes, en los fenómenos naturales, la presencia de una sabiduría ordenadora.

Los médicos y naturalistas griegos del siglo V, así como la escuela de Elea, según el testimonio de Aristóteles *(Gen. et Corr.*, I, 8), ejercieron una profunda influencia sobre los fundadores del atomismo, y especialmente sobre Demócrito. Parece, por lo demás, que Demócrito conoció directamente a Hipócrates, y que los dos hombres entraron en relación con Abdera, en Tracia, donde nació Demócrito hacia 470. Tuvo por amigo y por iniciador a Leucipo de Mileto, que había recibido las lecciones de Zenón de Elea y fundado en Abdera, donde murió, una escuela filosófica de la que fue maestro Demócrito hacia 420. En su libro sobre el orden del universo, Μέγας Διάκοσμος, Leucipo constituye la física atomística, que "acuña" el Uno de los eleatas en un número infinito de cuerpos indivisibles o átomos, invisibles en razón de su pequeñez, que se mueven en el vacío y engendran por su reunión el nacimiento, por su separación la destrucción; además, proclama que "nada sucede sin causa, sino que todo procede de una razón y de la necesidad"[2], siendo concebida la causa, según el principio del mecanicismo, como la condición necesaria.

Sabio universal, de un genio enciclopédico[3], matemático, naturalista, con la experiencia de todas las artes y de todas las disciplinas, viajero, por añadidura—la tradición nos dice de él, como de muchos otros filósofos, que fue a Egipto, a Caldea, a Persia, que tuvo trato frecuente con los gimnosofistas de la India y llegó hasta Etiopía—, moralista penetrante y sagaz, poeta y prosista notable, Demócrito era célebre en la antigüedad, no solamente por su saber y por sus dones, sino por su pureza moral, su alegría constante y su serenidad de alma, su amor a la soledad y a la pobreza, y esa sabiduría meditativa que ensalza Timón, de la que encontramos un eco hasta en La Fontaine (VIII, 26), y que hacía se le considerase como un dios: cuando murió, a una edad de más de cien años, fue enterrado a expensas del Estado.

Profesaba, en contra de la mayor parte de los hombres esclavos de la opinión, que "la palabra es la sombra de la acción" y que no tiene

[1] Σύμπνοια πάντα, escribe Leibniz *(Monadología*, 61, e introducción de los *Nuevos ensayos)*. El texto de Hipócrates al que se refiere dice: ξύμπνοια μία, *conspiratio una* (De alimento). La expresión se encuentra en Areteo de Capadocia, médico del siglo I d. de J. C. (Kuhn, 1828), y en los libros de Artemidoro de Efeso sobre la interpretación de los sueños, en el siglo siguiente (Hercher, 1864).

[2] Fragmento del περὶ νοῦ, de Leucipo, transmitido por Aecio, 1, 25, 4 (Diels, 54 B, 2): Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Fragmento único, digno de hacer notar: 1.°, por la negación expresa del azar. 2.°, por la identificación del λόγος con lo necesario.

[3] D. L., IX, 37. Cf. el estudio de G. Pfligersdorffer, *Logios und die logioi anthropoi bei Demokrit* (Wiener Studien, 1948), a propósito de los fr. 30 y 299.

valor sin ella. Para él, nos dice Diógenes Laercio (IX, 45), el soberano bien del hombre, su fin (τέλος) y su deber (δεόν), es la felicidad o la "eutimia", que no es del todo el placer (ἡδονή) por más que lo hayan pensado algunos y que consiste en una cierta actitud o disposición del alma, en reposo y en calma, que no se deja turbar por ningún temor y superstición (δεισιδαιμονία), ni por ninguna otra pasión. Llamaba también con otros diversos nombres a esta virtud señera, a este buen humor (εὐεστώ), hecho de moderación y de equilibrio, de carácter, de disciplina interior del alma: virtud que implica y entraña, según la expresión de Séneca *(De tranquillitate*, 2, 3), "stabilem animi sedem [quam] ego tranquillitatem voco". Los discípulos de Demócrito reunieron con su nombre un volumen de *Pensamientos* en los que se encuentra un eco de esta moral profundamente humana, con algunos de los preceptos más justos y más bellos que nos haya podido legar la antigüedad.

Había compuesto en una lengua elegante, pero un poco preciosista y cargada de neologismos, un gran número de obras, que Trasilo clasifica en dieciséis tetralogías, sobre la moral (la Tritogenie), la física (El pequeño Diácosmos, el Alma), las matemáticas, la música, las artes y las técnicas, y otras no clasificadas. Trasilo afirma, basado en el testimonio de Glauco de Regio, que fue discípulo de los pitagóricos, y Apolodoro de Cícico precisa que tuvo trato con Filolao. Pero fue Leucipo su verdadero maestro, o, como dice Aristóteles (*Met.*, A, 4), su compañero (ἑταῖρος). Recogió su doctrina y la apuntaló con una infinidad de hechos, exponiéndola en una forma perfecta. "Es hombre que reflexionó sobre todo", escribe de él Aristóteles *(Gen. et corr.*, I, 8). La hipótesis fundamental en la que ofreció el fruto de su reflexión está destinada a enlazar entre sí todas las series de hechos que presenta la Naturaleza a una observación cuidadosa.

"Hablar de lo dulce y lo amargo, de lo cálido y lo frío, incluso del color, es una convención: en realidad, no hay más que átomos y el vacío"[1]. Las propiedades que, según nuestras impresiones sensibles, atribuimos a las cosas son todas "convencionales" (νόμῳ): diríamos hoy que son todas relativas y subjetivas, porque la *convención*, que cambia con las ciudades y los países, es opuesta por los griegos a la *naturaleza* inmutable. No existe nada más que los átomos, ἄτομα, "ideas" o "figuras" (ἰδέαι), en número infinito, eternas, inmutables (ἀπαθεῖς) todos idénticos en cualidad (ἄποιοι), y sin diferir más que por la figura o la forma (A y N), el ajuste, la disposición o el contacto (AN y NA), y

[1] Así se expresa Demócrito, según Sexto Empírico *(Math.*, VII, 135), que confirman Galeno *(Elem.*, I, 2) y Diógenes Laercio (IX, 72), refiriéndose al mecanismo de la sensación que relata un largo fragmento de Teofrasto *(De sensu*, 61). Unicamente los átomos y el vacío son de buena ley (ἐτεῇ), según la Naturaleza (φύσις) y la verdad (ἀλήθεια).

la orientación o la manera de ser (N y Z): lo que basta para explicar las diferencias puramente cuantitativas de los cuerpos constituidos por las agrupaciones de estos átomos[1]. Ahora bien: todos estos postulados se han impuesto a la química moderna: las variaciones discontinuas de volumen y de peso de los cuerpos en combinación han llevado a los sabios modernos a considerar todas las combinaciones como debidas a la entrada y a la salida de átomos equivalentes; los cambios de propiedades físicas por alotropía fueron atribuidos a la disposición de los átomos y a la estructura interna del compuesto; en fin, la hipótesis de la unidad de la materia vino a coronar todo el edificio, conforme a las consideraciones de Demócrito.

Pero entonces se plantea, y de hecho se planteó a los atomistas antiguos, la cuestión de saber cómo formaron los átomos el mundo y los cuerpos. Según Demócrito, los átomos están dotados de un movimiento natural en forma de torbellino, de origen indeterminado, que les lleva a través del vacío infinito y les hace chocar entre sí y combinarse a medida del azar. Así se forman los mundos particulares, o *cosmoi*, separados, desiguales, diferentes, que existen en número infinito en el espacio infinito[2] y están sometidos todos ellos a la generación y a la corrupción sin que, no obstante, nada se destruya ni se cree: así se formaron, por una especie de selección (διάκρισις) que reúne los semejantes con los semejantes (D. L., IX, 31), todos los seres compuestos, la tierra, los astros, los seres vivos, lo mismo que el alma (ψυχή), que no se distingue del espíritu (νοῦς) el alma que está compuesta de átomos muy móviles y pulidos, cuyos órganos se ven afectados por imágenes; así se formaron los dioses mismos. "Todo se hace por necesidad, nada nace de nada, nada vuelve a la nada" (D. L., IX, 44-45).

¿Cuál es la causa de estas producciones? ¿Cuál es esta necesidad de la que procede todo? Causa puramente mecánica, que actúa según un estricto determinismo, tal es el "torbellino" (δίνη) de los átomos, que tiene por nombre la "necesidad" (ἀνάγκη), "destino" (εἱμαρμένη), que asocia y disocia los elementos, como hace la criba del labrador o

[1] Hablando de Leucipo y de Demócrito, Aristóteles escribe *(Met.*, A, 4, 985 b, 10), que, de manera semejante a los que admiten la unidad de la sustancia y hacen derivar de ella todos los seres, estos filósofos pretenden que las diferencias en los elementos son las causas de todas las demás cualidades. Ahora bien: estas diferencias son, según ellos, en número de tres: la figura, el orden y la posición (σχῆμα, τάξις, θέσις); y las diferencias del ser, dicen, provienen de la configuración (ῥυσμός), del ajuste (διαθιγή) y de la manera de ser (τροπή), siendo la figura la configuración de los seres, el orden su ajuste, la posición su manera de ser.

[2] Sobre la importancia y la significación de esta nueva representación del mundo, "el enriquecimiento más prodigioso de la realidad sensible que conoció la antigüedad", ver el estudio de Ch. Mugler sobre "El infinito cosmológico en los griegos y en nosotros" (Lettres d'Humanité, t. VIII, 1949), extraído de su libro sobre *Devenir cyclique et Pluralité des mondes.* "Les idées cosmologiques et la crise de la pensée grecque".

el choque de la ola con los cantos, siguiendo la forma y la magnitud de los elementos, de donde resultan su poder de reacción y, por consiguiente, la ley de sus agrupaciones y el orden de sus disposiciones. Además, esta causa universal, el movimiento, que es siempre un movimiento violento o forzado (βίαιος), nunca natural, ni espontáneo, ni libre, es una causa eterna; los atomistas se contentan con plantearla en el origen de las cosas, admitiendo que los átomos se mueven eternamente en el vacío, sin tratar de darnos cuenta de ellos, sin decirnos *de dónde* viene este movimiento ni *cómo* pertenece a los seres, ὅθεν ἢ πῶς *(Met.,* A, 4, 985 b, 19). "Democritus censet eum motum atomorum nullo a principio sed ex aeterno tempore intelligi convenire" (Cicerón: *De fin.,* I, 6, 17).

Tal es, según Aristóteles, el fondo mismo de la explicación mecanicista, y tal es también su vicio [1]: presenta el movimiento como un absoluto y rehusa explicarlo. Lo que denomina abusivamente "causa" no es más que el conjunto dado de los fenómenos y de sus condiciones; en suma, un proceso primordial *sin causa.* En el mecanicismo atomista no hay principio primero: y, porque no se admite la existencia de un primer motor que haya dado a los seres su movimiento natural, es preciso ir hasta el infinito en la serie de las causas y renunciar a toda explicación racional. De nada sirve poner, como se hace, en el origen de las cosas un movimiento en forma de torbellino desordenado, que por un proceso mecánico habría separado los elementos y producido el orden del cosmos que vemos: porque se aboca así al absurdo de hacer proceder el orden del desorden, poniendo el desorden como primero y según la naturaleza, el orden como derivado y contra la Naturaleza, y, finalmente, erigiendo en causa universal el *azar* o la fortuna (τύχη), de donde procede en seguida el *mecanicismo* necesario (αὐτόματον, ἀνάγκη) de los ajustes de los átomos, y que, en realidad, se identifica con él: nada de causa, porque no hay fin ni razón. Sin duda, Demócrito no invoca nunca el azar: lo niega incluso, y declara que nada en el mundo procede de él, que "la fortuna, como los dioses, es solo un vano ídolo forjado por los hombres para recubrir su propia ignorancia" [2]. Llevando hasta sus últimas consecuencias la explicación puramente física de la Naturaleza, afirma que todo es producido necesariamente por causas determinadas, que son causas mecánicas. Pero, ¿qué son las causas mecánicas sino causas fortuitas, puesto que tienen su efecto como puro accidente sin haberlo perseguido como fin? Son, pues, la negación del determinismo racional,

[1] *De coelo,* III, 2, 301 a, 9. *Fís.,* II, 4, 196 a, 1-16. Diels, 54 A, 11; 55 A, 66, 68. J. Chevalier: *Notion du nécessaire,* págs. 23-28. Hamelin: *Physique,* II (1907), págs. 108, 124.

[2] Estobeo: *Eclog.,* II, 8, 16. Diels, 55 B, 119. Sobre el origen de la creencia en los dioses, cf. los textos de Sexto Empírico *(Math.,* IX, 19 sgt.), Cicerón *(Nat. deor.,* I, 12; 43), Clemente *(Protrept.,* 45 C), reunidos por Ritter-Preller, 156.

que es una determinación inteligente por el fin, y que implica, por consiguiente, un orden contingente, con la libre elección de los medios mejor adaptados al fin que se propone alcanzar. Así, proscribiendo de la Naturaleza los fines y las razones, concibiéndola como regida por causas mecánicas, los atomistas entregaron el mundo a la necesidad ciega del azar: cuando el azar, como dice profundamente Aristóteles *(Fís.,* II, 5-6), solo pudo intervenir después, como acompañamiento accidental de la causalidad por sí del fin, que caracteriza el intelecto y la Naturaleza.

De hecho, nadie puede admitirlo. Demócrito mismo, fiel, a pesar de todo, al postulado eleata de la identidad entre el pensamiento y el ser (* 67), y hombre que preludia la doctrina platónica, como vieron Sexto y Teofrasto, hubo de añadir a su fenomenismo mecanicista una teoría del conocimiento racional de lo verdadero por el logos: es la γνησίη γνῶσις opuesta a la σκοτίη γνῶσις (Diels, 55 B, 11. Sexto, VII, 138), que debe permitir al espíritu penetrar hasta los primeros principios y los últimos elementos ocultos del ser. Por otra parte, desde la segunda generación de los mecanicistas, Epicuro se vio obligado a introducir una *causa,* el peso, que hace caer los átomos paralelamente en el vacío, y una cierta *contingencia* en el modo de acción de esta causa, el *clinamen* de Lucrecio *(De nat. rer.,* II, 251), para intentar explicar el encuentro de los átomos y el nacimiento de los mundos. Prueba de que toda explicación mecanicista y materialista del universo no puede mantenerse y subsistir sino a condición de complicarse progresivamente y de introducir en el seno de la materia lo que se pretende hacer salir de ella, a fin de reunir lo real que se le escapa.

8. Doctrinas pluralistas eclécticas: Empédocles de Agrigento y Anaxágoras de Clazomene. A la búsqueda de las causas. El Nous ordenador.

Para responder a esta necesidad de explicación, hacia la misma época, dos pensadores de gran envergadura, Empédocles y Anaxágoras, que permanecieron aferrados en el fondo a los principios eleatas y a los esquemas mecanicistas, se esforzaron por introducir las causas que faltaban al sistema de Demócrito.

Un poco más joven que Anaxágoras, pero su primogénito, dice Aristóteles *(Met.,* A, 3), por el pensamiento, o, en todo caso, por la difusión de su obra, y mucho más próximo que él al monismo de los jonios, Empédocles de Agrigento, cuyo momento culminante se fija en 444, dejó un vivo recuerdo de filósofo hombre de Estado en su patria de Agrigento, donde se le recuerda como el instaurador de la democracia. Rechazó el trono; pero aspiraba a una realeza más alta: recorría Sicilia vestido de púrpura, con una diadema de oro sobre su

cabellera flotante, haciéndose pasar por un dios y seguido de una muchedumbre de adoradores a los que enseñaba los caminos de su salvación y de la felicidad y las palabras de verdad (112-114). Se ufanaba de tener poder sobre los elementos, desecó un pantano, horadó una montaña, realizó curas sorprendentes y murió, dice la leyenda, al querer observar el Etna. Físico y místico, observador penetrante, como lo atestiguan sus experiencias sobre la clepsidra (100) y sus investigaciones embriológicas; inventor, según Aristóteles (D. L., VIII, 57), del arte de la retórica, con Corax, Tisias y Gorgias, de los que se le hace su discípulo, Empédocles es el autor de dos poemas[1], que se decía inspirados por Parménides y Pitágoras, uno sobre *La Naturaleza*, dedicado a su amigo el médico Pausanias, otro sobre las *Purificaciones*, dedicado a los habitantes de Agrigento: poemas ricos de imágenes, en los que se alían curiosamente sus dones de naturalista y de místico, de los que nos afirma Aristóteles que son homéricos en el más alto grado (D. L., VIII, 57) y en los que Lucrecio ensalza su inspiración plenamente divina (I, 716-734). Podrá juzgarse de este *pectus* por los versos siguientes de sus poemas (21 B 118-122, Kath., 2 Fís.):

> Lloré y me lamenté cuando vi el país que no me era familiar.
>
> De qué honor, de qué felicidad sin límites me he visto arrojado miserablemente para vagar aquí abajo entre los mortales.
>
> Hemos venido a esta caverna: mansión sin alegría en la que la Muerte, el Resentimiento y las Ceres, diosas de la desgracia, las Plagas que consumen, la Podredumbre y las olas acechan en la tenebrosa pradera de Até.
>
> Allí estaban Chtonié y Helíope, de ojos penetrantes; la sangrante Discordia y la Armonía de la dulce mirada, la Belleza y la Fealdad, la Lentitud y la Prisa, la amable Verdad y la Simulación de ojos sombríos, el Nacimiento y la Muerte, el Sueño y la Vigilia, el Movimiento y la Inmovilidad, la Grandeza coronada y la Bajeza, el divino Silencio y la Palabra... ¡Ay!, raza infortunada de mortales, dos veces maldita: ¡de qué luchas y de qué lamentos habéis nacido!
>
> Limitadas son las fuerzas de sus cuerpos, numerosos los males que se asientan sobre ellos y vienen a turbar su solícito pensamiento. No ven más que una débil medida de una vida que no es una vida, y una pronta muerte los disipa como el humo. Cada cual no cree más que en lo que encontró por azar, y se

---

[1] Nos queda un millar de versos, aproximadamente una quinta parte de los poemas de Empédocles; pero el examen de los manuscritos de Amonio y de Olimpiodoro prueba que al comienzo de la era cristiana existían otras obras de Empédocles, que probablemente ser perdieron en 1206 con tantas otras obras de la antigüedad (C. Horna: *Empedocleum*, Wien. Stud., 1930). Por otra parte, el poema físico, no obstante lo que haya dicho Bidez (págs. 159 sgt.), parece anterior al poema catártico, y (contra Wilamowitz, Berlín, 1929) no hay oposición alguna entre los dos, extrayendo el segundo las consecuencias morales de los principios expuestos en el primero (Souilhé): el ἰατρὸς θεόλογος del Katharmot no es diferente del ἰατρὸς φυσικός de los Physika, también "teólogo". Cf W. J. Verdenius, *The meaning of* πίστις (evidencia) *in Empedocles* (Mnem., 1948, pág. 10). G. Vlastos (*Philos. Rev.*, 1946).

> imaginan conocerlo todo. Pero hay allí cosas que no pueden ser vistas con sus ojos, ni oídas con sus oídos, ni captadas por su espíritu. Tú, que has llegado aquí, aprende, pues, pero no más que lo que pueda abarcar el espíritu de un mortal, lo que tú guardarás en tu mudo corazón.

Como Alcmeón de Crotona, y como después Empédocles, sus discípulos Hipón de Samos y Filistión de Locro, que Platón conoció en Siracusa y en los que se inspiraron médicos de la escuela hipocrática, Empédocles fue inducido sin duda, por la medicina a formular, contra el monismo reinante de la escuela de Elea, una teoría de la unidad y del equilibrio de los elementos de la materia, y esta teoría, que se prestaba perfectamente a la explicación de la salud, de la enfermedad, de los humores y de los temperamentos, subsistió hasta el advenimiento de la química y de la fisiología modernas, convirtiéndose incluso el número 4, como es visible en el arte de nuestras catedrales, en el símbolo de la materia.

Según él, las cosas están formadas por cuatro elementos que corresponden a las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus, que brilla; Hera, que da la vida; Aidoneo y Nestis (6), y a los cuatro colores fundamentales de la pintura antigua: el agua (principio de Tales), el aire (de Anaxímenes), el fuego (de Heráclito), la tierra. Estos elementos son eternos, inmutables, cualitativamente invariables, y están contenidos en la unidad del esferoide inmóvil; todas las cosas se forman por la combinación y la disociación de los elementos y por simples diferencias cuantitativas, sin que nunca nazca o perezca nada, bajo la acción de dos principios, Φιλία καὶ Νεῖκος, el Amor y el Odio, la Armonía y la Discordia, que son las dos causas primordiales de la organización del universo (17-20, 26, 35). La lucha de estos dos principios se traduce en alternativas, de flujo y reflujo, cuya periodicidad es eterna. El Odio, que penetra en la esfera en virtud de la necesidad, en el tiempo asignado por el poderoso juramento (30), introduce la disociación por el movimiento en torbellino y separa las cosas dando libre juego a la tracción de lo semejante por lo semejante: nuestro mundo es su obra. El Amor se refugia en el centro del torbellino y, agente de homogeneidad, organiza los movimientos desordenados, de suerte que todas las cosas tienden a reunirse en él. Uno separa, otro reúne, y así sin fin. La vida orgánica solo puede aparecer en los momentos de equilibrio entre las dos acciones: entonces se producen creaciones espontáneas, accidentales, aisladas, de miembros esparcidos y fragmentarios (Aecio, V, 19), que reúne el lazo de la Amistad y que constituyen combinaciones infinitamente variadas, según un doble proceso de evolución, progresivo y regresivo, por paso de lo Múltiple a lo Uno, o de lo Uno a lo Múltiple (17). De estas combinaciones, proclama Empédocles veinticuatro siglos antes que Darwin, todas las que eran monstruosas, como los bueyes de faz humana, fueron eliminadas, y últimamente

subsistieron las combinaciones viables porque habían adquirido espontáneamente una estructura apropiada *(Fís.,* II, 8, 198 b, 29): de esta manera lo más perfecto pudo salir de lo menos perfecto. Empédocles hace depender el alma y la inteligencia del cuerpo, y no distingue el pensamiento de la percepción; pero conserva, sin embargo, del orfismo, la creencia teológica en un alma-demonio que pasa de ser en ser (115), y en un Dios que no podemos ver con nuestros ojos, ni aprehender con nuestras manos, espíritu inefablemente santo (φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος) que recorre el mundo entero con sus pensamientos rápidos como el rayo (134).

El sistema de Empédocles nos ofrece el primer modelo de un hilozoísmo plenamente desarrollado, en el sentido de que, según él, todo se reduce a elementos materiales, cada uno de los cuales, por lo demás, tiene su estructura, su valor y su comportamiento propios[1], pero participando todo, por otra parte, de la inteligencia. No obstante, como todo panteísmo, aboca finalmente a divinizar el azar. En efecto, siguiendo la justa observación de Aristóteles, Empédocles se contenta con decir que el Amor y el Odio mueven, pero sin decir cómo mueven, ni por qué el hombre nace del hombre, y del trigo el trigo, y no un olivo, y esto siempre o al menos con más frecuencia. Esta causa, desconocida para Empédocles, no son los elementos, no son ya los dos principios, causa únicamente de la reunión y de la disociación: es, dice Aristóteles, la esencia de cada cosa *(Gen. et. corr.,* II, 6). Pero, por haber desconocido esto, Empédocles se ve forzado, para explicar el cambio, a volver a la explicación atomista, que sustituye la determinación inteligente de la razón (λόγος) por la ciega necesidad de la suerte (τύχη); porque todo se hace, todo piensa, dice (103), a gusto de la Fortuna.

Anaxágoras hace intervenir un principio mucho más relevante, que refiere todo al Bien como a su Fin; por ello, Sócrates, al decir de Platón *(Fedón,* 97 b-99), saludó su doctrina como una doctrina de liberación, y Aristóteles le rindió parecido homenaje *(Met.,* A, 3, 984 b, 16). Con él, la filosofía y las ciencias pasan decididamente de Jonia y de la Magna Grecia al Atica, donde van a echar raíces y a producir sus mejores frutos. Nacido en 500 en Clazómenas, cerca de Esmirna; formado en la escuela de Mileto, Anaxágoras se estableció en Atenas, el primero entre los filósofos, a la edad de cuarenta años; fue allí amigo de Pericles, con el que compartió la desgracia después de haber sido condenado por impiedad (431), y murió en el exilio, en Lámpsaco, en Asia Menor, rodeado de sus discípulos, que serán sus continuadores,

[1] Τιμὴ καὶ ἦθος (17). Todo, para Empédocles, como le reprocha Aristóteles, se reduce entre los elementos a cambios y mezclas, διάλλαξις, μίξις, en sentido popular, no científico de la palabra (8; 21; 26). Cf. Verdenius (Mnem., 1948, pág. 12), con referencias a C. E. Millerd (Chicago, 1908) y W. A. Heidel *(Qualitative change.* Arch. f. Gesch. d. Philos., 1906).

Arquelao y Metrodoro, después de una vida sin tacha, completamente entregada a la ciencia y a la contemplación.

Plutarco, Alejandro de Afrodisia y Diógenes Laercio citan de él muchas sentencias que atestiguan la elevación del alma que se le reconocía *(Fedro,* 270 a). "Si a causa de la debilidad de nuestros sentidos no somos capaces de conocer la verdad, podemos, sin embargo, superar las apariencias sensibles, porque no son más que la manera cómo se manifiestan a nuestra visión las cosas ocultas" (ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα. 21). "Nada de lo que ocurre, ocurre fatalmente (καθ' εἱμαρμένην) y esta palabra carece de sentido" (Alex., *De fato,* 2). "El fin de la vida es la contemplación del orden del mundo." Cuando se le condenó a muerte por contumacia, dijo: "La Naturaleza me ha condenado a muerte y a mis jueces conmigo." Cuando supo la muerte de sus hijos: "Sabía perfectamente, cuando les traje al mundo, que estaban destinados a morir algún día." Y también: "Dos cosas dan idea de la muerte: el tiempo en que no había nacido y el sueño." Como un día se le preguntase, a causa de su alejamiento de la política: "¿No te ocupas de tu patria?" "Sí, dijo, no blasfemo". Y señaló al cielo con el dedo.

Astrónomo, fue el primero en dar explicación de los eclipses y de las fases de la luna, y adquirió gran reputación por haber predicho en 468 la caída de un aerolito en Argos Pótamos: lo que hizo decir a su discípulo Eurípides que el sol es un "terrón de oro". Geómetra, dio la primera definición del infinito matemático, de dimensión y de pequeñez, en términos que anuncian a Pascal y que concilian en el seno de lo infinito la unidad y la pluralidad, ἓν καὶ πολλά. "Con relación a lo pequeño, escribe, no hay mínimo, sino siempre algo más pequeño, porque no es posible que el ser sea destruido por división. Lo mismo, con relación a lo grande, hay siempre algo mayor y es igual a lo pequeño en pluralidad; y, en sí misma, cada cosa es a la vez grande y pequeña" (3). Físico y filósofo, autor de una obra en bella prosa acompasada *Sobre la Naturaleza,* intérprete de Homero, de quien fue el primero en mostrar, según Favorino, que su poema tiene por objeto la virtud y la justicia, y al que su discípulo Metrodoro estudió en lo que concierne a la física, parte del postulado eleata: "Los griegos se equivocaron al hablar de nacimiento y destrucción. Porque nada nace ni perece, sino que cosas ya existentes se combinan, luego se separan de nuevo. Para hablar justamente, sería preciso, por tanto, llamar al comienzo de las cosas una composición y a su fin una disgregación" (117). Toda generación y toda destrucción se reducen así a asociaciones y disociaciones de elementos en número ilimitado, el devenir se reduce a un movimiento en el espacio o a una simple alteración: lo que lleva a negar el devenir absoluto. De hecho, según Anaxágoras, las sustancias primeras y sus cualidades son inmutables, todo el detalle de los hechos se cumple por las combinaciones de innumerables simientes o principios cualitativos (σπέρματα) que contienen los cuerpos: tal

el pan, que se transforma en los elementos de nuestro cuerpo. Las cosas constituidas por simientes semejantes entre sí, u "homeomerías", como las denominó Aristóteles (* 68), estarían, pues, formadas por un número ilimitado de gérmenes que subsisten sin cambio y que corresponden a todas las cualidades que perciben en ellas nuestros sentidos y a muchas otras que se les escapan.

Esta física, que atestigua en algunos puntos la influencia de la vieja escuela de Jonia y que denota un espíritu más inclinado a las hipótesis que a la observación rigurosa, pareció a algunos, a Gomperz, por ejemplo, burda e inconsistente, infinitamente menos seductora que la física de los atomistas. No es esta la opinión de Paul Tannery, que le atribuye un valor representativo, por lo menos igual al del atomismo reinante, y superior para la inteligencia matemática, porque descubre la idea profunda de que en la parte, por pequeña que sea, se encuentran las mismas cualidades sustanciales que en el todo, es decir, las mismas condiciones, capaces de producir fenómenos del mismo género, de suerte que, según lo que más adelante expresó Pascal, las razones de lo finito alcanzan éxito hasta el infinito, o, como dice Anaxágoras (fr. 6), todo participa de todo, y el ser es, en todo lugar y siempre, a la vez uno y compuesto. Sea lo que sea, en resumen, de estos esquemas físicos, no puede negársele a Anaxágoras el inmenso mérito de haber visto que la explicación mecanicista o atomista no se basta a sí misma y que es preciso buscar en algo fuera de los elementos y en la serie de los fenómenos la causa motriz inicial, el Noûs, la razón o el espíritu, que llama la más sutil y la más pura de las cosas, simple y sin mezcla, que actúa por sí, subsiste sola, fuera de sí, que posee el conocimiento de todo y el supremo poder, del que participan todas las demás cosas, de las que permanece distinta y separada, siendo, pues, el Noûs el único infinito[1] (* 68). "Todas las cosas, escribe Anaxágoras, estaban confundidas conjuntamente, eran infinitas en número y en pequeñez; al formar un conjunto, ninguna se mostraba. Pero desde el comienzo el Noûs puso el movimiento y produjo la revolución que se extiende progresivamente a todo el universo. Ordenó todas las cosas como debían ser y, con el movimiento, introdujo la distinción en las cosas." Con menos palabras, según la fórmula que, al decir de Diógenes Laercio (II, 6), abría su libro: "Todas las cosas estaban confundidas, surgió el Espíritu y las ordenó al separarlas. Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν ὑτὰ διεκόσμησε. Y, cuando hubo hecho el movimiento, se separó él mismo de todo lo que estaba puesto en movimiento, a fin de calcular y definir sus proporciones y sus leyes."

Lenguaje magnífico, extraño en país helénico, y que evoca los primeros capítulos del *Génesis*. Sin embargo, está lejos de la Inteligencia ordenadora de Anaxágoras, incluso su θεὸς κοσμοποιός, del Dios creador del *Génesis*. En primer lugar, Anaxágoras concibe el Noûs como susceptible de más y de menos, divisible, inherente a las cosas, o, al menos, a muchas de ellas (11-12). Por otra parte, como hicieron notar claramente Platón *(Fedón*, 97 c) y Aristóteles *(Met.*, A, 4, 984, C 18), son siempre causas mecánicas, por ejemplo, las acciones del aire, del éter, del agua, las que Anaxágoras pone en el primer plano cuando trata de explicar la formación de cada fenómeno o de cada ser, y no hace intervenir el Noûs más que para llenar, a la manera de un *deus ex machina* (μεχανή) las lagunas de la explicación mecanicista[1]. Un punto no queda menos claro: a Anaxágoras corresponde la gloria de haber *distinguido* el espíritu de la materia, la causalidad inteligente, divina[2], del determinismo mecánico, sustituyendo así el monismo de sus predecesores por un dualismo que abría el camino a la metafísica verdadera y buscando fuera de la materia el principio destinado a explicarla, en lugar de contentarse con erigir en principio de los fenómenos un fenómeno arbitrariamente escogido entre todos.

¿Cómo llegó a esta concepción grandiosa y fundamental? Los pitagóricos, al parecer, fueron los primeros *(Fís.*, IV, 6, 213 b, 23. Cf III, 4, 203 a, 7) en admitir la infinitud del espacio: noción que se impuso, a pesar de Parménides, a todos los espíritus científicos. Pero, si el universo es infinito, la rotación no podría serlo: y su limitación misma llevó naturalmente al espíritu humano a distinguir la parte del universo que le está sometida, y el infinito, que es inmóvil. De donde la conclusión de que el movimiento en revolución no es inherente a la materia

[1] Fr. 12 (Simplicio: *Fís.*, 164, 24, sgt.). Νόος δέ ἐστιν ἄχειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικταί οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστιν...

[1] En otro texto, es verdad *(Met.*, A, 2, 1.069 b, 19, Ross, II, 350), Aristóteles nombra a Anaxágoras, con Empédocles y Demócrito, entre los precursores de su doctrina dinámica de la potencia y el acto, porque es preciso entender, dice, que "todas las cosas estaban conjuntamente" en potencia, no en acto. Pero no hay ahí quizá sino un artificio del lenguaje dictado por las necesidades de su polémica contra Platón. El mismo declara, por lo demás, que suple los "balbuceos" de estos filósofos (A, 4, 985 a, 13)—aunque Anaxágoras les sobrepase a todos por su buen sentido (A, 984 b, 18)—, y que, si entrevieron "de algún modo" la causa final, no la nombraron y no la consideraron más que como una causa accidental y no natural (A, 7, 988 b, 6-16), a pesar de que pueda interpretarse a Anaxágoras de manera satisfactoria para la razón, desenvolviendo lo que quiso decir, pero no articulado claramente (A, 8, 989 a. 30 sgt.), sobre todo en lo que se refiere a la existencia de dos principios, el Espíritu y la Mezcla primitiva, el Uno y lo Otro (b 16).

[2] Καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο (Diels, 46 B 13, según Simplicio). Seguimos la traducción de Heidel y de Schuhl *(Formation de la pensée gracque*, 332, n. 2). Este último mostró fehacientemente que el Noûs, en Anaxágoras, es una noción compleja en la que entran muchos elementos antiguos, pero interiorizados y sublimados. Aecio, en el que se encuentra (I, 3, 5. *Vors.*, 46 A 46) la misma fórmula que en Diógenes Laercio (II, 6), da la mejor definición del Noûs de Anaxágoras: Αναξαγόρας νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν Anaxágoras define el Noûs como Dios creador del universo (I, 7, 15. *Vors.*, 46 A 48).

y que es debido a una causa distinta de ella. Esta causa, por lo demás, la concibe Anaxágoras, con todo el hilozoísmo, como animada, viva, inteligente; pero la separa claramente de la parte inerte y en equilibrio, a la que es preciso darle el movimiento para organizarla. Se encuentra aquí una lejana y genial prefiguración de la causa primera, creadora de la disimetría, del desnivel y del desequilibrio, en donde un Carnot, un Clausius, un Curie, mostraron el principio de todo cambio útil, de todo trabajo, que no podría ser ni la materia ni el espacio.

9. La sofística. Protágoras y Gorgias. Su papel en el desenvolvimiento de la lengua y del pensamiento griegos. La especulación griega aboca a un callejón sin salida.

¡Maravilloso impulso este del pensamiento griego en el siglo v; verdadera primavera de la inteligencia humana esta floración singular de sistemas que suministraron al pensamiento filosófico todos sus principales temas de meditación y sus problemas esenciales! Y, sin embargo, este prodigioso impulso del pensamiento griego abocó a un callejón sin salida. ¿Cuál es la razón de ello?

Observemos, en primer lugar, que los filósofos de la Naturaleza sostienen todos tesis exclusivas, que se contradicen unas a otras, y cuyo conflicto da por resultado disminuir el crédito de todas sin alcanzar éxito para establecer ninguna: de suerte que se forma la convicción en los espíritus de que la tesis y la antítesis tienen igual fuerza, o, en otros términos, que "todo es verdadero" (* 69), lo que equivale a decir, pero de una manera más perjudicial porque es más sutil, y más indirecta, que "nada es verdadero", ya que la verdad, privada del *poder de negación* que le da fuerza, se encuentra reducida a la simple verosimilitud lógica o dialéctica; en suma, a un simple verbalismo, sin referencia alguna al ser, a lo real, que queda fuera de la vista.

Por otra parte, todas estas doctrinas parten de un postulado fundamental, sobre el cual están todas de acuerdo: a saber, la identidad del ser con el pensamiento, o mejor con la enunciación del pensamiento, el *logos*, concebida como absolutamente una e inmutable, y, por tanto, bastándose a sí misma. Pero este postulado, que es el de los eleatas, encierra en sí mismo un principio extremadamente peligroso, puesto que identifica lo verdadero con lo que concebimos como tal—por consiguiente, y en fin de cuentas, con la apariencia, cuando "todo lo que se nos aparece no es verdadero *(Met.,* T, 5, 1.010 b, 1)—, y engendra un juego de contradicciones insolubles, que arruina el valor del conocimiento y pone en peligro la existencia misma de lo real. En efecto, si todo es uno, si la multiplicidad queda excluida del ser, el juicio por el cual afirmamos una cosa (hombre) de otra cosa (Koriskos), es contradictorio e imposible, puesto que aboca a establecer que A es no-A, o si se quiere, que Koriskos es diferente a Koriskos; o bien, si se le toma por un hecho que impone el lenguaje, llega a la conclusión de que todo vale, que "todo es uno indistintamente", que "todas las cosas están confundidas unas con otras", ὁμοῦ πάντα χρήματα *(Met.,* Γ, 4, 1.007 b, 26); en suma, que las proposiciones contradictorias son verdaderas, lo que equivale a decir que nada existe realmente, que nada puede ser determinado o atribuido con verdad por el pensamiento: μηδὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν *(ibid.,* y 1.009 a, 4). Además (L, 5, 1.009 a, 22-36), la consideración del devenir, que nos muestra que de un mismo sujeto pueden salir los contrarios, nos lleva de manera parecida, en esta perspectiva, ya a negar pura y simplemente el devenir, ya a afirmar, si se le reconoce como un hecho, que los contrarios se encuentran reunidos en el mismo sujeto y—aun sin saber discernir lo que *está* en potencia de lo que *está* en acto—a proclamar de una misma cosa que *es* y *no es* a la vez, que el bien y el mal no son solamente las dos mitades inseparables de un mismo todo, como dice Heráclito, sino que se confunden. Así, el dogmatismo de los eleatas llevaba en sí mismo un escepticismo radical, negador de toda realidad sustancial tanto como de todo conocimiento verdadero.

Estas consecuencias naturales y necesarias de la especulación helénica no tardaron en desenvolverse con una lógica inexorable.

En vano las doctrinas eclécticas trataron de establecer un compromiso entre las tesis adversas: así el médico Hipón de Samos, contemporáneo de Pericles, que parece haber intentado combinar con las conclusiones de su maestro Empédocles la doctrina de Tales sobre el origen de los seres vivos del Océano; así Diógenes de Apolonia, el cretense, que inspirándose en Heráclito, se esfuerza en conciliar el torbellino de Leucipo, el Noûs de Anaxágoras, el dios-aire de Anaxímenes y los cuatro elementos de Empédocles, partiendo de un "principio indudable", tratado "con seriedad y simplicidad"; a saber: que "todas las cosas son diferenciaciones de la misma cosa y son la misma cosa"[1]; así también Arquelao de Atenas, que fue discípulo de Anaxágoras y, quizá, maestro de Sócrates, y que enseñaba ya que "lo justo y lo feo lo son, no por naturaleza (φύσει), sino por convención o ins-

[1] Este era, según Simplicio, el exordio de su libro sobre la Naturaleza (Diels, 51 B 2; 7. Cf Aristóteles: *Gen. et Corr.,* I, 6. Teofrasto. *De sensu,* 39). Diógenes de Apolonia fue el primero que introdujo en la ciencia la noción de *sustancia,* concebida por toda la antigua filosofía como el soporte permanente de las cualidades sensibles, de su sucesión y de sus transformaciones, como mostró Burnet. Pero no se trata en él más que de la sustancia material de donde procede el devenir y a la cual vuelve, porque es esto lo que constituye para todos los filósofos presocráticos la φύσι .—Sobre Diógenes de Apolonia, contemporáneo de Leucipo y de Anaxágoras (nacido hacia el año 500), y, según Antístenes, discípulo de Anaxímenes, cuya influencia se advierte en la colección hipocrática, y que Aristófanes ataca en *Las nubes.* Cf. H. Diller (Hermès, 1941). A. S. Pease: *Coeli enarrant* (Harvard Theol. Rev., 1941).

titución humana" (νόμῳ) (D. L., II, 16). Pero la ausencia de toda regla, de toda norma que permitiese diferenciar lo verdadero de lo falso, condenaba toda tentativa de este género a una esterilidad absoluta: hizo el juego a los escépticos y a esos discutidores que, según Platón, pretenden ser omniscientes, pero que no son sino maestros en las artes de la ilusión, comerciantes de la filosofía, profesores de lo verosímil, fabricadores de tesis y de antítesis, y cuyo número pasó a la posteridad con la designación de *sofistas* (* 70).

Sin embargo, en la apreciación primitiva, el sofista no era tal: se llamaba con este nombre a los "filósofos" y a los "sabios"—que Pitágoras, antes que Platón, fue el primero en distinguir—y, más específicamente, al hombre experto en un arte o en una disciplina, que se propone enseñarla a los demás hombres.

Bajo esta consideración presenta todavía Platón a Protágoras en el diálogo que lleva su nombre, cuya escenificación debe señalarse en el año 432, cuando Protágoras contaba unos cincuenta y tres años (* 71). Vemos ahí a Protágoras sostener, contra Sócrates, que la virtud puede ser enseñada, como todas las demás artes, en la ciudad, sin suponer, por otra parte, que sea objeto de ciencia ni que sustituya a la inteligencia; porque, según él, para enseñar la virtud, basta atenerse a aproximaciones o a probabilidades de orden pragmático y tratar de extraer el mejor partido de ellas, ya que pocos hombres se sirven de la razón, y, a falta de esta ciencia rigurosa de que son incapaces, es preciso actuar sobre ellos por la persuasión (πειθός), tratando de formar buenos ciudadanos, hábiles en el arte de administrar la ciudad como si fuese su casa *(Prot.*, 319 A). Tal es el sentido del mito de Epimeteo y de Prometeo que Protágoras recuerda con todos los recursos de su arte (320 C-324 D): después que Epimeteo dispensó a todos los seres vivos las potencias o aptitudes naturales (δυνάμεις) que les son necesarias para vivir. Prometeo arrebató a Hefesto y Atenea, con habilidad técnica (τὴν ἔντεχνον σοφίαν), el fuego, que es su instrumento y que pone al hombre en posesión de todas las artes de la vida, a excepción de la política. Pero Zeus, viendo que, faltos de este arte, los hombres comenzaban a dispersarse y a perecer, envía a Hermes para que les lleve el honor y la justicia (αἰδῶ τε καὶ δίκην), que, a diferencia de las demás artes, es preciso que cada uno posea para asegurar la vida de la ciudad, el reino de la armonía y los lazos de la amistad por la conformidad con la ley divina: de suerte, concluye Protágoras, que todo el mundo debe tener su parte en la virtud, y que esta puede enseñarse y trasmitirse, como se ve, por lo demás, en todas las sociedades bien organizadas (327 C-D).

Este es el principio. Pero era ambiguo, cosa que Sócrates no tiene dificultad en mostrar: porque fundamentar la virtud y el bien en la opinión de la multitud, en la costumbre o en la violencia, como lo hace Protágoras, es hacer algo relativo y sin consistencia, es, según la expresión de Platón *(Fedro*, 272 B), sustituir por lo verosímil lo verdadero, το εἰκὸς τῷ ἀληθεῖ porque lo verosímil no es otra cosa, para Tisias, que la opinión de la masa, τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν (273 B). De hecho, el principio que recomienda Protágoras para la enseñanza de la virtud no tardó en dar frutos ponzoñosos, en el seno de una democracia en la que el arte de la palabra terminó, tarde o temprano, por marcar el paso a todas las demás y por dispensar incluso de la verdad. Así, la antigua *sofística*, como hace notar Filostrato en la introducción a sus Vidas de los sofistas, se convirtió pronto en una *retórica*, artesana de persuasión, dice Platón *(Gorg.*, 452 E), capaz de convencer a la multitud y a todos los hombres reunidos, por la palabra y el halago más eficazmente todavía que el hombre de oficio, que sabe de qué trata (456 Cs); Gorgias se denomina en este sentido un "retórico" (449 A), es decir, un profesor de elocuencia y "uno de los buenos", dispuesto como está a seguir los preceptos de este arte de la palabra que se había desenvuelto en las repúblicas sicilianas después del año 466, con Corax y Tisias.

Finalmente, como dice Platón *(Fedón*, 91 A), movida no por el amor a la verdad (φιλόσόφως), sino por el amor al éxito y al lucro (φιλονικῶς), y vuelta, como muestra en el *Sofista*, un arte de ilusión, la sofística, según la expresión de Aristóteles *(Soph. elench.*, I), se reduce al arte de *parecer* sabio sin *serlo*; ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ. Esto mismo es lo que enseña el sofista. A diferencia del filósofo, que busca la verdad, es decir, la sabiduría—que no conviene más que a Dios—, el sofista es un hombre que hace profesión de esta falsa sabiduría de la que obtiene dinero y con la que vive, acostumbrando a la juventud a hacerse "mejor" (βελτίων, κρείττων), o, si se quiere, más "sabia" y más "virtuosa", es decir, de hecho, más hábil y más poderosa, y enseñándole a obtener el poder por medio de la palabra, apta para sustituir la verdad por su imagen y para hacer prevalecer la tesis más débil, es decir, como precisa Aristófanes, la que es injusta[1].

Desde este momento, quedaba abierta la puerta a todos los abusos:

[1] Tisias y Gorgias, como se dice en el *Fedro* (267 A), "vieron que por encima de la verdad debemos estimar más lo probable (πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα ὡς τιμητέα μᾶλλον), y con la fuerza de la palabra dan a las cosas pequeñas la apariencia de ser grandes, y a las grandes la de ser pequeñas". Es lo que Aristóteles denomina τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν *(Ret.*, II, 24, 1.042 a, 24. Cf. Aule-Gelio, N. A. V. 3: "quanam verborum industria causa infirmior fieret fortior"). En *Las nubes*, representadas en 423 (Van Daele), Aristófanes, acusando a los sofistas de visionarios, impostores y ateos, destructores de las creencias tradicionales y de las costumbres antiguas, en las que eran honradas la justicia y la sabiduría (σωφροσύνη), instituye un debate entre Δίκαιος λόγος y Ἄδικος λόγος la Causa justa y la Causa injusta (961-1104), que se denominan, respectivamente, la Causa fuerte y la Causa débil (112-115), de suerte que el procedimiento en boga en los sofistas consiste en contradecir lo justo, τὰ δίκαι' ἀντιλέγειν (888).

se multiplicaron con los mismos éxitos que obtuvieron estos singulares profesores de sabiduría y de virtud.

Las condiciones políticas y sociales se prestaban maravillosamente al desarrollo de su influencia. A partir de Clístenes (510), el abuelo de Pericles, el destructor del régimen de tiranía que había sucedido a la reforma de Solón, la constitución de Atenas se había vuelto claramente democrática: el pueblo ateniense se dividió en diez tribus, en las que los nobles aparecieron mezclados con los demás ciudadanos, los arcontes se designaron a suertes, todos los ciudadanos tuvieron acceso a los derechos políticos, todos fueron iguales y los esclavos quedaron aparte. Estas tendencias democráticas se afirmaron todavía más después de las guerras médicas (449), durante el impulso que cobró Atenas bajo el gobierno de Pericles (444-429). Una conmoción moral profunda se apodera de los espíritus y se traduce en la literatura: a Esquilo, cuyo teatro es una condenación de la falta de moderación y una invocación constante a los límites señalados por la justicia divina; a Sófocles, que tiene a la ley no-escrita como superior a los derechos arbitrarios de los poderosos, sucede Eurípides, que pone luz en el carácter convencional y humano de las reglas de la justicia y hace al hombre juguete del destino. Bien pronto el poder de la palabra se convierte en el principal medio de gobierno: el pueblo soberano no es más que un instrumento dócil en las manos de los retóricos y de los sofistas, que abusan y se mofan de él, que sustituyen la búsqueda de la verdad por el ansia del éxito y arrastran con el incentivo engañoso de la falsa ciencia a una juventud presuntuosa, ávida y desconsiderada, a la que llenaban, dice Plutarco, de una gran opinión de sí mismos. Desde entonces, no se trata ya de saber lo que es, sino de hacer triunfar con habilidad la tesis, cualquiera que sea, que resulte más aprovechable para el que la sostiene. Las cualidades mismas del pueblo griego se prestaban a este juego subversivo: alejado de lo verdadero, que lo orienta y lo disciplina, el espíritu griego, que se reveló capaz de las mayores realizaciones, se desliza suavemente hacia una dialéctica sutil, capciosa, engañosa[1] (* 72) y, en fin de cuentas, destructora de todo.

En ese momento se desarrolla sin limitación, con Protágoras, Pródico de Ceos, Hipias de Elis, Trasímaco, Gorgias, Antifón (* 73), el espíritu crítico, favorecido por los conflictos de los sistemas. Y también se plantean, como se plantearán más tarde, en el siglo XVIII, las cuestiones del fundamento y del valor de las reglas de la acción humana, de la ley y de la costumbre, del origen de la cultura, del origen del lenguaje, del contrato social como principio de justicia: es justo lo que la convención o la ley decreta como tal; la Naturaleza no conoce otra cosa que la injusticia, y la ley que asegura la justicia se constituyó al mismo tiempo que la sociedad, nacida ella misma de un simple con-

[1] Así la famosa paradoja del mentiroso. Véase el apéndice.

trato (*Rep.*, II, 385 C y s.). Lo que domina todo el debate y dirige todas las especulaciones es la distinción y la oposición entre la *convención*, costumbre o ley de institución humana, νόμος y la *Naturaleza*, φύσις, o el derecho natural, noción, por lo demás, equívoca, que oscila entre lo que debe ser y lo que es, la libertad y el instinto. Es lugar común en esta época señalar, con Heródoto (III, 38), la variedad de las costumbres y de las instituciones humanas, el hecho de que cada cual escoge como las más hermosas las costumbres de su país, concluyendo como lo hace Píndaro: Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς (fr. 49). "La costumbre es reina del mundo. Lo gobierna todo justificando la fuerza." Caliclés recogió a su vez esta expresión (*Gorgias*, 484 B), pero cambiándole el sentido que tenía en Píndaro: porque Píndaro, como Esquilo y como los misterios, como más tarde Platón, admite por encima de nuestras convenciones humanas una justicia divina que las juzga y las sancionará en el más allá. Pero, para los sofistas, no es cuestión el más allá; lo justo y el bien son cosas de aquí abajo, completamente relativas a las sociedades humanas; y lo que se denomina "derecho de la Naturaleza", según Caliclés, no es más que el derecho del "más fuerte" o del "mejor", que viene a ser lo mismo. Apología de la costumbre en unos, apología de la Naturaleza en otros: no importa, porque estas dos tendencias, opuestas en apariencia, tienden una y otra a arruinar la autoridad de la tradición y, con ella, la autoridad de lo verdadero, de lo justo y del bien, que es su fundamento.

Con Protágoras de Abdera (486-415), el mozo de cuerda que escogió Demócrito después de haberle visto hacer líos, el legislador de Tirio, experto en todas las diversas artes, educación, gramática, lógica, moral, política, retórica, que escandalizó a los atenienses por su enseñanza y fue desterrado por impiedad[1], se extendió el relativismo a los dominios de la religión. "Imposible, dice, saber si los dioses existen o no existen, porque hay muchos obstáculos que nos impiden saberlo, la oscuridad del hecho mismo y la brevedad de la vida humana" (Diógenes Laercio, IX, 51). Finalmente, este relativismo recubre todo el campo del pensamiento y, por consiguiente, de lo real.

Como todos los griegos, Protágoras adopta como principio que no se piensa lo que no es: οὐ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι (*Teet.*, 167 A). Para él el pensamiento se reduce al conocimiento sensible. Y como el conocimiento sensible es esencialmente cambiante, como reúne constantemente en sí mismo determinaciones contrarias, sigue de aquí que,

[1] Las principales obras de Protágoras (D. L., IX, 55. *Teet.*, 161 c) tenían por títulos: *La Verdad, Sobre el Ser, Refutación, El Gran Discurso, Tratado de los dioses, Contradicciones, del Gobierno, de la Ambición, de las Virtudes, de la Constitución.* Los fragmentos que conservaron de ellas Platón, Aristóteles, Diógenes Laercio, Sexto Empírico, están reunidos en Ritter-Preller, 177-182. Cf. la bibliografía citada más adelante.

al ser las cosas, son, en realidad, lo que parecen ser a todos (πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται Diels, 74 A, 14), el ser, medido por la sensación, lo sensible por el que siente *(Met.*, Θ 3, 1.047 a 5), es también cambiante y contradictorio como ella: de ninguna cosa puede decirse que sea tal o cual, ni, incluso, absolutamente hablando, que *sea;* puede decirse solamente, con Heráclito, que *deviene* esto o aquello, esto y aquello: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται *(Teet.*, 152 D.). Así encontramos, por primera vez en Protágoras, expresado por él en su forma definitiva, el principio, doble y único a la vez, de la *universal relatividad de lo real y del conocimiento*, con la confusión que, desde un principio, vició el relativismo, y que, extendiendo a lo real las condiciones inherentes al conocimiento, pone al espíritu humano en la imposibilidad de resolver las antinomias del conocimiento como lo hizo Pascal, mostrando que las contradicciones del espíritu humano no son contradicciones del ser mismo: tan solo por el pensamiento humano se excluyen lo interno y lo externo, el movimiento y el reposo, lo mismo y lo otro, lo continuo y lo discontinuo, en tanto se concilian en el ser. Pero he aquí precisamente lo que el relativismo, desde Protágoras, se obstina en negar o rehusa ver, haciendo suyas las dos máximas de Protágoras: a saber, 1.º, que en toda cuestión, dos tesis de igual fuerza se oponen una a otra, δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις [1]; 2.º, que estas antinomias del pensamiento son insolubles, porque son fundamentales, fundamentales porque son esenciales al ser, esenciales al ser porque el ser viene medido por el pensamiento humano. De ahí la máxima famosa que Protágoras inscribía al comienzo de su libro Καταβάλλοντες o "La verdad": πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος "El hombre es la medida de todas las cosas, del ser de las que son, del no-ser de las que no son" [2]. Es decir, como explica en el *Teeteto* (166 ds.): cada una de las cosas

[1] D. L., IX, 51. A lo que Diógenes Laercio añade (53) que Protágoras fue el primero en servirse del razonamiento de Antístenes, esforzándose en demostrar que no puede ser contradicho (ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν), el primero también que dividió el discurso en cuatro parte: la imprecación (εὐχωλήν), la interrogación, la respuesta, la tesis (cf. Quintiliano, III, 4, 10). Protágoras fue, pues, el iniciador del arte de la controversia o de la discusión y del método de oposición de tesis o *antilogía*—acompañada de la distinción del sentido de las palabras debida a Pródico *(Prot.*, 358 a)—, que hace que el interlocutor entre en contradicción consigo mismo: método ya empleado por los eleatas (Zenón), del que usó Sócrates como de un método de verdad, ofreciéndonos el *Lisis*, de Platón, un ejemplo característico y encontrándose las reglas en un escrito anónimo de fines del siglo v, el Δισσοί λόγοι, o Dobles razones (Diels, cap. 83), en el que se comprueba la predominante influencia de Platón (A. Lévy, *Am. Journ. Philol.*, 1940), y que comprenden nueve temas de ejercicios en favor y en contra, sobre el bien y sobre el mal, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, la ignorancia y el saber, si la ciencia y la virtud pueden ser enseñadas, si las magistraturas deben ser concedidas al azar o teniendo en cuenta la capacidad.

[2] D. L., IX, IX, 51. *Teet.*, 152 A, 178 B. Cicerón: *Qu. acad.*, I, II, cap. 47: "id unique verum esse quod cuique videatur". Apoyándose en los textos de Sexto Empírico *(Pyrrh. Hypot.*, I, 216-17. *Math.*, VII, 60. Diels, 74 A 14, B 1), al mismo

es tal como aparece a cada uno de los hombres, tanto a mí como a ti, y cada uno de nosotros, tú y yo, es medida de todo lo que es y de lo que no es; este manjar parece y es amargo para el hombre enfermo, y, en cambio, para el hombre sano parece todo lo contrario. Decir que una de estas impresiones es más verdadera que otra no tiene sentido, porque la impresión actual es siempre verdadera; pero no es dudoso que una sea mejor (βελτίων), es decir, más útil, más saludable, más beneficiosa y sana que la otra. Hay, pues, diferencias de valor entre las opiniones y los hombres; hay sabios, y "no voy a buscarlos entre las ranas", dice Protágoras: estos sabios son, para las plantas, los agricultores; para el cuerpo, los médicos; para las ciudades, los oradores, que saben dar un diagnóstico (διαγιγνώσκειν, *Banquete*, 186 C-D), luego operar la inversión de los estados (μεταβάλλειν), a fin de sustituir una disposición perniciosa por una disposición saludable. Este es precisamente el papel de los retóricos o de los sofistas. A lo que Platón, observando que la Verdad de Protágoras, puesta en duda universalmente, no es verdadera para nadie, ni para los demás ni para él mismo *(Teet.*, 171 C), opondrá en las *Leyes* (IV, 715 E) la victoriosa máxima: No es el hombre, sino más bien Dios, para nosotros, la medida de todas las cosas.

Con Gorgias, de Leontino en Sicilia (hacia 484-396), orador, dialéctico, artista, político, creador de la retórica, autor de una obra sobre la Sustancia o el No-ser, cuya vida llena todo el siglo v (* 74), el relativismo abocó a su conclusión inevitable, es decir, al *nihilismo*, y a un nihilismo, si puede hablarse así, absoluto. Según el testimonio de Sexto, su libro sobre el No-ser se reducía a tres proposiciones: 1. Nada es. 2. Si algo es, es incognoscible para el hombre. 3. Si es cognoscible, es incomunicable a los demás. Gorgias funda este nihilismo en la dialéctica eleata, de la que obtiene la negación del *ser*, tomado equívocamente, según la *ratio cognoscendi* y según la *ratio essendi*, por un paso constante de la palabra a la cosa. "El no-ser es el no-ser": *es*, pues, algo. Por tanto, el ser es el no-ser. Además, si el no-ser es, entonces el ser no es. En el dominio del conocimiento, al igual que en el dominio de lo real, reina el caos: todo está mezclado a todo ὁμοῦ πάντα χρήματα. Al residir la verdad inmediatamente en la enunciación o en

tiempo que en los de Platón *(Crat.*, 385 E, *Teet.*, 151 E, 161 e, 166 d sgt.), Brochard, en su estudio sobre Protágoras y Demócrito *(Etudes*, pág. 23), se esforzó en mostrar—en la medida en que pueden aplicarse a los antiguos los puntos de vista y los términos modernos—que el relativismo de Protágoras, contrariamente a la opinión de la mayoría, no es un relativismo subjetivista, porque Protágoras, al igual que sus predecesores (sin excluir de ellos a Heráclito y Demócrito, de quienes procede), admite que no se piensa lo que no es; se trata de un relativismo realista, que reconoce que hay ser y verdad, pero que, al identificarse el pensamiento y el alma misma con el conocimiento sensible (D. L., IX, 51), se funda en la relatividad de este conocimiento, cambiante y contradictorio, para extenderlo al pensamiento y de ahí a lo real, medido sobre un pensamiento reducido a la sensación, de suerte que "todo es verdadero".

la palabra, se sigue de ahí que toda enunciación es verdadera: πᾶς λόγός ἀλήθεύει (Proclo, *in Cratil.*, 37). Y, si todo es verdadero, se sigue de ello que nada es verdadero, que todas las cosas son, a la vez, verdaderas y falsas, en suma, que es una sola y misma cosa ser y no ser: ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι (*Met.*, Γ, 5, 1.009, a 9s.). Esta es la conclusión última de la sofística. Y así, el relativismo de los sofistas se pierde en la impotencia de una doctrina que solo tiene apariencia de realidad (Γ, 2, 1.004, b, 26).

Y no es que con ello queramos desconocer el papel decisivo que jugaron los sofistas en el desenvolvimiento de la lengua y del pensamiento griegos. Sin ellos, ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles podrían comprenderse: porque, si es verdad la afirmación de que, para conocer un autor y discernir las influencias que se ejercieron sobre él, es preciso ver las doctrinas que combate, entonces resulta que la sofística ejerció realmente la más poderosa influencia sobre estos grandes pensadores de los que procede la *philosophia perennis*. Como se ha hecho observar justamente[1], los sofistas "modelaron instrumentos que podrán ser utilizados para fines más altos y puestos al servicio de la verdad". Suavizaron la lengua ática; con sus paradojas forzaron al pensamiento a precisar sus medios de expresión, a conocer mejor a la vez que sus recursos, sus límites y sus peligros, quiero decir la tentación de confundir las cosas con las palabras. Aportaron una contribución considerable a todas las ciencias y a todas las artes: al estudio de las formas del pensamiento y del discurso, a la retórica, a la mnemotecnia, a la gramática, a la lógica, a la matemática, y a sus aplicaciones a la física, la medicina, la moral y la política.

A los sofistas, como dice Platón (*Prot.*, 318, E), corresponde el honor de haber vulgarizado el cálculo, la geometría, la astronomía, la música; dieron a la diagonal su nombre (*Men.*, 85 B); los más grandes de entre ellos, Hipias de Elis, Antifonte el sofista, Metón de Atenas, el reformador del calendario, fueron, con Teodoro de Cirene, Teeteto de Atenas e Hipócrates de Quíos, los iniciadores frecuentemente geniales de investigaciones nuevas sobre la geometría del espacio, el estudio de las curvas y la estereometría[2]. En cuanto a la cuadratura del círculo, tanto Antifonte como el sofista Brisón, al inscribir un polígono cuyos lados multiplica indefinidamente, usa de un método de los límites que será adoptado más tarde por Arquímedes; por su parte, Hipias de Elis (hacia 420), que renuncia al uso de la regla y del compás para la trisección del ángulo, considera una nueva curva, la cuadratriz, que introduce en geometría el uso de las curvas mecánicas producidas por movimientos complejos: llevó así a los griegos a revisar profundamente las nociones de *simple* y *complejo*, y a utilizar medios o máquinas complejas para resolver problemas tales como el famoso problema de Delos, la construcción de un cubo doble de un cubo dado, por medio de la cual Arquitas de Tarento (430-348), gracias al empleo de un semicilindro, inaugurará la visión intelectual del espacio y se adelantará atrevidamente a los métodos modernos: en tanto que Teeteto (415-369), recogiendo las observaciones de su maestro Teodoro de Cirene, utiliza, para la construcción de cinco sólidos regulares inscribibles en una esfera, los *irracionales* (δύναμεις, o raíces de un número rectángulo), que servirán de base a la acústica, a la óptica, a la astronomía, e instaurarán una lógica más flexible y más amplia, en la que la excepción, utilizada como caso privilegiado, se convierte en la regla. En fin, Hipócrates de Quíos, el contemporáneo de Demócrito y de Sócrates, al que Aristóteles coloca entre los sofistas, es el primero, después de Enópides de Quíos (a quien se atribuía también el descubrimiento de la inclinación de la eclíptica), que se sirve de demostraciones metódicas y procede por orden en la exposición de los Elementos de la geometría, y a quien se le atribuyen dos descubrimientos importantes: el método de reducción (ἀπαγωγή), aplicado al problema de la duplicación del cubo, método que fue adoptado por Euclides (VIII, 11-12), y la cuadratura de las lúnulas, por medio de la cual preparaba una cuadratura general del círculo. En música, Damón, discípulo de Pródico y maestro de Dracón, apoyándose en la teoría matemática de la armonía musical (enarmónica, cromática y diatónica) inaugurada por Arquitas, estudia las afinidades entre los intervalos musicales y las emociones del alma, que volverá a tratar Platón. El hermano de Gorgias, Heródico de Selimbrie, maestro del gimnástico, inaugura, con su método de los regímenes, el gran Arte, es decir, la medicina, a la que Pródico aplica su método semántico (Diels, 77 B, 4), y del que Hipócrates de Cos, oyente, según la tradición, de Demócrito y de Gorgias, diseñará todas las reglas. Por otra parte, la política, como ciencia o arte razonado, es la creación propia de los sofistas y, en particular, de Antifonte (* 75): por su distinción de la *Naturaleza*, φύσις, y de la *ley*, νόμος, que hizo vacilar al Estado griego en sus cimientos, pusieron el principio fecundo que permitió a otros, y sobre todo a Platón, por una transmutación de valores, distinguir el derecho natural de la ley positiva o la ley no-escrita fundada en la justicia.

En fin, como hemos mostrado a propósito del argumento del mentiroso, las aporías y paradojas de los sofistas, lo mismo que su arte de

[1] A. Rivaud: *Histoire de la philosophie*, I, 116.

[2] Véase a este respecto A. Diès, introducción a la *República* (G. Budé), página 75. Abel Rev: *La science dans l'antiquité*, t. IV: El apogeo de la ciencia técnica griega (Albin Michel, 1946), en las matemáticas de Hipócrates a Platón con referencia a los trabajos de G. Milhaud, P. Tannery, P. Duhem, S. Günther (1905), H. G. Zeuthen (tr. fr. Gauthier-Villars, 1902), J. L. Heiberg. Leipzig, 1912), Th. Heath (Oxford, 1921-1931).

manejar la antilogía, o la oposición de las tesis sobre una hipótesis dada, haciendo surgir las contradicciones y las antinomias, fueron para el pensamiento un enérgico estimulante. El rico conjunto de "discursos" o de razonamientos que suministraba la sofística, permitió a Aristóteles señalar con ejemplos concretos, en los *Tópicos* y la *Refutación de los sofismas*, luego en los *Analíticos*, todos los diferentes tipos de razonamientos, paralógicos, erísticos, probables, y definir las reglas del silogismo demostrativo, al mismo tiempo que las causas de error o de ambigüedad de donde proceden los sofismas. Además, los sofistas, según la profunda consideración de Aristóteles, dieron por reducción al absurdo la demostración indirecta del principio fundamental que sirve de base sólida al pensamiento, no solamente de manera lógica (λογικῶς, Z, 4, 1.029 b. 13), sino también, y, en primer lugar, de una manera ontológica, es decir, conforme a la realidad concreta (φυσικῶς); a saber, la imposibilidad para una misma cosa de ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto *(Met.*, Γ, 3 y 4). Principio indemostrable, pero que es susceptible de ser establecido por vía de refutación (1.006 a, 12). Ahora bien: al negar el principio de contradicción, permitieron formularlo y demostrarlo de esta manera, en tanto que por su relativismo, que reduce indebidamente todas las cosas a la medida del hombre, forzaban al pensamiento a una crítica de nuestros medios de conocer.

Servicios, seguramente, cuyo precio no podría subestimarse. Pero, en fin de cuentas, todos estos descubrimientos, que dieron al pensamiento helénico un impulso tan prodigioso, ponían en peligro el pensamiento mismo, impotente para servirse de los instrumentos que él había creado. En efecto, falta de una norma que permitiese compartirlas entre sí, la diversidad de las doctrinas se perdía en una anarquía y en un caos de los que no había medio de salir. A comienzos del siglo IV, la filosofía se convirtió en terreno abonado para las disputas: ya no fue búsqueda y amor a la sabiduría, sino que pasó a ser una especie de erística, cuya doble salida, como se ha hecho notar[1], es de una parte la pura virtuosidad, de otra parte un cinismo político desvergonzado. No sin razón cita Aristóteles constantemente a propósito de estas doctrinas de confusión las palabras de Anaxágoras, que son también las de Demócrito: *Todo está mezclado a todo*, de suerte que nada existe realmente (Γ, 4, 1.007 b, 26). Nos presentan, en lugar del cosmos, un todo homogéneo, informe, en el que reina la indeterminación de una ciega necesidad, de la cual no puede afirmarse nada sino globalmente: todo es verdadero, nada es verdadero; todo se mueve, nada se mueve; y estas afirmaciones opuestas se confunden. Porque lo real es diversidad, armonía, riqueza infinita, múltiple y un todo a la vez; cuando se trata de encerrarlo en una fórmula, la afirmación contraria se presenta con igual fuerza: sale de ella. Negad el movimiento en conjunto: sin embargo, el movimiento existe, hay cosas que cambian y que se mueven, y si esto es verdad, hay que decir que todo se mueve (¿Quién devidirá? No tenemos a mano regla alguna: solo la inteligencia es juez, pero una inteligencia naturalmente reductora, aferrada a sus conceptos, enamorada de la apariencia y, por tanto, de la materialidad, que, incluso en sus negaciones y contradicciones, lleva hasta lo absoluto sus poderes, sin conocer los límites que la realidad le impone, y que, rodando así sobre sí misma, termina por agotarse en un juego estéril y destructor que arrastra todo con ella en su ruina.

[1] Emile Bréhier: *Histoire de la philosophie*, t. I, 85.

Con un atrevimiento inconcebible, Sócrates ataca abiertamente este uso escéptico de la inteligencia, que la conduce a negarse a sí misma, sin saber reconocer sus límites. Y va a enderezar la inteligencia, gracias al buen sentido, guiado por el sentido moral. Va también, en este caos, a darnos un hilo conductor, distinguiendo de la palabra o de la enunciación la cosa, de las apariencias sensibles la esencia del ser, concebida y definida en su unidad y su diversidad profundas, inseparables; va a mostrar que las contradicciones del pensamiento o del lenguaje no se extienden al ser, que una misma cosa no puede, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, ser y no ser, que hay cosas que son verdaderas, otras que son falsas, y que la determinación de lo verdadero se subordina en última instancia a la definición del Bien, que es la norma del pensamiento y del ser. Debíamos volver a colocar la revolución socrática en el medio donde surgió[1], para comprender su génesis y su alcance; pero sobrepasa con mucho las condiciones de su aparición y de su desenvolvimiento, porque el impulso que dio al pensamiento humano no ha perdido todavía su fuerza y su significación.

BIBLIOGRAFIA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA GRIEGA

Para la HISTORIA DE LA FILOSOFIA GRIEGA, a la obra interesante, pero bastante parcial, de Th. Gomperz *Les penseurs de la Grèce*, traducida del alemán por A. Reymond, tres vols. 1904-1910 deberá añadirse la monumental obra de Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cinco volúmenes e índice, 3.ª-8.ª ed. Leipzig, 1883-1930, cuyos dos primeros volúmenes fueron traducidos por E. Boutroux (1877-82) y por G. Belot (1884). F. Ueberwerg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I. 10.ª ed., por K. Praechter, Berlín, 1926. W. Windelband: *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, 4.ª ed., por Goedeckemeyer, Mün-

[1] "Revolución no igualada en toda la historia de la filosofía, cuya renovación y desenvolvimiento lo constituyen las revoluciones cartesiana y kantiana" (H. Carteron: *R. philos.*, jul. 1923, pág. 122. A propósito del libro de Dupréel sobre la leyenda socrática).

chen, 1923. V. Brochard: *Etudes de philosophie ancienne,* 1912. E. Brehier: *Histoire de la philosophie,* t. I, 2.ª ed. 1926. León Robin: *La pensée grecque et les origines de la pensée scientifique,* 1923. 3.ª ed. 1948. Abel Rey: *La science dans l'antiquité,* cuatro vols. en Albin Michel. Albert Rivaud: *Histoire de la philosophie,* t. I, 1948. Podrá utilizarse también la colección de textos de Ritter y Preller: *Historia philosophia graecae,* revisada por Teichmüller, Gotha, 1878 (9.ª ed. 1913).

Para los ORIGENES, además de las colecciones de textos de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 6.ª ed. Berlín, 1951-52; *Doxographi graeci,* Berlín, 1879; *Les penseurs grecs avant Socrate,* trad., introd. y notas por J. Voilquin, Garnier, 1941; véase Paul Tannery: *Pour l'histoire de la science hellène,* de Tales a Empédocles, Gauthier-Villars, 1887, 2.ª ed. por Diès, 1930 (trad. de los fragmentos y bibliografía). John Burnet: *Early greek philosophy,* 3.ª ed. Londres, 1920; trad. franc. por A. Reymond: *L'aurore de la philosophie grecque,* Payot, 1919 (trad. de los fragmentos). A. Diès: *Le cycle mystique,* Alcan, 1909. K. Joël: *Geschichte der antiken Philosophie,* I, Tübingen, 1921. F. M. Cornford: *Before and after Socrates,* Cambridge, 1932. A. Covotti: *I Presocratici,* Napoli, 1934. M. F. Sciacca: *Studi sulla filosofia antica,* Napoli, 1935. Ch. Werner: *La philosophie grecque,* Payot, 1937, 2.ª ed. 1947. O. Gigon: *Die Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides,* Basel, 1945. K. Freeman: *The presocratic philosophy,* Oxford, 1946. P. M. Schuhl: *Essai sur la formation de la philosophie grecque,* P. U. F., 2.ª ed. 1949 (con índice bibliográfico muy completo). Las obras y trabajos citados más adelante de A. Rivaud, A. J. Festugière, E. J. Taylor, E. Bignone, Harold Cherniss, W. J. Verdenius.

LOS ORIGENES

Sobre los ORIGENES DE LA CIENCIA GRIEGA, además de los dos primeros volúmenes de Abel Rey: *La science orientale avant les Grecs, La jeunesse de la science grecque* (1930-33), de las *Mémoires scientifiques,* de Paul Tannery (1912-30), de las obras de Gaston Milhaud: *Origines de la science grecque* (1906). *Les philosophes géomètres de la Grèce* (reedición 1934), del gran libro de P. Duhem: *Le système du monde,* historia de las doctrinas cosmológicas de Platón a Copérnico, I. *La cosmologie hellénique* (Hermann, 1913), véanse los trabajos de Th. Teath (1921), A. Reymond (1924), J. L. Heiberg (1925), G. Sarton (1927), Enríquez y Santillana (1932), B. Farrington (1944).

Sobre las CREENCIAS RELIGIOSAS y la mitología de la antigua Grecia, Erwin Rodhe: *Psyché* (10.ª ed. Tübingen, 1925. Trad. franc. Reymond, 1928). Jane Harrison: *Prolegomena to the study of greek religion* (3.ª ed. Cambridge, 1922); *Themis* (2.ª ed. Cambridge, 1927). F. M. Cornford: *From religion to philosophy* (Londres, 1912); *Greek religious thought* (Londres, 1923). Las obras de L. Preller (4.ª ed. 1926), O. Kern (1926-38), Wilamovitz-Moellendorff (1931-32), Franz Cumont (1906, 1912), P. Foucart (1914), M. Brillant (1920), G. Méautis (1934), Boyancé (1939), M. P. Nilsson (1941), W. Nestle (1948), W. K. C. Guthrie (1950), T. Grimal (1951). En la *Histoire générale des religions,* de Gorce y Mortier (Quillet, t. II, 1948), los artículos de J. Charbonneaux sobre "La religion égéenne préhellénique", de A. J. Festugière sobre "La religion de la Grèce" (muy completa), de M. P. Nilsson sobre "la mythologie".

Los *Doxographi graeci,* de Diels, después de los *Prolegomena* (págs. 1-263), contienen los textos siguientes (Reliquiae): Aetii de placitis (Plutarchi Epitome. Stobaei excerpta), pág. 267, Arii Diodymi Epitomes fragmenta physica, 445. Teophrasti Physicorum opinionum, De sensibus, etc. 473. Ciceronis ex L. I. de Deorum natura, et Philodemi ex L. I. de Pietate, 529. Hippolyti Philosophumena, 551. Plutarchi Stromateon, fr. 577. Epiphanii varia excerpta, 585. Galeni Historia philosopha, 595. Hermiae Irrisio gentilium philosophorum, 649. Indices, 657-854. Los *Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch,* de Diels, en dos volúmenes, contienen los fragmentos de los filósofos presocráticos de Tales (1) a Bolos (65), con apéndice de la poesía cosmológica y astrológica del siglo VI (Orfeo, Hesíodo, etc.), la prosa cosmológica y gnómica del siglo VI (Ferecides, los siete sabios), y la antigua sofística de Protágoras a los Dissoi logoi. Los fragmentos de cada autor, que lleva un número de orden en cifras romanas, son publicados con indicación de las fuentes, repartidos en dos (o tres) secciones: A, Vida y doctrina; B, Fragmentos; C, Imitación, con un número de orden para cada uno de los fragmentos o resúmenes.

LOS MISTERIOS Y EL ORFISMO

Deberá añadirse a la obra clásica de Preller-Robert, *Griechische Mythologie* (4.ª ed. Berlín, 1926), al *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie,* de W. H. Roscher (seis vols. Leipzig, 1884-1937), al *Dictionnaire de mythologie classique,* de H. Auber (Vuibert) y a los *Prolegomena,* de miss J. E. Harrison (3.ª ed. Cambridge, 1922), la *Nekya,* de A. Dieterich (Leipzig, 1893), *Les mystères d'Eleusis,* de P. Foucart (1914), de M. Brillant (1920), de V. Magnien (1929), las obras de Franz Cumont sobre *Les mystères de Mithra* (1900), *Astrology and Religion among the Greeks and the Romans* (Londres, 1912), *Lux perpetua* (obra póstuma). F. M. Cornford, *From religion to philosophy* (Cambridge, 1912). W. K. C. Guthrie: *Orpheus and greek religion* (Londres, 1935). A. Boulanger: *Orphée* (1925), *Le salut dans l'orphisme* (1940). J. M. Lagrange: *Introduction à l'étude du Nouveau Testament, L'orphisme* (4.ª ed. 1937). K. Kerenyi: *Pythagor und Orpheus* (3.ª ed. Zurich, 1950). Edición de los *Orphicorum fragmenta* (O. Kern, 1922), de los *Orphici hymni* (Quandt, 1941).

PITAGORAS Y EL PITAGORISMO

De la enorme literatura referente a Pitágoras y el pitagorismo, retenemos aquí: Diógenes Laercio: *Vie de Pythagore,* ed. crítica por A. Delattre, Bruselas, 1922. Porfirio: *Vie de Pythagore,* versión y notas de Lucas Holstein, Amsterdam, 1707, ed. Nauck, Leipzig, 1886. *Iambliqui de Vita Pythagorica liber,* edición Nauck, 1884, Deubner, 1937 (que constituyen el segundo libro de un cuerpo de doctrinas pitagóricas, conocido por Syrianus, del que nos queda también una Exposición de las matemáticas, un Comentario a la aritmética de Nicómano y de los Theologoumenos de la aritmética, falsamente atribuidos a Jámblico. Cf. V. de Falco: *Iamblichi Theologoumena arithmeticae,* Leipzig, 1922). Carta de Pitágoras a Télaugès, ed. Zuretti, *Catal. Codic. astrologorum graec.,* XI, 2. El comentario de los *Vers dorés,* por Hierocles, ed. Gaisford, 1858. Consúltense también *La vie de Pythagore, ses symboles, ses Vers dorés, la Vie d'Hiéroclès et ses commentaires sur les Vers dorés de Pythagore,* por M. Dacier, guarda de los libros del Gabinete del Rey (1706); las ediciones de los Χρυσᾶ ἔπη, o *Versos dorados,* de Lascaris (Venecia, 1494), de Aldo Manucio (1508), edición crítica de van der Hort (Leyde, 1932) y numerosas traducciones (Marsilio Ficino, 1497; Baïf, 1574; Fabre d'Olivet, 1813, reed. 1938; Mario Meunier, 1925); las ediciones de los *Symboles,* por F. Beroaldo (París, 1505), por Dacier (1706), edición crítica de Diels *(Vors.,* 45 C 4. Cf. F. Boehm, Berlín, 1905). Diógenes Laercio (VIII, 24-33), como Porfirio y Jámblico, en sus Vidas de Pitágoras, utilizaron las *Memorias pitagóricas,* ὑπομνήματα πυθαγορικά, transcritas por el judío alejandrino Alejandro Polihistor en sus *Sucesiones de Filósofos* Διαδοχαί, al comienzo del siglo I a. de J. C. (Festugière: *Rev. des Etudes grecques.* 1945, p. 1. s.), e identificadas por Is. Lévy en los *Trois livres pythagoriques:* (educativo, político, físico), apócrifos. La fecha de las Memorias pitagóricas es muy discutida, pero los materiales, por lo menos, remontan probablemente a un pitagórico de la escuela fundada por Filolao de Crotona en Tebas en el siglo IV a. de *Jesucristo.* (Wellmann, Hermès, 1919), y se fundan en testimonios antiguos; de

Espeusipo, uno de cuyos fragmentos, extraído de los *Theologoumena* (P. Lang, 1911. Tannery, *Sc. hell.*, 386 y 400), nos dice que no cesó de estudiar las lecciones de Pitágoras y los escritos de Filolao y que compuso un libro sobre los números pitagóricos cuya primera mitad estaba consagrada a los números lineales, polígonos, planos y sólidos, a las cinco figuras de los elementos del mundo, a la proporción continua y a la discontinua y la segunda a la Década; del platónico Heráclito del Ponto, condiscípulo de Aristóteles; de Timeo de Tauromenio, historiador de Sicilia; de los más antiguos discípulos de Aristóteles, que había ensalzado en una obra especial todos los testimonios relativos a Pitágoras: Eudemo de Rodas, Dicearco de Mesenia, Aristoxeno de Tarento. Por lo demás, Festugière mostró que las Memorias pitagóricas siguen el plan de los *Vetusta placita* (fuente de Aecio), remontando, más allá de los *Physikai Doxai*, de Teofrasto, al *Timeo*, de Platón, y volviendo a trazar la generación de los números de las magnitudes matemáticas y de las cosas. Jámblico, que afirma haber recogido por tradición directa (κατὰ διαδοχήν) los elementos de su libro, conoció igualmente la *Vida de Apolonio de Tiana*, escrita por Filostrato a comienzos del siglo II después de J. C. (ed. Conybeare, 1912), que utiliza documentos más antiguos (Zeller, III, pág. 150), sobre todo los φυσικά de Bolos Demócritos, escritos hacia 200 a. de J. C. (Wellmann). Nos presenta, pues, como Porfirio, la figura ideal del sabio, como la concebía el pitagorismo del siglo I de nuestra era, bajo los Flavianos, según las Vidas de Pitágoras compuestas por los promotores del neo-pitagorismo: Apolonio de Tiana mismo (A. Chassang, 1862); Moderato de Gades, que pertenecía a la escuela fundada en Roma por Sextius en el siglo I; y Nicómaco de Gerasa, autor de una Colección de dogmas pitagóricos, de los que nos quedan una *Introducción aritmética* (la misma que fue comentada por Jámblico en su Συναγωγή, Pistilli, 1894), los *Teologoúmenos de la aritmética* (conocidos por Focio y por un anónimo del siglo IV, que lleva el mismo título, Ast, 1817, de Falco, 1922) y un *Manual armónico* (Ruelle, 1881), en relación con la obra de Theon de Esmirna, del siglo II d. de J. C., ed. Hiller, 1878, J. Dupuis, 1892), obras que ejercieron una influencia considerable en Occidente por la traducción de Apuleyo y la paráfrasis de Boecio. Jámblico bebió largamente en estas fuentes. En fin, los fragmentos (publicados por Chaignet, 1873, luego por Diels) de los escritos de Filolao, mencionados por Neantes de Cícico en el siglo III a. de J. C., transmitidos por Estobeo, a los que Espeusipo consagró un libro, y de Arquitas de Tarento, cuyo *Armónico* y *Diálogos* gozaron de un gran renombre, los de los Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις, de Aristoxeno (Diels, 45 D), y los de los *Símbolos y Acousmata* (Diels, pág. 282), contienen elementos antiguos de la mayor importancia.

Sobre todo esto, deben consultarse especialmente: A. Delatte: *Etudes sur la littérature pythagoricienne* (Champion, 1915), *Essai sur la politique pythagoricienne* (Liège, 1922) *La chronologie pythagoricienne de Timée* (Musée belga, 1920). G. Méautis: *Recherches sur le pythagorisme* (Neuchâtel, 1922). Is. Lévy: *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore* (1927). E. Frank: *Plato und die sogenannten Pythagoraer* (Halle 1923). J. Carcopino: *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* (1927), Festugière: *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (1932), pág. 73: El neopitagorismo; *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I (1944), págs. 14, 24, 336 (carta a Telauges). Y particularmente sobre las teorías matemáticas de los pitagóricos, los estudios de G. Milhaud (2.ª ed. 1934), H. Vogt (1914), H. Zeuthen (1915), E. Sachs (1917), T. L. Heath (1921), F. Cornford (1922-23), A Reymond (1924), A. Rey (1933); F. Robbins: *Posidonius and the sources of pythagorean arithmology* (Class. Philol., 1920); los artículos de Pauly-Wissowa, *Arithmetik, Iamblichus;* Th. H. Martin: *L'hypothèse astronomique de Philolaos* (Roma, 1872); Paul Tannery, Apéndice a la *Science hellène* (1930) sobre la aritmética pitagórica, y trabajos sobre Filolao y Arquitas recogidos en las *Mémoires scientifiques;* Enriquez y Santillana: *Le problème de la matière* (Hermann, 1936); L. Brundschvieg: *Le rôle du pythagorisme* (Hermann, 1937); W. H. Heidel (Archiv. für Gesch. Philos., 1940); los trabajos de W. Wiersma (Leyde, 1941) y G. L. Andrissi (Scientia. 1942) sobre la astronomía pitagórica; Egm. Colerus: *De Pythagore à Hilbert* (Flammarion).

HERACLITO

Ediciones. Todas nuestras referencias reproducen la enumeración de los fragmentos de Heráclito de Diels, *Vorsokratiker* 12 B. Podrán consultarse, además, la edición de Bywater, Oxford, 1877, y las ediciones con traducciones de H. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, 2.ª ed. Berlín, 1909. B. Snell: *Fragmente*, Munich, 1940. E. Bodrero: *Eraclito, testimonianze e fragmmenti*, Turín, 1910. R. Walzer: *Eraclito*, Florencia, 1939. C. Mazzantini: *Eraclito*, Turín, 1945. Trad. franc. de M. Solovine, Alcan, 1931 (resúmenes en Payot, con prólogo de Anatole France), y de Yves Battistini, Cahiers d'art, 1948.—*Estudios.* Entre los trabajos que se refieren a Heráclito (bibl. en Tannery, *Sciencie hellène*, 2.ª ed. pág. 422), citemos, además de los estudios mencionados antes: M. Losacco: *Eraclito e Zenone, storia della dialettica*, Pistoia, 1914 (cf. Ann. Univ. Tosc., 1917). V. Macchioro: *Eraclito*, Bari, 1922. W. Capelle: *Herakliteana* (Hermes, 1924). P. Bise: *La politique d'Héraclite d'Ephèse*, Alcan, 1925. E. Weerts: *Heraclit und Heracliteer*, Berlín, 1926. W. Kranz: *Vorsokratisches* (Hermes, 1934). A. Delatte: *La conception de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Belles-Lettres, 1934. A. Frenkian: *Héraclite*, Vrin, 1934. F. Gréfoire: *Héraclite et les cultes enthousiastes* (R. néoscol., 1935). O. Gigon: *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935. L. Binswanger: *Heraklits Auffassung des Menschen* (Antike, 1935). M. F. Sciacca: *Il problema dell' arte* (Logos, 1935). F. J. Brecht: *Heraklit. Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie*, Heidelberg, 1936. G. Calogero: *Eraclito* (Giorn. filol. it., 1936). K. Reinhardt: *Heraclitea* (Hermes, 1942). W. J. Verdenius: *Notes on the Presocratis* (Mnemosyne, 1947). Shri Aurobindo: *Héraclite*, 1948.

PARMENIDES Y LA ESCUELA DE ELEA

Edición y comentarios. Karsten, Amsterdam, 1835. H. Diels, Berlín, 1897. W. Krantz, Berl. Akad. 1916. Albertelli, Bari, 1939. F. M. Cornford: *Parmenides way on Truth and Plato's Parmenides*, Londres, 1939. — *Estudios.* K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916-1920. Los estudios sobre el eleatismo de A. Levi, Pavía, 1927; A. Covotti (Atti Ac. mor. e pol., 1921); Unterstein, Turín, 1925; G. Calogero, Roma, 1932; Mondolfo, Bolonia, 1936. E. Bux, Ranulf: *Der eleatische Satz von Widerspruch*, Copenhague, 1924. H. Fraenkel: *Parmenidische Studien*, Berlín, 1931. W. Riezler: *Parmenides*, Francfort, 1934. E. Loew: *Das Verhältniss von Logik und Leben bein Parmenides* (Wiener Stizb., 1935). A. M. Frenkian: *Etudes de philosophie présocratique*, t. II, Vrin, 1937. J. Croissant: *La δόξα de Parménide* (Mélanges Desrousseaux, 1937). E. Bux: *Gorgias und Parmenides* (Hermes, 1941), W. J. Verdenius: *Parmenides, some comments in its poems*, Groningen, 1942. J. E. Raven: *Pythagorean and Eleates.* An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and the early fourth centuries B. C. Cambridge, 1948. Los trabajos de E. Gaudron (Laval Théologique et philosophique, 1946) y de J. Zafiropulo (Belles-Lettres, 1950) sobre *L'école éléate.* A. Natucini: *De Parménide à Zénon* (Scientia, 1948).

Sobre los argumentos de Zenón de Elea, cf. los estudios de Brochard (1888, *Etudes d'histoire de la philosophie*, I), G. Noël, G. Milhaud, F. Evellin, G. Lechalas *(Rev. de Met.*, 1893), J. Lache-

lier *(ibid,* 1910), F. Cajori (Isis, 1920), F. Enriques *(Period. di Mat.,* 1921-1923. *Riv. di filol. cl.,* 1936), Koyré *(Jahrb. f. Philos.,* 1922), Mondolfo *(Riv. di filol.,* 1927), H. D. P. Lee (Cambridge, 1936). W. Cramer: *Die Aporien des Zeno and die Eintheit des Raumes* (Blätter f. deutsche Philos., 1938-39). J Croissant: *La conception du continu en Grèce avant la découverte du calcul infinitesimal* (IXe Congrès de Philos., Hermann, t. VI). J. O. Wisdom: *Why Achilles does not fail to catch the tortoise* (Mind, 1941), y las observaciones de A. D. Ritchie y de W. V. Metcalf *(ibid,* 1942). H. Fraenkel: *Zeno of Elea's attacks on plurality* (Amer. Journ. of Philol., 1942).

DEMOCRITO Y LOS ATOMISTAS

Cronología: S. Lourié: *Sur la chronoligie du sophiste Antiphon et de Démocrite* (Bull. Ac. Sc. Russie, 1918). L. A. Stella (Riv. Filol. Turín, 1942).—Obra: *Démocrite. Doctrine philosophique et réflexions morales,* trad. Solovine, Alcan, 1928. *Gli atomisti,* di V. E. Alfieri, Bari, 1936.—Doctrina: O. Hamelin: *La pesanteur de l'atome dans le système de Démocrite* (Ann. Fac. Let. Burdeos, 1888). P. Natorp: *Die Ethik des Demokritos,* Marburgo, 1893. A. Dyroff: *Demokritstudien,* Munich, 1899. L. Lövenheim: *Die Wissenschaft Demokrits und ihre Einfluss,* Berlín, 1914. H. Laue: *Die Ethik des Demokritos* (Jahrb. Philol. Vereins, 1923). Sobre la autenticidad de los Ὑποθῆκαι, los estudios de Philippson (Hermes, 1924) y de A. Covotti (Sophia, 1935). H. Langerbeck: Δόξις ἐπιρρυσμίη (Neue Philol. Unters. Berlín, 1935). W. Schumacher: *Die Seele der Sitz des Schicksals,* Berlín, 1938. K. von Fritz: *Philosophic und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles,* Nueva York, 1938-40 (Cf. Dyroff: *Philologus,* 1904. Hemmer-Jensen: *Arch. Gesch. Philos.,* 1911). D. M. Balme: *Greek science and atomism* (Cl. Quart., 1941). F. Enriques y M. Maziotti: *La doctrine de Démocrite,* Bolonia, 1948. Sobre la relación de Epicuro con Demócrito, A. Goedeckemeyer, Estrasburgo, 1899, y C. Bailey, Oxford, 1928. Sobre los φυσικά de Bolos, conocidos con el nombre de Demócrito desde el siglo V a la época de Augusto y del mago Anaxilao, los estudios de H. Diels y de Wellmann (Acad. Berlín, 1902 y 1928), y el de W. Kroll (Hermes, 1934).

EMPEDOCLES, ANAXAGORAS, PROTAGORAS

J. Bidez: *La biographie d'Empédocle,* Gante, 1894. E. Bodrero: *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle,* Roma, 1905. Clara Millerd: *On the interpretation of Empedocles,* Chicago, 1908. W. Kranz: *Empedokles und die Atomistik* (Hermès, 1912); *Die Katharmoi und die Physika* (Hermès, 1935); *Lukrez und Empedokles* (Philologus, 1943); *Empedokles,* Zurich, 1949. R. B. English: *Empedoclean Psychology* (Trans. Amer. Philol. Ass., 1914). E. Bignone: *I poeti filosofi della Grecia: Empedocle,* estudio crítico, traducción y comentario, Turín, 1916. G. Kafka: *Zur Physik des Empedokles* (Philologus, 1922). W. Veazie: *Empedocles, psychological doctrine,* Nueva York, 1922. F. Grabowski: *Empedocles und Leukipp-Demokrit,* Breslau, 1923. A. Rostagni: *Il poema sacro di Empedocle* (Riv. Filol., 1923). J. Souilhé: *L'énigme d'Empédocle* (Arch. Philos., 1932). A. H. Lloyd: *Sur la légende d'Empédocle* (Numism. Chron., 1935). M. Frenkian: *Etudes de philos. présocratique,* t. III, Vrin, 1937. E. Loew: *Empedokles, Anaxagoras und Demokrit* (Wiener Studien, 1937). I. Przyluski: *Les Mages et les Mèdes* (Rev. Hist. Rel., 1940).

E. Deutler: *Die Grundprinzipien der Philosophie des Anaxagoras,* Munich, 1897. F. Krohn: *Der Noûs nach Anaxagoras,* Münster, 1907. F. Loewy-Cleve: *Die Philosophie des Anaxagoras,* Wien, 1917. K. Kuiper: *De mente anaxagorea* (Mnemossyne, 1919), W. Capelle

(Neue Jahrb. Kl. Alt., 1919). A. L. Peck: *Anaxagoras and the parts* (Cl. Quart., 1926). P. Leon: *The Homoiomeries* (Cl. Quart., 1927). F. M. Cornford: *Anaxagoras' theory of matter* (Cl. Quart., 1930). H. Gemperz (sobre el fr. 21 Hermès, 1933). K. Freeman: *Anaxagoras,* greek and roman, Londres, 1935. W. Broecker: *Die Lehre des Anaxagoras* (Kantstudien, 1942-43: A. sucesor de Parménides). J. Zafiropulo: *Anaxagore de Clazomène,* Belles-Lettres, 1948 (I. El mito griego tradicional de Tales a Platón. II. Teoría y fragmentos). Felix M. Cleve: *The philosophy of Anaxagoras. An attempt of reconstruction.* Nueva York, 1949. Se encontrará una información de todo esto en las noticias que dio de estos trabajos J. Moreau (Rev. Et anc., 1949).

Sobre Protágoras, véase, además de los trabajos citados, el excelente estudio de H. Gomperz: *Sophistik und Rhetorik,* Berlín, 1912. F. Bodrero: *Protagora,* Bari, 1914. Masso Oursel: *La sophistique,* R. Met., 1916. P. Salzi: *La genèse de la sensation chez Protagoras, Platon, Aristote,* Alcan, 1934. A. Menzel: *Hellenika,* Baden, 1938. López de Oñate (Riv. Intern. Filos. del Diritto, Roma, 1939). G. Morrison: *The place of Protagoras in Athenian public life,* 460-415 (Class. Quart., 1941). D. Loenen: *Protagoras and the greek community,* Amsterdam, 1942. La bibliografía de los trabajos sobre la sofística, en *Jahresbericht klass. Altert.,* t. 163 y 168 (fr. Lortzing). La colección *I Sofisti. Testimonianze e frammenti,* edición Untersteiner, Florencia, 1949.

CAPITULO II

SÓCRATES

1. Cómo le conocemos. Testimonios antiguos, Jenofonte y Platón. Aristóteles.—2. La vida y la personalidad de Sócrates. Su misión divina. Su proceso y su muerte.—3. El método y la doctrina de Sócrates. Conócete a ti mismo. La ironía mayéutica. El Bien. La Providencia.—4. Sócrates y la sabiduría antigua. El sabio según Sócrates. El hombre y Dios. Lo que faltaba a la sabiduría helénica para alcanzar la santidad cristiana.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Cómo le conocemos. Testimonios antiguos. Jenofonte y Platón. Aristóteles.

La personalidad del hombre a quien se debe la más grande revolución filosófica de la Humanidad, la conocemos bastante mal. ¿Extraño capricho del destino, o condición, quizá, de una influencia que es tanto más duradera y profunda cuanto que no se encuentra encadenada a ningún vestigio escrito directo y se renueva, perpetuándose, como toda tradición viva, de alma en alma? Sea lo que fuere, el hecho es que Sócrates no escribió nada y que los testimonios relativos a su enseñanza, a su doctrina, a su personalidad incluso, difieren mucho entre sí: llegan a una divergencia total cuando se echa la mirada a ideas que se le atribuyen o que recibieron Platón y Aristóteles, a las doctrinas escéptica, megárica o cínica, que igualmente se hacen derivar de él. Sin embargo [1], la tradición platónica fue considerada siempre como la tradición auténticamente socrática, y es Platón el que perpetuó a través de los siglos la figura y el pensamiento de su maestro. Exceptuando algunos datos episódicos, que, por otra parte, nos ofrecen preciosos retazos, como las referencias que nos proporcionan Diógenes Laercio o Esquines el socrático, la viva sátira que presenta de Sócrates Aristófanes en las *Nubes* (423), Aristóxeno de Tarento, el músico, hijo de Esfíntaro, y el planfleto escrito en 390 por el retórico Polícrates, cuyas acusaciones, que conocemos por la defensa de Libanio (siglo IV d. de J. C.), se trasmitieron de los epicúreos a Porfirio, nuestras dos fuentes principales de información para el conocimiento de Sócrates son, con Aristóteles, los diálogos platónicos y las Memorables de Jenofonte. Pero Platón y Jenofonte nos presentan dos retratos de su maestro sensiblemente diferentes. ¿A quién hemos de creer?

[1] Para todo lo que sigue, véase la excelente exposición de A. Diès: *Autour de Platon*, I, 127-243 (Sócrates y la cuestión socrática), II, 294; y el análisis, muy completo, de Magalhaes Vilhena en sus dos obras: I. *Socrate et la légende platonicienne*; II. *La problème de Socrate* (1952): reduciendo de una manera excesiva, a nuestro entender, el valor del testimonio de Jenofonte, el autor, por un estudio profundo de las λόγοι σωκρατικοί, mostró muy bien que "el filósofo de rasgos de Sileno no vivió efectivamente más que en Platón y por Platón" (II, 458), que en él se encuentran el espíritu, las palabras y la acción de Sócrates, en suma, lo que representaba su ejemplo, y así la imagen que nos dio de Sócrates es "más que aproximada", porque, sin tener una historicidad absoluta, es la única que nos sirve para comprender el Sócrates real y comprender también la razón de la animadversación demostrada al "censor de la democracia", y que denuncian en él sus adversarios: de suerte que, tras los aspectos contradictorios con que se nos aparece Sócrates, puede decirse que Platón y Polícrates nos presentan las dos caras complementarias de la "leyenda socrática" (I, 78 s., 221), tomando este término, y esto hay que precisarlo, en su sentido original, como lo que, con respecto a un hombre, su persona y sus actos, mereció ser retenido, transmitido y leído.

Algunos historiadores, y no los menos importantes, J. Burnet y A.-E. Taylor, entre otros, afirman que es imposible apoyarse en Jenofonte, y que únicamente Platón nos da la verdadera fisonomía, como Aristófanes nos presenta la auténtica caricatura de aquel que fue, a la vez que el fundador de la ciencia moral, el iniciador, el inspirador y el padre de la filosofía, el primero que la hizo descender del cielo: *primus philosophiam devocavit de coelo*,, dice Cicerón (*Tusc.*, V, 4). Según ellos, Platón no trató de transfigurar a Sócrates, sino de comprenderlo y de hacerlo comprensible, de suerte que puede tenerse la exposición platónica del socratismo por rigurosamente histórica: Sócrates, de hecho, habría enseñado la teoría de las Ideas, o más exactamente, la teoría de las Formas, tal como procede de la especulación pitagórica, modificada y desenvuelta por Empédocles, y tal como se la encuentra expuesta en el *Fedón* (* 76). Hay, en esta opinión, una gran parte de verdad. Si la doctrina de las Ideas no fue expuesta tal cual nos la presenta Platón, estaba en germen, y más que en germen, en su manera de razonar sobre las cosas morales, y estaba presupuesta por la dialéctica que permite al espíritu elevarse hasta ellas. Por otra parte, es indudable que Platón nos dio de Sócrates mismo una imagen fiel y verdadera: no debemos pretender razonablemente, con Dupréel, que el autor de la *Apología* y del *Fedón* sea un puro literato, que se sirve, al igual que Jenofonte, de todos los recursos de la ficción; que no hubo, históricamente, revolución socrática; que la obra, la vida y la muerte de Sócrates son solo una leyenda o una ficción literaria [1] y que todas las tesis que se le atribuyen provienen de los sofistas, con quienes, justamente, le confundió Aristófanes. Y, a buen seguro que la sátira de Sócrates en las *Nubes* presenta elementos de verdad, sin los

[1] Como pretendió todavía recientemente O. Gigon: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, 1947 (criticado por L. J. de Vogel, Mnemosyne, 1951, pág. 30).

que el retrato no hubiese sido reconocido en la caricatura. Pero ¿cuál es su sentido? Convendrá que nos detengamos en este punto, porque encontraremos quizá en él la clave de la dificultad[1].

Aristófanes conoció a Sócrates en la madurez de sus cuarenta y siete años. Le vio caminar pos las calles de Atenas, descalzo, pobremente vestido, mostrándose audaz y lanzando su mirada a todas partes, o bien en su lugar de meditación (φροντιστήριον), parecido al antro de Trofonio, rodeado de discípulos, o que pretendían serlo, que vivían bajo su dirección, a los que enseñaba todas las disciplinas y todas las ciencias, sometidos a una regla de vida ascética, hombres descoloridos, miserables y medio muertos, como su pariente Querofonte: este era el Sócrates que pretendía el título de sabio, que se jactaba de despreciar a la multitud, sus opiniones y sus costumbres, el μισόδημος, enemigo de la democracia, del pueblo y del Estado—el agravio principal que hacen valer contra él los panfletos antioligárquicos, y, por tanto, antisocráticos, como el de Polícrates—, en suma, el hombre que se permitía hablar de todas las cosas, e incluso de los dioses, con aire de suficiencia (ὑπερφρονεῖν). Excelente personaje de comedia, que el autor pone en escena en una especie de canasta suspendida entre el cielo y la tierra, adorando en lugar de a Zeus, al torbellino del éter, Dinos, e invocando a las celestes Nubes que le proporcionan el saber, la dialéctica, el entendimiento y el lenguaje prestigioso del que no usa más que para tomar a la inversa las ideas recibidas y oponer unos argumentos a otros. En el retrato que nos dejó Aristófanes de Sócrates, visto desde fuera, se encuentra esta impresión desconcertante de extrañeza o de misterio (ἀτοπία) que permanece como el rasgo característico, entre todos, de la fisonomía de Sócrates, el que precisamente, el hombre que más íntimamente le trató, Platón, resaltó con muchos otros (*Banquete*, 221 D), en su maestro, cuyo porte exterior desmentía en este punto su interioridad, que pasaba, él, el más sabio de los hombres,

[1] Sobre el valor del testimonio de Aristófanes y de los autores de comedias, cf., además de la ed. de las *Nubes*, por E. Coulon y H. van Daele (Budé), los estudios de E. A. Havelock, *The evidence for the teaching of Socrate* (Trans. Am. Philol., Ass., 1934) y de V. Martín, *Le problème de Socrate historique* (R. Théol. Philos., Lausana, 1935). Pero resulta imposible admitir con H. Roeck, *Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates* (Arch. f. Gesch. der Philos., 1912), que Aristófanes tenga razón al presentar a Sócrates como un ateo. Br. Snell (*Das frühste Zeugniss über Sokrates*, Philologus, 1948) piensa que un testimonio complementario, anterior al de Aristófano en las *Nubes* (423), y el más antiguo de todos, nos es suministrado por Eurípides en *Medea* (431), v. 1.077, y en *Fedro* (428), v. 380, donde se dice que, si conocemos el bien, no siempre lo hacemos, porque el corazón, θυμός es más fuerte que las decisiones de la voluntad: lo que estaría dirigido contra la enseñanza de Sócrates, según el cual la virtud es el saber y, cuando los hombres no obran bien es que no conocen el bien. Pero Sócrates se verá llevado a precisar contra los sofistas, con los que le confundía Aristófanes, que el saber que identifica con la virtud es la verdadera ciencia, no la ciencia aparente de los sofistas.

por el pontífice de los más sutiles desatinos (*Nubes*, 359), y que algunos no dudaban en tacharle de loco (ἀλογίας, *Banquete*, 208 C).

Así se nos aparecía, en efecto, el personaje. Pero el verdadero Sócrates no es ése, aunque se distinguen fácilmente, a través de la caricatura, los rasgos verídicos. Resulta imposible admitir, dando crédito a Aristófanes y a los autores de comedias (*Apol.*, 18 c), cuya calumnia fue recogida por su acusador Melitos, que Sócrates, entregado a la búsqueda indiscreta de todos los fenómenos del cielo y de la tierra, fue un ateo que no creyó en los dioses (θεοὺς νομίζειν), y admitirlo del hombre que, sin mengua del respeto y de los honores debidos a los dioses de la ciudad (*Mem.*, I, 1, 34), a los que pedía simplemente en sus rogativas que "nos den lo que es bueno", puesto que lo conocen mejor que nosotros, vivía constantemente en el sentimiento de la presencia divina (*Eutid.*, 291 a); que declaraba que con respecto a Dios, el único sabio, toda la ciencia humana es poca cosa, por no decir que no es nada, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι καὶ ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός (*Apol.*, 23 A); que afirmaba, con desprecio de la multitud y de sus aduladores, así como de sus ídolos, que no debemos congraciarnos con sus propósitos, sino seguir únicamente el juicio de Aquel que conoce lo justo y lo injusto, a saber la Verdad misma, Dios (*Critón*, 48 A. Croiset), y que es preciso en todas las cosas enderezarnos por el camino que Dios nos indica (54 B); que proclamaba, en fin, que el hombre no es el cuerpo de que se sirve (*Alcibíades*, 129 D), sino el alma que se sirve de él haciéndose obedecer, y que se conocerá más a sí mismo quien conozca esta parte divina del alma en la que residen el conocimiento y el pensamiento, puesto que podrá, como en un espejo, descubrir en ella, indisolublemente unidos, a Dios y el pensamiento puro (θεόν τε καὶ φρόνησιν, 133 C)—este Dios que es más puro y más luminoso que lo mejor que hay en el alma[1]—. He aquí a Sócrates tal como lo vio Platón interiormente y tal como lo describió en sus primeras obras, que proceden directamente de él. Ahora bien: el impulso que Platón recibió de él, y que se expresa en su diálogo, en sus mitos, en el acento de su obra y en la emoción que ella traduce, este impulso, como ha hecho notar Bergson[2], con el entusiasmo y el amor de donde procede y la sabiduría, a la que apunta, no

[1] "De suerte que mirando hacia Dios es como podemos vernos y conocernos mejor." Es, al menos, lo que añade Eusebio (*Praep. Evang.*, 324 Estienne), y es muy posible que estas palabras, que no figuran en los manuscritos, sean debidas a algún neoplatónico de época tardía: no dejan de ser menos significativas del movimiento de pensamiento surgido de Sócrates, del que encontramos también un eco notable en los místicos cristianos: Santa Teresa de Avila dice que, para encontrar a Dios, "no hay necesidad de ascender hasta el cielo: basta que entremos en nosotros mismos". Véanse a este respecto las notas de R. Ricard (*Bulletin hispanique*, 1947) sobre el "Socratismo cristiano" en Santa Teresa y los místicos españoles.

[2] *Les deux sources de la morale et de la religion*, pág. 60.

puede ser una ficción platónica: proviene ciertamente de Sócrates. "¿Se comprendería acaso su vida, y sobre todo su muerte, si la concepción del alma que Platón le atribuye en el *Fedón* no hubiese sido la suya?"

Platón es, pues, en lo que se refiere a Sócrates, nuestra fuente esencial: si es verdad y puede decirse en un sentido, como se le hace decir a Sócrates, oyendo leer el *Lisis*, de Platón (D. L., III, 35), que "este joven atribuyó a su maestro muchas cosas en las que jamás había pensado", resulta verdad, y verdad fundamental, que el discípulo auténtico conoce mejor que su maestro mismo el fondo de su pensamiento, el fin adonde se dirige, la significación que reviste y el ejemplo que dio, y la lección que nos deja de su vida. Así ocurre, seguramente, con Platón en lo que respecta a Sócrates. Pero resulta igualmente verdad que el testimonio de Jenofonte debe ser retenido y utilizado, como hacen un Zeller, un Boutroux, un von Armin (* 77). Jenofonte es de esos historiadores "muy simples" de los que habla Montaigne[1], que, "sin aportar más que el cuidado y la diligencia de reunir todo lo que a él llega y de registrar de buena fe todas las cosas sin preferencia y elección, nos dejan el juicio entero para el conocimiento de la verdad". Este es el caso de Jenofonte. Diógenes Laercio nos cuenta (II, 48) que habiéndole encontrado Sócrates en un estrecho pasillo, tendió ante él su bastón para impedirle el paso y le preguntó dónde se procuraba las cosas útiles a la vida. Jenofonte se lo dijo. Sócrates, prosiguiendo sus preguntas, le preguntó dónde se hacían las gentes de bien y, ante su embarazo, le dijo: "Ven conmigo y lo sabrás." Jenofonte se convirtió, pues, en el discípulo de Sócrates. De hecho, este honrado general, ni muy sutil ni muy inteligente, pero buen testimonio de las cosas y de los hombres de su tiempo, no nos da de Sócrates un retrato caprichoso, influido por Antístenes y los cínicos, como pretenden Joël para censurarle y Gomperz para ensalzarle[2]. Nos proporciona el testimonio personal, auténtico, aunque tardíamente redactado, de un hombre que estaba presente *(Mem.,* IV, 3, 2), que relata lo que oyó (1, 4, 2), que nos pinta un Sócrates tal como era (IV, 8, 11), y tal como permaneció, en efecto, a pesar del retroceso del tiempo, o gracias quizá a este retroceso mismo. Que el autor no haya podido captar a Sócrates en su exacta medida, que haya dejado escapar el espíritu y el alma misma de su maestro, que le sobrepasaban en mucho, que, por otra parte, no entienda la historia según el rigor que exigimos hoy del historiador, que su deseo reconocido sea el de defender a Sócrates contra el acto judicial de 399 y realzar los beneficios de su enseñanza y de su ejemplo, no puede ponerse en duda; pero si nos atenemos a las intenciones

[1] *Essais,* II, 10.

[2] K. Jöel: *Der echte und der Xenophontische Sokrates,* tres vol., Berlín, 1893-1901. *Die Auffassung der Kynischen Sokratik* (Arch. f. Gesch. der Philos., 1907). Th. Gomperz: *Griechische Denker* (1902), II, 49, 96.

y a las limitaciones del autor, si eliminamos de las *Memorables* lo que proviene manifiestamente de él, queda[1] lo que nos atestigua el relato desnudo y fiel de las conversaciones socráticas, y si no un Sócrates completo, al menos un aspecto de Sócrates y de una enseñanza auténtica que su discípulo no hubiese sido capaz de inventar. Hay más: una comparación atenta de los testimonios de Jenofonte y de Platón sobre su maestro, próximos, por lo demás, a los de sus adversarios, nos permite restituir su figura a su pureza original: cuando los testimonios están de acuerdo, aun sin identificarse, este acuerdo es prueba de verdad, y cuando se encuentran en Jenofonte, aunque menos genialmente, las tesis expresadas por Platón, puede concluirse con una probabilidad suficiente, que deben atribuirse a Sócrates.

En fin, no debe desdeñarse, en nuestra información sobre Sócrates, el breve y precioso testimonio que nos dejó Aristóteles y que fue obtenido, después del año 368, en Atenas, en un medio en el que la tradición oral de la enseñanza socrática era muy viva[2] y donde Aristóteles pudo instruirse de las teorías de Sócrates por el testimonio directo de sus oyentes, en primer lugar de Platón. Por él sabemos, ante todo —y su testimonio concuerda perfectamente tanto con los de Jenofonte como con los de Platón[3]—, que Sócrates se abstenía de disertar sobre la Naturaleza y consideraba como sacrílegos a los que, despreciando el estudio de las cosas humanas, es decir, de la moral y de todo lo que es necesario para el bien vivir, trataban de escrutar las cosas divinas,

[1] Como mostró perfectamente, con un examen sagaz, en detalle, R. Simeterre: *La théorie socratique de la vertu-science selon les Mémorables de Xénophon* (Rev. de Philos., enero-febrero, 1938, con bibliografía de la cuestión).

[2] Como hace notar, con Joël y Jaeger, L. Robin (R. des Et. grecques, 1906) y W. D. Ross: *Aristotles Metaphysics,* Oxford, 1914, t. I, pág. 35 de la introducción. Cf. Th. Deman: *Le témoignage d'Aristote sur Socrate,* Les Belles-Lettres, 1942 (textos, trad. y comentario).

[3] *Met.,* A, 6, 987 b, 1-4 M. 1.078 b, 17-32. *Part. anim.,* I, 1, 462 a. 23-51. Sobre el hecho de que Sócrates se abstenía de disertar sobre la naturaleza de las cosas para entregarse exclusivamente al estudio razonado de las cuestiones morales (987 b 1), el testimonio de Aristóteles confirma los de Jenofonte *(Mem.,* I, 1, 11; IV, 7, 6) y de Platón (Apol., 19 D, 20 D, etc.), y está de acuerdo con el de Cicerón *(Acad. post.,* I, 4, 15. Tusc., V, 4. Textos en Ritter-Preller, n. 4, 188 a, 197 a). Debe ser, sin embargo, corregido o precisado por lo que Aristófanes en las *Nubes* (201 s., 317, 380, etc.) y Sócrates mismo en su biografía intelectual del *Fedón* (96 A-99 D) nos dicen de las investigaciones físicas a las que se entregó hasta su madurez, así como por las consideraciones de naturaleza teológica a las que no cesó, según Jenofonte mismo *(Mem.,* I, 1, 4-17), de prestar la mayor atención, según el principio que le atribuye la *Gran Moral* con el nombre de Aristóteles (I, 1), a saber, que nada se hace en vano, οὐδὲν μάτην εἶναι. Puede, pues, decirse que Sócrates se convirtió de la física a la moral, sin desdeñar por ello los principios físicos (diríamos hoy "metafísicos") de la moral, fundados en la causalidad divina que rige, ordena y arregla todas las cosas, y cada cosa en particular, según un fin que es el mejor (το ἄμεινον, τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον. *Fedón.,* 97 B-98 B).

el origen y las leyes de lo que sucede en el cosmos, semejantes a este Anaxágoras que se jactaba orgullosamente de explicar los secretos de los dioses, y cayó así en lo desmesurado; sabemos que redujo la filosofía a su verdadero destino, la sabiduría, σωφροσύνη, virtud del carácter, tan alejada de las especulaciones familiares al genio griego, y que asignándole por objeto y por fin el estudio de las cosas morales, se proponía, en este dominio, determinar la esencia de cada cosa y reducir cada cuestión a sus principios primeros, a fin de razonar sobre toda clase de temas según un método infalible: sabemos, aún con más precisión, según la expresión de Aristóteles[1], que Sócrates, al entregarse al estudio de las virtudes morales, se había esforzado antes que nadie por alcanzar lo universal, es decir, la esencia (τὸ τί ἐστιν), gracias a los "razonamientos epácticos" o inductivos (especie de impulso del pensamiento que se eleva de la analogía a la esencia), y a las "definiciones generales" (que fijan la esencia de donde procede el silogismo), y que buscando así la explicación de las cosas y de los seres en nociones universales, esto es, en la esencia o en el fin, sin que por ello los separase, había suministrado a la ciencia demostrativa sus principios y trazado su verdadera vía a la filosofía, extraviada por las especulaciones de los físicos y de los sofistas, de los que él mismo decía en el *Fedón* (92 D) que son charlatanes que emplean lo verosímil en la obra de la demostración y que, exagerando su uso, no hacen más que nublar el espíritu. Reducir el pensamiento φρόνησις, que ponía por encima de todo[2], a su principio y a su fin, tal fue propiamente, según Aristóteles, la invención de Sócrates: tal es el fundamento del método y de la doctrina que debían abrir al pensamiento humano un porvenir ilimitado. Pero había también en él una fe, y algo así como un principio divino, que explican su prodigioso resplandor.

[1] *Met.*, M, 4, 1. 1.078 b, 17-32. Jenofonte dice de manera parecida que Sócrates trataba de determinar la esencia de cada cosa, es decir, lo que ella es, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων *(Mem.*, IV, 6, 1), y esto por medio del razonamiento inductivo usando del análisis y de la analogía, que denomina διαλέγειν κατὰ γένη (IV, 5, 12) y ἐπανάγειν *(ibid.*, 13-14), y que Cicerón ulteriormente designó con el nombre de *inductio*, que corresponde al griego ἐπαγωγή, los "razonamientos epácticos" de Aristóteles, que atribuye también a Sócrates (Sunt enim similitudines, quae ex pluribus collationibus perveniunt quo volunt... Haec... appellatur inductio, quae graece ἐπαγωγή nominatur, qua plurimum est usus in sermonibus Socrates. *Top.*, 10, 42. Cf. *De Invent.*, I, 35, 61. R.-P., 194 a, b).

[2] Καὶ ὀρθῶς τὸ Σωκρατικόν, ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως *(Et. Eud.*, VII, 13). Cf. *Mem.*, I, 2, 53.

2. La vida y la personalidad de Sócrates. Su misión divina. Su proceso y su muerte.

El hombre que con tanta sencillez como audacia concibió estas grandes cosas, este hombre extraordinario, que no desempeñó el papel, ni de jefe de escuela, ni de filósofo, ni de hombre de Estado, ni de poeta inspirado, que fue simplemente un sabio y, si se nos permite la afirmación, *el sabio* por excelencia, nos es, en resumidas cuentas, bastante bien conocido por los testimonios de sus contemporáneos, y tanto su fisonomía, sus rasgos, incluso sus maneras, produjeron en ellos una impresión profunda y duradera. Nos dejaron la imagen del hijo del escultor Sofronisco, emparentado con la familia de Arístides el Justo[1], y de su sabia mujer Fenareta, nacido en Atenas, en el demos de Alopece, en 469, hábil para alumbrar los espíritus lo mismo que su madre alumbraba los cuerpos, con su nariz roma y su figura de sileno, su manto de tejido tosco, que recorría descalzo las calles de la ciudad y los vericuetos campestres, que entraba tanto en los puestos y tenduchos del mercado como en las casas de los ricos, que frecuentaba las asambleas del pueblo, las fiestas públicas, los gimnasios y los estadios, para entrevistarse con los transeúntes y aventurar, con cualquiera que quisiese interrogarle, discusiones con frecuencia muy vivas, a veces vehementes, pero en las que guardaba siempre una calma no exenta de modestia y de grandeza. Su fin no era tanto hacer cambiar de opinión a sus oyentes, o atraerse discípulos[2], como despertarlos por medio de sus palabras, y más aún con su ejemplo, de su amodorramiento, estimulándolos como un tábano estimula un caballo, introduciéndolos a examinarse como se examinaba él mismo a fin de conocerse mejor, persuadiendo a todos, jóvenes y viejos, ricos y pobres, a procurar cuidado de su alma—porque el alma es lo que constituye el hombre y cada cual debe adoptar por tarea devenir lo que es—; en fin, por medio de argumentos siempre tomados de la realidad concreta y cotidiana, aprender la verdad de las cosas referente al arte de vivir, la ciencia del bien y del mal, resuelto siempre a seguir la verdad como el amigo sigue al ser amado. Porque esta es, decía, la misión que le fue señalada por Dios,

[1] Según una tradición antigua conservada por Pausanias (I, 22, 8) y referida por Diógenes Laercio (II, 19), Sócrates mismo fue escultor, y a él se debe el grupo de las tres figuras de Gracias vestidas, destinado al santuario de las Gracias, a la entrada de la Acrópolis. Véase lo que dice de este hecho significativo R. Godel: *Socrate et le sage indien* (Les Belles-Lettres, 1953).

[2] Ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ᾽ ἐγενόμην, y lo que sigue *(Apol.*, 33 a. Cf. *Laqués*, 200 a-c). La misma observación en Jenofonte *(Mem.*, I, 2, 3), con la afirmación de la virtud del ejemplo por el que incitaba a los que trataban con él a ser tales como se les mostraba y como quería que fuesen. Cf. D. L., IX, 22.

y él hubiese querido mejor exponerse a la muerte que faltar a su deber y desertar de ella sacrificando su honor[1].

Sin embargo, viéndole, se le tomaba comúnmente por un sofista. Y de hecho, no sólo se emparentaba con los sofistas por su lenguaje y por su manera de discutir los problemas, sino que, versado, como ellos, en la geometría, la astronomía y las ciencias de la Naturaleza *(Mem.*, IV, 7) tanto como en la dialéctica, había sido oyente de Damón, y al decir de Ión de Quíos y de Teofrasto (Diels., 47 A, I, 3, 7), el discípulo, en Samos, de Arquelao de Mileto, sucesor de Anaxágoras en Atenas; él mismo gustaba de llamarse discípulo de Pródico y de haber aprendido de este el arte de distinguir el sentido de las palabras (Prot., 341 a 358 a); Platón atestigua igualmente que devoró el libro de Anaxágoras *(Fed.*, 98 b), y que, muy joven todavía *(Parm.*, 227 b), encontró en Atenas, por las fiestas de los Panateneas (450) a Parménides, entonces de sesenta y cinco años, y a Zenón de Elea, que le leyó públicamente su libro, y con el que Sócrates, lo mismo que con el maestro de Elea, discutió sobre lo uno y lo múltiple[2]; en fin, según Diógenes Laercio (II, 22), Eurípides, del que se decía que fue su colaborador, le dio un día a leer un libro de Heráclito, que estimó genial, aun sin haberlo comprendido del todo. No es dudoso que en su juventud, e incluso hasta edad avanzada, como dice en el *Fedón* (96 a s.), trazando la historia de su pensamiento, se haya entregado con pasión a este género de estudios que se denomina "investigación de la Naturaleza", y que haya buscado en la enseñanza de los físicos, de los sofistas y de los sabios, una respuesta a las preguntas que se hacía sobre los fenómenos naturales y sus causas, así como sobre las reglas de expresión y del lenguaje. Pero, en fin, cansado de estas discusiones, con las que solamente se pretendía el éxito o alcanzar un simulacro de verdad sin buscar la verdad misma, desengañado de las hipótesis y las contradicciones de los sistemas que pretendían conocer cuestiones que sobrepasaban el alcance del espíritu humano y le alejaban de la investigación, lo único útil y necesario, de la virtud y del verdadero bien, se convirtió, según la expresión de Jenofonte[3], en su

[1] Todos estos rasgos están tomados por Diógenes Laercio de las *Memorables* de Jenofonte, del *Laqués* (188 b-189 e), del *Alcibíades* (129 c-133 c), del *Eutifrón* (14 c) y, especialmente en lo que concierne a la misión divina de Sócrates, de la *Apología*, 28 b-e (τοῦ θεοῦ τάττοντος), 30 a, s. (ταῦτα γαξ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε), 33 c: "Es un deber que la divinidad me ha prescrito por medio de oráculos, de sueños, y por todos los medios de que haya podido usar jamás una potencia divina cualquiera (θεῖα μοῖρα) para prescribir algo a un hombre."

[2] Encuentro (mencionado igualmente en el *Teeteto*, 183 e y *Sof*, 217 c) que la mayor parte de los críticos califican de "ficción literaria", pero cuya autenticidad con Burnet *(Aurore*, pág. 195, n. 3) y E. Mayes *(Gesch. des Altert.*, IV, § 509), a pesar de algunos anacronismos, no veo razón para poner en duda.

[3] *Banquete*, I, 5. En el *Laqués*, 186 c., Sócrates declara expresamente que no tuvo maestro en el arte que practica.

propio maestro de filosofía, αὐτουργός τις τῆς φιλοσοφίας, y esta filosofía, o mejor este método de buscar y de hacer buscar la verdad, lo volvió contra los abusos que hacían de él sus antiguos maestros, y contra las atrevidas habilidades que le habían seducido durante algún tiempo, pero que veía llevaban a la perversión de la sabiduría[1].

No hay semejanza alguna entre este sabio enamorado de la verdad y los sofistas de lujosos atavíos, que atraían hacia ellos un vasto público, seducido por una retórica artesana, no de ciencia ni de virtud, sino de persuasión, solo preocupada de la lisonja, el placer y el provecho y que, enseñando a gobernar al prójimo sin cuidarse de mandarse a sí mismo, encadenó finalmente al hombre a la tiranía de sus pasiones[2]; esos sofistas, amantes del pueblo o de la masa, demos, al que nunca tuvieron el valor de contradecir, sino que le rindieron culto, haciéndole discurrir en todos los sentidos, en tanto que el filósofo, celoso de la verdad, dócil a la llamada de una voz divina, no cesa de proclamar que es mejor encontrarse en desacuerdo con todo el mundo que estarlo consigo mismo. Despreocupados de la sabiduría y de la justicia[3], enseñaban dogmáticamente el arte de afirmarlo todo y de negarlo todo, de sacudir los cimientos de la ciudad y de hacer prevalecer las tesis más contrarias al buen sentido; él, en cambio, con su acerada ironía, sin parecer prevalecer sobre ellos, los hacía contradecirse, encerrarse en sus argumentos capciosos, caer en sus propias trampas, para terminar por obligarlos a darse por vencidos. Su fin no consistía en triunfar del adversario, sino en someter sus opiniones a prueba, forzándole a un examen de conciencia que le convertía en su propio juez. Tenía un perfecto dominio de sí, una resistencia increíble, una paciencia y un valor sin límites para todas las fatigas, para todas las adversidades, para todas las tentaciones, adoptando como regla supre-

[1] Esta "transposición" de la retórica, del arte y de los procedimientos habituales a los sofistas, por una reforma del *uso* subordinado a su *fin*, fue muy bien definida por Platón en el *Fedro* (259 e-274 b. Diès: *Autour de Platon*, pág. 400 s.). Compárese a este respecto la revolución socrática con la revolución cartesiana, a tenor de la exposición de Descartes mismo en la primera y segunda parte del *Discurso del método.*

[2] *Gorgias*, 453 a, 491 d, 502 e s. *Rep.*, IX, 576 c. (Cf. J. Moreau: *Construction de l'idéalisme platonicien*, cap. III). Y para lo que sigue, *Gor.*, 481 d: "Ambos somos amantes", dice Sócrates a Caliclés, "yo de la filosofía, tú del pueblo..."

[3] *Gorgias*, 492 b. La comparación de los dos términos σωφροσύνη y δικαιοσύνη manifiesta la correspondencia de la armonía del alma (la sabiduría) con la de la ciudad (la justicia), que es la idea fundamental de la *República*, y que asigna a cada individuo el deber de poseer para sí mismo y de cumplir en la sociedad la función que le es propia sin intervenir en ninguna otra cosa *(Rep.*, IV, 433 a, 434 b), contrariamente a la interpretación de los sofistas como Hipias o Critias, que entienden por ello el "cada uno para sí" (τὸ αὑτοῦ πράττειν. *Cármides*, 161 d), sin asociarlo a los fines de la conducta ni a la subordinación del bien común. Cf. a este respecto J. Moreau, § 120 y 196.

ma la obediencia a la ley, ya para permanecer fijo en su puesto, como ocurrió en la expedición a Potidea (432-430), donde salvó a Alcibíades, en la derrota de Delio (424), en Amfípolis (422) y en todas partes, o para luchar, allí donde su obligación le llamase, contra la furia desatada de las asambleas populares, contra los abusos de la democracia envidiosa o de los tiranos demagogos, como Critias, rechazando, el único entre los puritanos, en el Consejo de los Quinientos, la acusación ilegal contra los diez estrategas vencedores en las islas Arginusas (406), acusados de no haber enterrado a los muertos, y la detención en Salamina de León, una víctima de los Treinta, que querían saciar en él su sed de venganza y asociar a Sócrates a su voluntad de injusticia y a sus crímenes, como si el papel de un pastor consistiese en degollar una parte de su rebaño para alimentar el hambre de la otra *(Mem.*, I, 2). Se sabe, en fin, cómo, a pesar de los reproches de su mujer, Jantipa, y las solicitudes de sus discípulos, rehusó la evasión que se le propuso después de su condena, para no desobedecer a la ley de la patria *(Fedón*, 99 a), afrontando así la muerte con la intrepidez que da la esperanza a los hombres puros (67 a-b). Pero no llegó Sócrates fácilmente a este dominio de sí; si creemos a uno de sus contemporáneos, Esfíntaro, tal como nos dice Porfirio: "Nadie de ordinario es más persuasivo que Sócrates, tanto por su palabra como por el carácter que reflejaba su fisonomía, por todo lo que su persona tenía de especial, incluso de extraño: pero cuando la cólera se apoderaba de él, su fealdad le hacía parecer horrible a la vista, y no había palabra ni acto del que entonces no fuese capaz." Sócrates era un ardiente, un apasionado y un violento, cuya calma habitual se debía a una continua victoria sobre sí. De ahí ese despego de todos los bienes temporales, que no se acompañaba en él de ninguna afectación ni rigorismo; esa prontitud y ese ardor en desenmascarar y combatir los errores, los vicios y aún más las virtudes y las ciencias fingidas, al mismo tiempo que esa humana simpatía por la fragilidad de aquellos que no habían alcanzado el pleno dominio de sí, el saber y la virtud; en fin, esa intransigencia absoluta con respecto a lo justo y a lo verdadero, aliada a la dulzura y a la delicadeza de una naturaleza hecha para amar y para ser amada, y que "ocultaba en la simplicidad de sus maneras el alma de un héroe y las virtudes de un santo"[1]. Por eso se explica esa especie de fascinación extraordinaria que "el mejor, el más justo y el más sabio de los hombres", como le denomina Platón al final del *Fedón*, ejercía sobre todos los que le escuchaban, y, en particular, sobre sus discípulos: se disputaban celosamente sus favores, pero no obtenían de él más que la amistad del sabio (* 78), porque, según el testimonio que también

[1] M. Croiset, noticia en la *Apología* (Budé), pág. 138. De hecho, Sócrates, por muchos rasgos, hace pensar en San Francisco de Asís y en San Francisco Javier, como lo hace ver A.-E. Taylor (Encycl. Brit., 1947, s. v. Sócrates, 916 b).

aduce Jenofonte, Sócrates no prometió nunca a sus discípulos ni el éxito ni ganancia alguna, como tampoco los bajos placeres que ansiaban jóvenes como Alcibíades, sino que se esforzaba por hacerlos mejores y tenía confianza en que quienes recibiesen sus preceptos fuesen amigos suyos de por vida y se amasen a la vez entre sí, εἰς τὸν πάντα βίον ἑαυτῷ τε καὶ ἀλλήλοις φίλους ἀγαθοὺς ἔσεσθαι [1].

Nada más significativo, a este respecto, que el largo relato de Alcibíades, que ocupa toda la última parte del *Banquete* y que debe leerse en el texto original, por todo lo que contiene de específicamente griego, sobre todo en referencia a la amistad[2]. Sócrates, se dice allí, semeja enteramente a esos silenos que vemos expuestos en los talleres de los escultores y que los artistas representan con una flauta o caramillo en la mano: si separáis las dos piezas de que se componen estas estatuas, encontraréis en el interior la imagen de alguna divinidad (* 79). Semeja también al sátiro Marsias, feo como él, burlón descarado como él, y como él igualmente tocador de flauta, pero mucho más admirable todavía, porque, con solo sus discursos, sin ayuda de instrumento alguno, hechiza a los hombres, los arrebata a sí mismos y, mientras los más hábiles en pronunciar discursos no producen en ellos impresión alguna, él se apodera de ellos, los transporta y los pone en estado de posesión, hombres, mujeres y adolescentes. Sin embargo, lo que dice parece a primera vista totalmente grotesco: no habla más que de burros con albardas, de herreros, de cordoneros, de curtidores, y semeja que dice siempre lo mismo y en los mismos términos, de suerte que no hay ignorante ni tonto que no se sienta tentado a reir. Pero quien comience a leer sus discursos, y se penetre de ellos, encontrará que están llenos de sentido y, bien pronto, que son plenamente divinos, que encierran las más nobles imágenes de la virtud y proponen todo lo que es preciso

[1] *Mem.*, I, 2. Este es también, a veinticinco siglos de distancia, el secreto de la enseñanza de un César Franck, en el que todo, escribe Vincent d'Indy *(César Franck*, Alcan, 1906, págs. 215-16), "procedía de un sentimiento más poderoso que todas las reglas: el amor... Una atmósfera tal de amor resplandecía de esta pura figura, que sus alumnos no solamente le amaban como a un padre, sino que incluso se amaban los unos a los otros en él y por él".

[2] L. Méridier piensa, no sin razón, que "es en el *Banquete* de Platón donde hay que buscar la figura real de Sócrates, aunque el autor haya dado ahí de él un retrato estilizado" (R. Genaille: *Diogène Laërce*, coll. Garnier, t. I, n. 129). Sobre la importancia y el valor histórico de este elogio de Sócrates *(Banquete*, 215 a-223 a), ilustración del tema del Amor filósofo (204 a-b), encerrando en la unidad de su naturaleza una síntesis de opuestos (discurso de Diotime, 201, e s.), que probablemente (cf. 213 c) responde a las acusaciones del retórico Polícrates (cuyo panfleto data, al parecer, de 388, y el *Banquete* de Platón de 385), que es el coronamiento del diálogo y que fue quizá "la raíz de donde salió" (Comperz: *Penseurs de la Grèce*, II, 410), con objeto de disculpar a Sócrates de toda responsabilidad en las faltas de Alcibíades y las desgracias que de ello resultaron para Atenas, cf. la noticia de Robin en la edición del *Banquete* (Budé), págs. 10 s., 98-108.

a quien quiera convertirse en hombre de bien. "En cuanto a mí y a mis amigos—afirma Alcibíades, que experimenta el ascendiente del sabio—, si no temiese pareceros completamente borracho, os aseguraría con juramento el efecto extraordinario que sus discursos produjeron y producen todavía en mí. Cuando le oigo, el corazón me palpita con más violencia aún que a los coribantes, vierto lágrimas y veo que un gran número experimenta alrededor de mí las mismas emociones. Oyendo a Pericles, le encuentro elocuente, pero no me hace experimentar nada semejante: mi alma no se turba, no se indigna contra sí misma por su esclavitud, como acontece, por el contrario, cuando escucho a este Marsias. Es un hombre que me hace entrar en mí mismo para convencerme de lo que me falta. Un hombre que despierta en mí un sentimiento del que apenas me siento capaz: el de la vergüenza. Sí, Sócrates es el único que me hace enrojecer, y estoy obligado a huir de él tapándome los oídos, para no permanecer a su lado hasta el fin de mis días, pues no tengo fuerzas bastantes para renunciar al favor popular; pero, cuando vuelvo a verle, me ruborizo a sus ojos de haber desmentido por mi conducta sus palabras y llego a desear que no exista, cuando, si esto en realidad ocurriese, más desgraciado sería, de suerte que no sé cómo actuar con este hombre." Y todo lo que sigue muestra, con una vivacidad singularmente expresiva, el carácter, la fuerza de alma, el dominio de sí de que Sócrates hacía gala con un desinterés y una simplicidad sin igual, practicando, él, amante y amado entre todos, esa perfecta castidad en el amor sin la cual no cabría alcanzar el término espiritual, y ese desprecio, o mejor, ese despego, de los bienes materiales que vuelve al hombre invulnerable a la tentación y capaz únicamente de obtener los verdaderos bienes. Porque, si los demás hombres, incluso los héroes, tienen iguales a los que puede comparárseles, no ocurre lo mismo con Sócrates: nadie se parece a él, ni entre los antiguos, ni entre sus contemporáneos, nadie se parece a este hombre verdaderamente maravilloso y divino (τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῷ, 219 c). Y, sin embargo, no demuestra orgullo ni vanidad y estima que su propia sabiduría es mediocre y equívoca y semejante, por decirlo así, a un sueño, como lo confiesa a Agatón, ὥσπερ ὄναρ οὖσα (175 e). Había en él el espíritu del Amor, ese espíritu bienhechor, hijo del Apuro y de la Pobreza, prendado de la belleza y del saber, aspirante a la felicidad por la posesión perpetua del bien verdadero y real; ese espíritu que ocupa el término medio entre los dioses y los hombres, que es su intérprete y su mediador, que lleva al cielo las rogativas y los sacrificios de los hombres y devuelve a los hombres, con las órdenes de los dioses, la recompensa de los sacrificios que se les han ofrecido; el Amor, el más grande de los espíritus que llenan todo el intervalo entre el cielo y la tierra, que son los lazos destinados a unir el todo consigo mismo, de quienes proceden la ciencia adivinatoria, el arte de los sacerdotes relativo a los sacrificios, a los misterios, a las profecías, y por intermedio de los cuales, en fin, los dioses comercian y conversan con los hombres, durante la vigilia o durante el sueño, no entrando, pues, nunca directamente la naturaleza divina en comunicación con el hombre: θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, (203 a), Dios no se mezcla con el hombre; pero se manifiesta a él.

Porque Sócrates estaba inspirado por un *daimon*, o, más exactamente, por un signo divino y demoníaco, θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον σημεῖον (* 80). Lo testimonió muchas veces, y su vida, su enseñanza, su conducta, la acción misma que ejercía, no podrían explicarse sin ese principio divino que había en él y que le confería una misión confiándole un mensaje: inspiración de lo alto, verdadero signo divino, en efecto, que le sorprendió inicialmente cuando lo recibió en su infancia, pero que se convirtió muy pronto para Sócrates en una forma de relación habitual con Dios, que no puso jamás en duda y al que no estuvo tentado de desobedecer. Esta voz de lo alto, sin duda, le había prescrito vivir filosofando, es decir, buscando y amando la sabiduría, para sí mismo y para los demás, sin mezclarse en la política, en donde nadie ha hecho nunca nada sensato; ella misma se dejaba oír de lo alto de improviso, cuando descansaba de sus ocupaciones acostumbradas, sin preparación alguna, ni solicitación, ni deliberación por su parte, revelándole los actos de que debía abstenerse, apartándole de lo que iba a hacer, sin impulsarle nunca a actuar, a no ser por su silencio. La voz interior le decía: "No", y él la obedecía sin dudar. No comprendía su razón, pero obedecía, y después que había obedecido, comprendía por qué había hecho bien en obedecer sin comprender. De ahí la seguridad, la tranquilidad y paz de la conciencia que experimenta incluso en las coyunturas más graves, ante el tribunal que va a enviarle a la muerte, porque, al no haber recibido advertencia alguna de su voz, sabe que nada malo puede acontecerle; los negocios humanos están en las manos de los dioses; si la muerte fuese un mal, Dios se lo hubiese advertido. Va, pues, a la muerte con una confianza plena, seguro de que la providencia divina no le abandona y de que todas las cosas se convierten en un bien para aquel que se entrega a ella. Sócrates tenía oído muy fino; como observa en el *Critón* (54 d), escuchaba la voz de las Leyes: "Al igual que los coribantes creen oír las flautas sagradas, el sonido de estas palabras retintinea en mi alma y me vuelve insensible a cualquier otro discurso." Este oído espiritual hacía de este irónico implacable un místico, preocupado únicamente "de vivir aquí abajo puro de toda injusticia y de toda impiedad y presto a dejar esta vida sonriente y tranquilo, con una hermosa esperanza". Pero, añade en su conversación con Adimanto (*Rep.*, VI, 496 c-e): "no conviene siquiera que hablemos de nuestro signo demoníaco, porque es dudoso que pueda encontrarse otro ejemplo igual en el pasado". Se trata, pues, de un signo propio de Sócrates, cuya explicación misteriosa debe buscarse en una relación especial de su alma con la divinidad, tanto para las pequeñas

como para las grandes cosas, y más especialmente para estos actos que parecen indiferentes, a los que nos entregamos, seguramente, de manera aventurada, y que orientan frecuentemente nuestra vida de modo decisivo. Por ello podía decir Sócrates con toda verdad las palabras que le atribuye Platón en el *Fedro* (242 c): "Soy un adivino." Pero, si realmente era un adivino, también es verdad, según el testimonio de Jenofonte (I, 3, 2), que caracteriza las rogativas de Sócrates, que "no pedía nunca más que lo que fuese mejor para él". He aquí, sin duda, el secreto de la fe de Sócrates y de su confianza inquebrantable en Dios. Ponía en el número de los beneficios de los dioses la facultad que tienen los hombres de prever la solución de un acontecimiento por la interpretación de los presagios que los dioses les envían a fin de manifestarles su voluntad. Era fiel, por lo demás, al culto de la ciudad, y ofrecía con frecuencia sacrificios, ya en privado, ya en los altares públicos; tenía respeto a los dioses, a los antepasados y a las instituciones existentes; sabía, y lo afirmaba, que las únicas realizaciones duraderas son las que se asientan en la piedad *(Mem.,* I, 4, 16); pero ponía por encima de todo el culto interior y la práctica de las virtudes morales, que hacían de su vida una perenne rogativa[1]. No dudaba en proclamar que la divinidad prefiere entre todos el que desempeñe bien su cometido, sea agricultor, médico o político *(Mem.,* III, IX, 14), y que, para el hombre de bien, vivo o muerto, no existe ningún mal, porque la Providencia divina no le abandona y le tiene bajo su tutela *(Apol.,* 41 d). Así, todo lo que acontezca será para el hombre un bien: y ya sea la muerte un sueño sin ensueño alguno[2], ya nos conduzca al Hades ante jueces equitativos, como creyó él siempre de manera firme[3], no la teme, porque no podría ser un mal para quien, en lugar de pensar en reunir riquezas, en adquirir honores y crédito, no se ocupó más que de la verdad y de la sabiduría, de su alma y de su perfeccionamiento *(Apol.,* 29 d-e). La religión de Sócrates, la fe que le anima, es la confianza en Dios, es la fidelidad a la vocación que recibió de él. Esto es lo que inspiró todos sus actos, lo que explica la serenidad con la que, acusado de impiedad y de corrupción de la juventud por Anitos, Melitos y Licón ante el tribunal del pueblo, e injustamente condenado

[1] Ἦν ὁ βίος Σωκράτει μεστὸς εὐχῆς (Máxima de Tyr: *Dissertationes philosophicae,* XI, 8).

[2] Como ha mostrado muy bien E. de Strycker *(Platonica,* II. *Socrate et l'au-dela d'après l'Apologie platonicienne,* Etudes classiques, Namur, 1950), si Sócrates, aquí, no se pronuncia claramente sobre la cuestión, es que quiere hacer comprender que al admitir incluso que la muerte sea el fin de todo (lo que de ningún modo admite), la muerte no es un mal: argumento que sería renovado después de él.

[3] Este es el testimonio expreso de Cicerón que dice que Sócrates jamás cambió de parecer sobre la naturaleza divina de nuestras almas y sobre la inmortalidad *(De amicitia,* IV), confirmando así lo que afirman Platón en el *Fedón* y Jenofonte en la *Ciropedia* (VIII, 7, 3 s.), conforme a la enseñanza de su maestro.

por sus conciudadanos, aceptó beber la cicuta y conversó familiarmente con sus discípulos reunidos en la prisión hasta la hora señalada para su suplicio, haciendo resonar, como el cisne que se apresta a morir, las dos notas de tristeza y de alegría, de pena y de esperanza, unidas en una sublime armonía, como los que se regocijan de ir al encuentro del Dios al que sirven.

Es preciso leer en la *Apología* el relato del proceso de Sócrates y su defensa ante los jueces, porque nada resulta más significativo y más conmovedor que los hechos mismos en su simplicidad[1].

En 399, cuatro años después de haber sido proclamada la amnistía por el gobierno democrático, dueño de Atenas a partir de la caída de los Treinta, fue emprendida una querella criminal contra Sócrates, y la demanda (γραφή) depositada en manos del arconte rey por Melitos, hijo del poeta trágico, y él mismo, autor de tragedias y de canciones, al que Platón nos presenta irónicamente como un jovencito sin notoriedad, de cabellos lisos, con poca barba y la nariz corva; pero su instigador era Anitos, uno de los jefes de la democracia restaurada, hijo de un rico industrial, que había permanecido afecto a Teramenes, y luego, después de su muerte (404), se había pasado al partido popular, cuyo favor ganó con el derrocamiento de sus antiguos amigos los Treinta; sintiéndose el blanco de los juicios demasiado libres, y demasiado verdaderos, que formulaba Sócrates con respecto a los jefes del partido popular, resolvió su condena, pero, no queriendo correr los riesgos, tomó como portavoz a Melitos, cuya vanidad había tentado, y como cómplice, al orador Licón, que se hacía cargo del odio de los oradores a Sócrates, al igual que Melitos el de los poetas y Anitos el de los trabajadores y el de los políticos.

El cargo de la acusación (ἔγκλημα) que el demandante se comprometía a probar (ἀντωμοσία) reunía dos agravios: "Sócrates es culpable de no creer en los dioses que reconoce la ciudad y de introducir otros con prácticas nuevas de religión (δαιμόνια καινά); es culpable también de corromper (ἀδικεῖν) a la juventud. Castigo exigido: la muerte." La

[1] *Apología de Sócrates,* ed. Maurice Croiset (Budé), y noticia págs. 123 s., con referencias al *Critón,* al *Eutifrón,* 2 a, a las *Memorables,* I, 1, IV, 8, 11, a la *Apología de Sócrates,* de Jenofonte, en D. L., II, 39 s.—Sobre el proceso de Sócrates, véanse los estudios de J. B. Bury, 1925; J. O. Lofberg (Cf. Journal, 1928), que pone en claro, como G. Rudberg (1928) y W. D. Ross (1933), contra Oldfather (Cl. Weekly, 1938), la fidelidad a los hechos de la *Apología,* de Platón: C. Philippson, Londres, 1928; P. Levi (Nord et Sud, 1929); Alsberg, Manchester, 1933; L. Düring (Eranos, 1946); el estudio de P. Mazon sobre *Métodos accusateur de Socrate* (R. Et. anc., 1942); y el hermoso libro de Romano Guardini: *The death of Socrates. An interpretation of the platonic dialogues Eutypro, Apology, Crito and Phaedo,* trad. del alemán por B. Wrighton, Londres, 1948: "La filosofía, meditación de la muerte, tal es la fórmula de uno de los raros filósofos que vieron que la filosofía tiene por contenido la existencia, y no solamente proposiciones abstractas. Su muerte lo confirmó."

acusación fue formulada pérfidamente de la manera más adecuada para perder a Sócrates en el espíritu de los atenienses y, en particular, de los miembros del jurado del tribunal, en número de quinientos dos, sacados a la suerte entre los ciudadanos de más de treinta años. El equívoco tenía que prender fácilmente en hombres a los que el nuevo régimen había habituado al reino de la incompetencia y de la adulación, y a quienes no se había tomado la molestia de hacer creer que, movido por su "voz" divina, por ese dios nuevo y desconocido de la ciudad, el malvado maestro apartaba a los jóvenes de las creencias y de las leyes que formaban la espina dorsal de la democracia ateniense y los lanzaba por una vía peligrosa, como lo demostraba el ejemplo de un Alcibíades y de un Critias, uno y otro alumnos suyos. Melitos, como autor de la acusación, habló en primer lugar para explicar las razones; Anitos y Licón tomaron la palabra después de él, y Anitos usó de su crédito cerca del pueblo para reclamar y obtener la muerte, único medio, según él, de poner fin a la influencia perniciosa de Sócrates sobre la juventud, que, caso de ser absuelto, se perdería enteramente.

Sin embargo, Sócrates, llamado a defender su causa, rehusó preparar sus medios de defensa tal como le había insinuado Hermógenes y como Lisios le había propuesto hacer por él. Su espíritu familiar se oponía a ello y estimaba que su vida era incluso su mejor justificación. Pero tuvo el valor de mostrar a sus jueces, simplemente, a su manera, contentándose con decir la verdad, "que no había faltado ni a la piedad hacia los dioses ni a la justicia hacia los hombres"[1]. Lo hizo en ese tono familiar, sin afectación, que era el suyo y que tan bien nos ha reflejado Platón, alegando hechos, interrogando a su acusador Melitos, obligándole a precisar sus quejas para demostrar su vaciedad. ¡Vanas precauciones! Estaba condenado de antemano por los que se decían sus jueces, aunque él parecía, en realidad, según la expresión de Cicerón *(De oratore,* I, 54), ser el maestro y el juez. La sentencia de muerte fue acordada por 281 votos contra 221. Invitado por la ley a discutir la sentencia, que él esperaba y aceptaba sin turbarse, se contentó con decir que, por haber procurado persuadir a cada uno que se preocupase menos de lo que tiene que de lo que es *(Apol.,* 36, c), merecía, como bienhechor pobre, ser alimentado en el Pritaneo a expensas del Estado, y propuso pagar una multa proporcionada a sus recursos, o una mina de plata, o, con la garantía de Platón, de Critón, de Critóbulo y de Apolodoro, treinta minas. No hizo más que exasperar a sus jueces, que confirmaron el veredicto por una mayoría de ochenta votos.

Al oír su sentencia de muerte sin apelación, Sócrates no desistió de su actitud. Había "escogido obedecer a Dios antes que a los hombres"[2]:

[1] Jenofonte: *Apología,* 22; igual fórmula en el *Gorgias,* 507 b.

[2] *Apol.,* 29 d. Cf. las palabras de San Pedro en los *Hechos,* V, 29.—Esto era

no cambiaría de conducta, aunque tuviese que sufrir mil muertes. No se arrepintió de haber actuado como lo había hecho: "porque deseaba más morir fiel a su misión que vivir al precio de un abandono". "Vamos a salir de aquí—dijo dirigiéndose a sus jueces—, yo juzgado por vosotros digno de sufrir la muerte, vosotros juzgados por la Verdad culpables de impostura y de injusticia. Sin duda, era necesario que ocurriese así. Pienso, por mi parte, que las cosas son como deben ser. Mi voz no me ha detenido: indudablemente, porque lo que me acontece es bueno para mí y porque nos equivocamos cuando nos figuramos que la muerte es un mal, siendo así que, para el hombre de bien, no podría haber mal ni en esta vida ni en la otra; pues los dioses no son indiferentes a nuestra suerte. ¿Cuál es más envidiable: mi suerte o la vuestra? Nadie lo sabe, excepto Dios." Con estas palabras se termina, en la *Apología,* la última defensa de Sócrates ante sus jueces. Como dice a Critón, lo esencial no es vivir, sino vivir bien; y, con respecto a este punto, la opinión de la multitud no tiene ningún peso a sus ojos: no reconoce por juez más que al único Juez calificado en materia de lo justo, de lo bello, del bien y de sus contrarios; y este juez único es la Verdad pura, es Dios mismo, εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια *(Crit.,* 48 a).

Fue conducido del tribunal a la prisión, donde permaneció un mes, al no permitir la ley de Atenas la ejecución de una sentencia capital antes del retorno del navío que conducía anualmente una teoría a la isla de Delos. Como su discípulo Apolodoro, al decir de Jenofonte, o su mujer Jantipa, según Diógenes Laercio, se lamentase de verle morir injustamente, dijo: "¿Querrías acaso que lo fuese justamente?" Rechazó la evasión, a pesar de las súplicas de sus amigos, que le ofrecían los medios para ello: estimaba que no debe responderse a la injusticia con la injusticia, y que no debe hacerse mal a nadie, incluso a aquellos que nos lo han hecho a nosotros *(Crit.,* 49 c); lo justo es obedecer a las leyes. Sócrates no quería de ningún modo, por medio de la fuga que le hubiese sustraído a la sanción, quebrantar en el espíritu de sus conciudadanos, "esclavos del Estado" (50 e), la fe en lo justo (δίκαιον) que, para ellos, se confundía con lo legal (νόμιμον), es decir, con la ley de la ciudad. Pero él sabía—y expuso sus razones a sus discípulos, reunidos, a la vez que reclamó de ellos el silencio[1] en el momento en que le ganaba el frío de la muerte, para recogerse en este pensamiento—

precisamente lo que reprochaban ante todo a Sócrates sus acusadores, como se ve por la requisitoria de Polícrates contra el que se denominaba enemigo del pueblo, μισόδημος.

[1] A propósito de las últimas palabras de Sócrates en el *Fedón* (C. R., Acad. Inscr. y B.-L., 1943), Franz Cumont señala el sentido profundamente religioso, y más específicamente pitagórico y órfico, de esta petición de Sócrates que reclama en el momento de su muerte el silencio o la εὐφημία, es decir, la ausencia de toda palabra de mal augurio, al mismo tiempo que la inmolación de un gallo a Esculapio, el dios de la curación.

que por encima de las leyes transitorias de la ciudad hay la ley eterna del soberano Legislador, autor de leyes no-escritas que no son la obra de los hombres *(Mem.*, IV, 4, 10 s), para quienes sólo lo justo se identifica con lo legal, es decir, con la ley establecida (IV, 4, 25); sabía que por encima de la pretendida justicia de los hombres hay la Justicia verdadera de Dios, y que más allá de las sombras de la muerte encontraría, en lugar de gentes que se erigen en jueces, los jueces verdaderos, τοὺς ἀληθῶς δικαστάς *(Apol.*, 41 a). Siguió, pues, la vía que Dios le indicaba *(Crit.*, 54 e).

El sentimiento de la injusticia cometida con el más sabio y mejor de los hombres, la esperanza sublime que le había sostenido en la muerte, esa fe en la justicia absoluta, en la justicia del más allá, decidieron toda la operación del pensamiento de Platón, y, con él, de la *philosophia perennis*. En este sentido, puede decirse que Sócrates, por el ejemplo de su vida y por el ejemplo de su muerte, que la confirmó sin reservas, legó al pensamiento humano su base inquebrantable, que es el amor a la Verdad y a la Justicia: no a la legal—dirá Pascal—, sino a la eterna.

3. El método y la doctrina de Sócrates. Conócete a ti mismo. La ironía y la mayéutica. El Bien. La Providencia.

Debemos conservar estos rasgos siempre presentes en el espíritu, si queremos comprender la enseñanza de Sócrates, su dialéctica y su doctrina, porque son ellos los que nos revelan su alma, su principio regulador y su fin. Con él no tenemos que habérnoslas con un *amateur* de especulaciones curiosas, con un constructor de teorías ingeniosas y sutiles, ni incluso con una simple incitador del pensamiento: nos encontramos en presencia de un maestro, en presencia de un sabio, en presencia de un hombre.

Su único fin consistió en enseñar al hombre a conocerse para saber conducirse bien. Apunta a una sabiduría humana, proporcionada a nuestro poder limitado; no pretende, como otros, una sabiduría y un saber universales, absolutos, que no convendrían a nuestra condición de hombre: esta sabiduría, como proclama no sin ironía, "deploro no comprenderla" *(Apol.*, 20 c). Sócrates mismo nos refiere *(Apol.*, 20 e-23) cómo al ir a consultar su amigo Querefonte a la Pitia de Delfos para saber "si había un hombre más sabio que Sócrates", esta le respondió que no existía. Ahora bien, al término de la búsqueda que emprendió para tratar de comprender lo que había querido decir la sacerdotisa del dios, Sócrates se dio cuenta que los que pasaban por sabios a los ojos de la multitud, y sobre todo, a sus propios ojos—hombres de Estado presuntuosos, poetas que se atribuyen a sí mismos los dones recibidos de Dios, artesanos que, practicando excelentemente su

oficio, se imaginaban conocerlo todo—, no lo eran, en realidad, porque, sin saber nada, pensaban que sabían, mientras que él no pensaba que sabía lo que ignoraba. Sócrates llegó, pues, a la conclusión de que el oráculo debía ser interpretado de esta manera: es más sabio aquel que sabe, como Sócrates, que en verdad su saber, como todo saber humano, no tiene valor alguno y que sólo Dios es sabio [1]. Por tanto, si la Pitia llamó a Sócrates el más sabio de los griegos, es precisamente porque reconoce que su saber no es nada, comparado con el saber de Dios, y que no sabe más que una cosa, a saber, que no sabe nada; *scire se nihil scire, nihil amplius*, dice Cicerón (*Acad. pr.*, II, 23, 74). Así vivió al servicio de Dios, en una extrema pobreza, consagrando todo su tiempo a enseñar su ignorancia a quien se cree sabio. "Porque la ignorancia—dirá Pascal—es el verdadero asiento del hombre: solo quedan las grandes almas que, habiendo recorrido todo lo que los hombres pueden saber, encuentran que no saben nada y se encuentran en esta misma ignorancia de que habían partido; pero se trata de una ignorancia sabia que se reconoce" [2].

Este es, precisamente, el sentido de la máxima famosa que Sócrates se apropió de la inscripción de Delfos: γνῶθι σεαυτόν, conócete a ti mismo. La sabiduría, dice Critias, discípulo de los sofistas *(Cármides*, 164 d), la definiría de buena gana, de acuerdo con el autor de la inscripción délfica, formando unidad con el conocimiento de sí, porque el saludo del dios a los que llegan es, no χαῖρε, "alégrate", sino, en una forma enigmática, "sé sabio", que es lo mismo que "conócete". De hecho, la sabiduría, σωφροσύνη, en el sentido en que la entendía Homero, y en el que la entienden todos los áticos, es el buen sentido, la medida, el pudor, la dignidad tranquila en las acciones; en suma, es un conjunto de cualidades intelectuales y morales que corresponden a un cierto equilibrio del alma y a la posesión de sí nacida de un exacto conocimiento de sí mismo. Pero al aceptar la definición de Critias, Sócrates precisa en seguida [3] que la primera condición de esta sabiduría, y lo que la distingue de todas las demás ciencias, es conocerse a sí misma, es decir, conocer su ignorancia; es, pues, para el que la posee, examinarse para darse cuenta de lo que se sabe y de lo que se ignora—porque

[1] *Apol.*, 23 b. Cf. la historia del trípode de Tales en D. L., I, 28 s.

[2] *Pensées*, N. R. F., 308.

[3] Todo esto ha sido puesto en claro por J. Moreau en su análisis del *Cármides* *(Construction*, págs. 113 s., particularmente el § 106), con referencia a las *Memorables*, IV, 2, 25-26, y a los demás diálogos socráticos. Obsérvese en *Cárm.*, 166 b, la definición de la sabiduría por el género próximo (semejanza con las demás ciencias) y la diferencia específica (únicamente la sabiduría es ciencia de sí misma, por tanto, también de la ignorancia, ἀνεπιστημοσύνης, 166 e), y lo que sigue hasta 174 b. Cf. *Alcibíades*, 127 e s., 133 c.—Véase igualmente M. Croiset, noticia en el *Cármides* (Budé), págs. 50 s., y su crítica de la tesis de Horneffer, *Platon gegen Sokrates* (1904); como Festugière: *Idéal religieux des Grecs*, página 18, nota sobre la σωφροσύνη, pág. 23.

nada teme tanto como figurarse saber algo sin saberlo verdaderamente—, siendo la contradicción interna el signo seguro de que no es tal como se le representa. Y señala las ventajas de esta "ciencia de la ciencia", suponiendo que sea posible, porque es, en fin de cuentas, la ciencia de lo que hay en nosotros de bueno y de malo; en suma, la ciencia del bien y del mal, que constituye la felicidad.

Así, la fórmula délfica del γνῶθι σεαυτόν, que Sócrates hace suya, reúne el enigma de la Pitia, al mismo tiempo que ilumina y aclara su solución. Incluye la regla última y única de la ciencia que posee Sócrates y que se esfuerza en comunicar a los demás, la cual se encuentra, toda ella, en algunos preceptos: conoce tus límites, guárdate de la *Hybris*, de lo desmedido, que es el supremo pecado y la fuente de todos nuestros males, porque el hombre que se olvida de su condición mortal, el hombre que, a la manera de los sabios de la India, se cree Dios (* 81) y pretende prescindir de la ayuda divina, este no piensa como hombre, peca gravemente contra la ley de Dios y se expone a la Némesis, que castiga sin compasión a los hombres orgullosos, inmoderados y vanos; debes saber que eres solamente un hombre; conténtate con ser lo que eres, sin más; todo exceso es funesto al individuo, y no tan solo la riqueza, los honores y el éxito, sino la dicha, el saber y la virtud misma, cuando no se usa de ellos con moderación; debes saber estimar todas las cosas en su justa medida; busca en todo, no lo que parece, sino lo que es: no hay en el mundo persona más odiosa que aquella que, no siendo virtuosa, hace intención de serlo (*Apol.*, 29 e), y que queda satisfecha con esta mentira, o aquella otra que, ignorándose a sí misma, toma esta ignorancia de sí por el saber, cuando la única ciencia útil, la única que reivindica Sócrates, es *saber que no sabe nada* (*Apol.*, 21 b, 23 b). He aquí por qué puede con toda justicia ofrecer este testimonio (*Apol.*, 31 a-c, 36 b), que difiere del resto de la Humanidad, siendo Dios mismo quien lo dio a su patria, porque hay algo más que humano en despreciar, como él lo hace, sus propios asuntos y sus propios intereses, fortuna, honores, éxito, los cargos públicos y las satisfacciones propias, para entregarse a sus conciudadanos y ocuparse de cada uno en particular, como un padre o un hermano mayor, exhortándolos sin cesar a aplicarse a la virtud, a fin de devenir, como conviene a un hombre libre, tan sabios, razonables y excelentes como sea posible, con la gracia de Dios [1].

[1] "¿Tienes tú ahora conciencia de tu estado? ¿Posees tú, sí o no, lo que conviene a un hombre libre (ἐλευθεροπρεπῶς)?", pregunta Sócrates a Alcibíades (*Alc.*, 135 c-d). "¿Sabes cuál es el medio de liberarte de tu condición presente?" "Sí, me liberaré si tú lo deseas, Sócrates." "No es esto lo que debe decirse. Alcibíades." "Entonces, ¿qué debo decir?" "Si Dios lo quiere (ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ)." Cf. la fórmula de Sócrates en *Teeteto* (*Teet.*, 151 d). 'Εὰν γάρ θεὸς ἐθέλῃ καὶ ἀνδρίζῃ (te da la fuerza de hombre) οἷός τ'ἔσῃ. Así, nuestra "capacidad" y nuestra fuerza provienen de la buena voluntad de Dios.

Todo el método socrático está subordinado a este fin: porque el fin es el que exige la búsqueda, dice Sócrates, y aquí el fin es la virtud, es el alma misma [1]. Porque perdían de vista este fin, que es el fin del hombre, todavía más, porque usaban de todos los recursos de la inteligencia y de la dialéctica para separar a unos hombres de otros y para corromper su noción en sus almas, Sócrates emplea contra los sofistas las armas temibles que él mismo se ha forjado: *la ironía* y *la mayéutica* (* 82). No expone dogmáticamente sus tesis: sabe que los sofistas dirigirán pronto contra cada una de ellas la tesis contraria y la presentarán con una fuerza capciosa que dará por resultado debilitar la virtud de una y otra y dejar perplejo el espíritu del oyente, para privarle finalmente de toda confianza y de toda fe en la verdad. No. Pero, por un arte sutil de interrogación, que constituye propiamente la "ironía" socrática, y del que nos presenta el *Menón* (79 e s.) un admirable modelo, por su manera de plantear las preguntas y de conducir el diálogo, parecido al torpedo cuyo solo contacto adormece, desconcierta a su interlocutor, le lleva a tomar conciencia de su ignorancia, a dudar de sí como él también duda; provoca en aquel la inquietud fecunda, semejante a los dolores del alumbramiento, que suscita la búsqueda, única capaz de desembarazar al alma del tormento del saber (*Teet.*, 148 e). Luego, una vez puesto en conmoción el espíritu, si se trata de uno de los que pertenecen al grupo íntimo, o mejor, a la familia de sus interlocutores habituales, le lleva insensiblemente al punto al que quiere conducirle, planteándole una multitud de preguntas en apariencia insignificantes, interrogándole sobre sí mismo, sobre su género de vida actual, sobre la vida que vivió anteriormente, y no dejándole marchar antes de pasarlo todo por la criba, a fin de enseñarle a poner valerosamente de acuerdo en su vida, como él mismo se esfuerza en hacer, sus palabras y sus actos [2]; si se trata de un sofista, de un hombre que hace profesión de sabiduría, que se estima por tal y que se complace orgullosamente en su falsa ciencia, le lleva a contradecirse, a

[1] *Laqués*, 185 d. Es el fin, para Sócrates, el objeto de la discusión y de la búsqueda, y no, como para los sofistas, el medio subordinado a su fin. Ahora bien: el fin es servicio de alma, περὶ ψυχῆς θεραπεία (185 e). Cf. Aristóteles. *Et Eud.* I, s.

[2] En el *Laqués*, que los antiguos denominaban "diálogo mayéutico sobre el valor", y cuya data tiene lugar después de la batalla de Delium (404), en la que Sócrates combatió bajo las órdenes de Laqués, este dice de Sócrates, este hombre verdaderamente hombre digno de sus enseñanzas, que ponía, como un músico ideal, su vida de acuerdo con sus palabras, según el modo dorio, el único verdaderamente griego, porque es viril y grave (188 c-d). Y Nicias observa que, según el precepto de Solón, está resuelto a aprender mientras viva (μανθάνειν ἕωσπερ ἂν ζῇ). Es preciso, pues, buscar virilmente y con valor (ἀνδρείως), puesto que, en términos generales, la fuerza y firmeza del alma no es otra cosa que el valor (ἡ καρτέρησίς ἐστιν ἀνδρεία, 194 a), pero un valor reflexivo, fundado en el saber (Cf. *Menón*, 88 b), contrariamente a lo que sostiene Protágoras (349 d-360 d).

denunciar él mismo su error, a disipar esa especie de ignorancia que se ignora, fuente de todo vicio—porque nadie es malo voluntariamente, nadie quiere consciente y voluntariamente su propia desgracia y su mal (* 83)—, hasta hacerle dar a luz, a pesar suyo, la verdad que todo espíritu humano encierra en su interior.

Sócrates no aporta, pues, soluciones concretas. Sabe que la verdad no es una cosa que pueda ser impuesta desde fuera a las almas, sino que debe ser buscada y encontrada por ellas: porque no se sabe verdaderamente más que lo que se ha descubierto o redescubierto por sí mismo; buscar, enseñar, es, en suma, recordarse; conocer la verdad, es *reconocerla*. No pretende, por tanto, de ningún modo introducir en el alma un bien cuyos gérmenes no tuviese ella en sí misma: sólo se propone enseñarle a extraer de sí lo que ya se encuentra en ella, de tal suerte que, evocando una sola cosa, sea capaz de encontrar todo lo demás, en razón de la afinidad que tienen entre sí todas las cosas de la Naturaleza; pero, sin embargo, con una condición: que tenga el valor de proseguir con incansable tenacidad esa búsqueda en común en la que cada cual aporta su esfuerzo personal y que establece entre todos los que se entregan a ella los lazos de una amistad y correspondencia mutua, con el respeto que exige la presencia de un Ser superior que no es otro que la Verdad, es decir, Dios mismo, que el alma no alcanzará más que por un esfuerzo de repliegue sobre sí, de recogimiento y de concentración[1].

Todo el método de Sócrates no es más que la utilización de este principio. El sofisma esencial, el que pervierte todo porque ataca a la Verdad misma, el que no cesa de combatir y que termina por destruir, es la tesis, y más todavía la actitud perezosa, que consiste en tener toda enunciación por verdadera: Sócrates, por el contrario, usando contra los sofistas de su propio método de argumentación, muestra que ciertas cosas son verdaderas y que otras no lo son, y que la determinación de lo verdadero, o la ciencia, debe estar subordinada a un fin moral, que es el conocimiento y la práctica del Bien. Pero, para llegar a él, es preciso renunciar a la cobardía y a la pereza de los sofistas o de los escépticos. Es preciso ser "laboriosos e inventivos", ἐγκρατικούς

[1] *Menón*, 81 d. *Fedón*, 78 a. Robin: *Teeteto*, 146 a. (Diès observa el uso de este término matemático de "congruencia", cf. *Rep.*, VIII, 546, b). Sobre la presencia de un Ser superior en las conversaciones de Sócrates: μή τις τῶν κρειττόνων παρὼν αὐτὰ ἐφθέγξατο (Eutidemo, 291 a. Cf. A. E. Taylor: *Plato*, pág. 97. Moreau, pág. 12. En el *Sofista*, 216 b. οἱ κρείττονες designa efectivamente los dioses). En fin, sobre la necesidad para el alma de recogerse y de concentrarse a fin de purificarse, cf. *Fedón*, 67 c, 83 a (ἀθροίζεσθαι), y, sobre el poder de concentración y las meditaciones extáticas de Sócrates, el testimonio de Alcibíades en el *Banquete*, 220 c-d, confirmado por Jenofonte y por Diógenes Laercio, refiriendo cómo Sócrates, durante el sitio de Potidea, permaneció un día y una noche enteros meditando, en la misma postura, produciendo la admiración de los soldados, que se decían entre sí: Desde la aurora Sócrates está ahí, inmóvil, en actitud reflexiva (φροντίζων).

τε καὶ ζητητικούς (*Menón*, 81 e) no afirmar nada de lo que no estemos seguros, que no nos detengamos más que cuando se ha encontrado la verdad y el bien de cada cosa, es decir, su esencia misma. La actitud de Sócrates, plenamente entregado a "un servicio del alma", se resume en este único precepto. Desde ese momento, ya no es la ciencia, sino la moral, lo que constituye el fin; ella es la que suministra la norma del conocimiento y del ser. Y toda la cuestión, que se plantea en términos lógicos, como ha mostrado Boutroux, consiste en saber, no ya a qué condiciones debe responder la moral para ser una ciencia, sino en qué debe descansar la ciencia para que la virtud y la felicidad puedan devenir objeto de ciencia.

Por esta manera de enunciar el problema, Sócrates operó una reforma radical de la dialéctica. Fue el primero que se sirvió de ella, no ya como de un fin, sino como de un medio al servicio de un fin moral que la dirige y que la juzga y sustituye así una disputa de palabras, referentes a la apariencia, por una búsqueda de lo verdadero, que se refiere al ser y a la parte más alta del ser, que es el bien. Además, este uso nuevo de la dialéctica, que se subordina a un fin moral y que emplea los procedimientos de la gramática y de la lógica para hacer salir la verdad de lo verdadero y la falsedad de los errores, implicaba una metafísica nueva: despejarla fue la obra propia de Platón y de Aristóteles. Usando de la dialéctica, después de Sócrates, como de un método de división o de discernimiento del ser, según sus géneros o articulaciones naturales, adhiriéndose fuertemente, por otra parte, a las grandes verdades proclamadas por Sócrates, a saber, que hay una realidad moral que es objeto de ciencia, y que en ella, y no en el mundo físico, reside el ser verdadero, Platón y Aristóteles van a esforzarse por romper el círculo estrecho en el que el pensamiento estaba condenado a moverse como un caballo ciego atado a la rueda de un molino: muestran que lo real no es una unidad homogénea, τὸ ἓν ὄν (*Parm.*, 137 c-142 c), como lo definieron los eleatas, sino una pluralidad de conceptos o, más exactamente, de formas articuladas y jerarquizadas, cuyos lazos y subordinación constituyen el objeto mismo de la ciencia. Ponen en evidencia el gran principio que determina, diversifica y, a la vez, explica lo real, y que no es otra cosa que la acción inteligente de las causas finales por la exclusión del azar, del que los mecanicistas quisieron hacer erróneamente la causa de todas las cosas. La explicación finalista es la única capaz de satisfacer al espíritu, mostrándole que para cada cosa es lo mejor y para todas, en general, el bien universal. De hecho (* 84), decía Sócrates (*Mem.*, I, 4, 14), no porque tenga manos el hombre es el más razonable de los animales, sino que por ser razonable tiene manos; sin la inteligencia, las manos, no servirían de nada: ¿para qué las querría un buey? Así, en la estructura y la organización de nuestro cuerpo, en el funcionamiento de sus órganos, en su recta función, al igual que en la vida del alma, en su dominio

de las afecciones y de las pasiones, en su aptitud para aprender, para significar lo que quiere, para evocar sus recuerdos, para recibir las advertencias y las inspiraciones de lo alto, para conocer el bien y el mal, lo que debe y lo que no debe hacerse, como en las instituciones humanas más duraderas y más sabias, que son también las más respetuosas de las leyes divinas, en fin, en el principio de orden y de justicia que gobierna todo el universo, en todas partes se manifiesta la acción de una Providencia presente en todo lugar, de un pensamiento divino que conoce todas las cosas, que es "capaz de verlas todas conjuntamente de una sola mirada" [1] y que se ocupa de todos y de cada uno en particular. No es, pues, el azar (τύχη) sino la inteligencia (γνώμη) la que preside todas las cosas, hasta en detalle (lo que no comprendió Anaxágoras), y no hay necesidad de ver al Autor de estas maravillas para afirmar que existe y para concluir con certeza, de sus efectos y de sus obras, como hace la generalidad de los hombres, que un Pensamiento supremo, el de Dios mismo, dispone las cosas armoniosamente según su voluntad; así, en nosotros, el alma, con toda su invisibilidad. Esta creencia reflexiva fue la primera que se esforzó en ofrecer Sócrates a quienes tenían trato frecuente con él.

A este respecto, la conversación de Sócrates con Aristipo, tal como se relata en las *Memorables* (III, 8; cf. IV, 6), es plenamente significativa, no solo del método, sino también de la doctrina socrática. Aristipo trata de envolver a Sócrates en la red de sus preguntas capciosas sobre el *bien* y lo *bello*, dos nociones que están, en los griegos, estrechamente emparentadas; quiere llevarle a declarar que algo es bello o bueno, es decir, según el postulado eleata, es *lo bello* o *lo bueno*, para demostrarle inmediatamente que resulta a veces un mal y forzarle a la conclusión de que el bien y el mal son idénticos. Sócrates rehúsa definir lo bueno en sí, o lo bello en sí, es decir, algo que, conviniendo teóricamente a todo, no convendría prácticamente a nada y no podría ser atribuido a ninguna cosa, en suma, que no sería bueno para nada: porque, en fin, la belleza de un vaso, la de una espada, la de un caballo o la de una mujer, son cosas enteramente diferentes. El bien, lo mismo que lo bello, se determina, pues, según su uso o su fin. Gracias a este método de discernimiento, Sócrates escapa a las contradicciones en que los sofistas, discípulos de los eleatas, pretendían encerrar el pensamiento; hacer ver cómo una cosa puede ser atribuida a otra cosa sin que ella misma se divida, cómo un mismo concepto puede aplicarse de

[1] Como pretender, dice Sócrates, τὸν τοῦ θεοῦ ὀφθαλμόν (el ojo de Dios) ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν (el pensamiento de Dios) μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι (*Mem.*, I, 4, 17). Estas expresiones anuncian la fórmula escolástica según la cual Dios ve todas las cosas conjuntamente de una sola vez, y la que emplea Descartes en su carta a Arnauld del 4 de junio de 1648: *Duratio Dei tota simul.*

manera diferente a los diversos objetos sin que su unidad se rompa con la diversidad de lo real, en suma, cómo cada cosa es, a la vez, *una* y *varias*—cómo Sócrates puede ser llamado "sabio" o "blanco", sin que por esto, dice Simplicio *(in Phy.*, 120, 13), Sócrates mismo quede separado de sí mismo—, y cómo, a través de la diversidad y la relatividad de sus aplicaciones o de sus usos, el bien es siempre el bien, según el fin al que responden. Platón no hará otra cosa que aplicar el método socrático de división del ser cuando se esfuerza, en el *Filebo*, por definir el placer, sus especies, su relación con la sabiduría, su mezcla y su jerarquía, según el gran principio del que los dioses han hecho donación con el fuego, a saber, que todo lo que existe con una existencia eterna es uno y varios (16 c-d): regla cuya observación aleja la dialéctica de la pura polémica o disputa y le permite alcanzar el ser, lo absoluto, lo perfecto, lo que se basta a sí mismo, Jenofonte no vio ciertamente el alcance metafísico de tales propósitos: su testimonio no es por ello menos probatorio, porque nos revela con tanta más fuerza lo que fue Sócrates, lo que enseñó, cómo lo enseñó y cómo de esta enseñanza, gracias a Platón, y luego a Aristóteles, salió la renovación del pensamiento humano.

Por Platón y en Platón vivió Sócrates, revivió el maestro en su discípulo predilecto. Por él, ciertamente, su acción se perpetuó en la Humanidad, permaneciendo siempre actuante, como lo prueban todas las corrientes salidas de su pensamiento como de una fuente. La fuente misma permanece para nosotros rodeada de misterio, como todo lo que ha habido de grande en este mundo; pero no por eso deja de ser menos fecunda. Con el paso del tiempo y el número de pruebas que el desenvolvimiento de la Humanidad le ha aportado, el pensamiento de Sócrates se impone a nosotros con un poder creciente. Nos enseña que el hombre es el alma; que el único fin de la actividad humana es la virtud; que la sabiduría basta para todo, para la felicidad y para la virtud misma; que la posesión de los bienes importa menos que su buen uso, el cual depende del ejercicio del pensamiento puro inseparable del pleno dominio y posesión de sí; que por encima de la inteligencia que razona está el buen sentido y el sentido moral; que privada de esta luz, la inteligencia se extravía en discusiones, por sí mismas estériles y ruinosas por sus consecuencias; que todo el saber humano no cuenta para nada si no está ordenado a lo verdadero, es decir, a lo justo y al bien; en fin, que el primer deber para el hombre consiste en conocerse tal como es, dependiente de Dios, y en someterse a la Providencia, con la firme confianza de que, a aquel que hace lo que debe, nada malo puede acontecerle, ni en esta vida ni en la otra.

4. Sócrates y la sabiduría antigua. El sabio, según Sócrates. El hombre y Dios. Lo que faltaba a la sabiduría helénica para alcanzar la santidad cristiana.

Antes de abordar el estudio del pensamiento cristiano, en el que se dilató y formuló maravillosamente el impulso decisivo dado por Sócrates, hagamos una pausa y dejemos por un instante la exposición de las doctrinas para tratar de encontrar tras ellas el ideal de vida propiamente humano que expresan y que nos proponen [1].

En sus *Ensayos*, donde no deja nunca de "presentar la imagen de este personaje modelo y forma de perfección para todos" (III, 13), y de repetir el dicho y la expresión favorita de Sócrates, expresión de gran sustancia, "Según se pueda" (III, 3), Montaigne escribe (III, 2): "La manera más corta de llegar a la gloria consistiría en hacer por conciencia lo que hacemos por la gloria. Y la virtud de Alejandro me parece representar con menos vigor en su teatro lo que hace la de Sócrates en su ejercicio bajo y oscuro. Concibo fácilmente a Sócrates en el lugar de Alejandro, pero no a Alejandro en el de Sócrates. Quien pregunte a aquél lo que sabe hacer, obtendrá por respuesta: subyugar al mundo. Quien pregunte a Sócrates, escuchará: llevar la vida humana conforme a su natural condición; ciencia más general, más pesada y más legítima. El premio para el alma no se obtiene solo yendo hacia lo alto, sino ordenadamente." No se podría decirlo mejor.

Por la conmoción que produjo en los espíritus y en las almas, por el entusiasmo que suscitó, por el amor que supo despertar en sus discípulos, por los lazos duraderos de amistad que creó entre ellos y él mismo, y también entre sí, en suma, por el ejemplo de su vida y por el ejemplo de su muerte, más aún que por su enseñanza, Sócrates desbordó los cuadros de la filosofía, trascendió las condiciones del pensamiento mismo y supo alcanzar las altas y serenas regiones de la sabiduría, permaneciendo para toda la antigüedad y para los modernos como el prototipo y el modelo acabado. Si vivir y morir como hombre es la señal del sabio, Sócrates mereció plenamente este título de sabio [3], que el pueblo, de acuerdo con los filósofos, le concedió espontáneamente, porque todos reconocen en él la figura de este ideal que presentían oscuramente y que Sócrates se encargó de revelar.

Para el sabio (* 85), el gran negocio, o al menos el primero, es *vivir*, y, por consiguiente, *actuar*, porque una vida privada de toda acción, teorética o práctica, es una vida indigna de ser vivida. En esto,

[1] Véase el hermoso retrato del héroe griego, diseñado por el P. Festugière en el capítulo I de su libro sobre *La sainteté* (P. U. F., 1942), que seguimos muy de cerca en nuestra exposición.

[2] Σώφρων mejor que σοφός.

el sabio no hace más que imitar a Dios tanto como le es posible: este Dios que, en el libro IV de las *Leyes*, el sabio platónico proclama, enfrentándole con los sofistas, que es la medida de todas las cosas, su principio, su medio y su fin. Porque no es reduciendo las cosas a su propia medida como el hombre podrá realizar su naturaleza y su fin y llevar al acto todas sus potencias: sino conformándose al modelo divino, que es para él como para todas las cosas, la verdadera norma de lo justo y del bien. Ahora bien: a Aquel que es absolutamente, a Dios, convienen de una manera eminente [1] el movimiento, la vida, el alma y el pensamiento, nociones todas ellas tan estrechamente enlazadas, que retirar al alma su movimiento eterno sería destruirla enteramente. Si Dios es acto puro, movimiento acabado, viviente eterno, forma sin materia, plenamente dueña de sí misma y, por ello, fin en sí y principio de todo lo que es, el hombre, que se encuentra, por su cuerpo, hundido en el mundo de la materia, se parecerá a Dios en la medida en que alcance a liberarse de todo lo que pertenece al campo de lo accidental, distintivo de la materia, para participar en la esencia divina e imitar a su manera en sus actos el puro acto divino. No puede actuar como un dios, sin duda, porque no es un dios: debe actuar como un hombre. Pero precisamente actuando como hombre y fijos los ojos en el modelo divino, se hará semejante a Dios tanto como le sea posible. Obrar bien, dígase lo que se quiera de él, soportar valientemente las pruebas de la vida, pase lo que pase, separarse de todo lo que no depende de él, a fin de no estar en relación más que consigo mismo y con Dios en su pensamiento y en su acción, he aquí lo que es propio del hombre [3]. Y el sabio es, ante todo, un hombre que se sabe hombre y nada más que hombre. Este es el principio. Sigámosle en sus implicaciones.

Esta actitud del sabio ante la vida fue calificada por los griegos con una palabra: ἀρετή, lo que place; noción que incluye a la vez la

[1] Aristóteles lo declara expresamente (*Et. Nic.*, X, 8, 1.172 b, 8), como Platón lo había dicho del ser total, completo, τῷ παντελῶς ὄντι (*Sofista*, 248 e-249 d), estableciendo así, a pesar de lo que haya podido pretender, el dinamismo de las Ideas, la causalidad, la acción, la vida y el pensamiento que les pertenecen en propiedad (J. Chevalier: *Notion du nécessaire*, págs. 83 y 84 (1). Cf. lo que dice Boeto de Sidón, en el siglo II d. de J. C., del movimiento eterno propio del alma (Stoïcorum veterum fragmenta, III, 266).

[2] Menandro lo procdama (771), como antes de él Homero (*Il.*, V, 529; *Od.*, XVI, 187), Tirteo (fr. 12), Eurípides (*Electra*, 693), y después de él Plutarco (*Pompeyo*, 28), Epicteto (III, 26, 37) y Marco Aurelio (IV, 3, 9). Luciano ejercitó con el mismo espíritu su imaginación contra la divinización de los humanos, estos atletas, estos filósofos presuntuosos, estos falsos profetas y estos pseudo-adivinos, estos execrables tiranos, incluso estos grandes jefes como Alejandro, que no dudan en apoderarse del título y de los atributos que solo pertenecen a la divinidad. (Cf. a este respecto el estudio de J. Tondriau en las *Lettres de Humanités*, Budé, t. VII, pág. 127.) Como se decía de Pompeyo, con una expresión que gusta de repetir Montaigne (III, 12): "Tanto más tu serás Dios cuanto más te reconozcas hombre."

excelencia de la fuerza, el buen ánimo, el valor, la virtud del hombre, en suma, todo lo que enseña al hombre a hacerse mejor[1], y la *gloria* que gana ejerciendo estas virtudes y que, de hecho, durante su vida y más allá de la muerte, se une a su nombre y le rodea de una aureola de belleza siempre presente. Porque la gloria es inseparable de la excelencia como el rayo de la luz: Píndaro no la separa de ella, al igual que la Diotime del *Banquete*, de Platón (208 d-e), que elogia el deseo que tienen los hombres de asegurarse para la eternidad de los tiempos una gloria imperecedera. Es, dice, en pos de adquirir esta gloria, memoria inmortal de la virtud (ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς), como los hombres están prestos a afrontar todos los peligros y a imponerse todos los trabajos que atestiguan su excelencia. Aún más: pienso que los hombres hacen lo que hacen según la medida de su valor propio en vista de una excelencia inmortal y de un espléndido renombre semejante: porque lo inmortal es el objeto de su amor.

Veamos: este amor, *erôs*, que se traduce por la nostalgia de la inmortalidad, no es otra cosa, en el hombre, que el deseo apasionado de asegurarse para siempre, de una manera inmutable, la posesión del objeto o del ser que le falta. En este sentido, según Aristóteles, Dios puede ser definido como Aquel que mueve en tanto que objeto de amor (κινεῖ ὡς ἐρώμενον. *Met.*, A, 7, 1.072 b, 3): lo mismo que la planta se vuelve hacia el sol, el mundo aspira a él, de forma en forma y de grado en grado, como al Fin supremo en el que se terminan todos sus poderes incompletos. En este sentido, el héroe o el sabio desea la inmortalidad, y tiende, por la acción más alta, la contemplación, a eternizarse de alguna manera, en el seno de un mundo que arrastra consigo el flujo incesante de las apariencias y en el cual, según la expresión del viejo Homero *(Ilíada*, VI, 146), las generaciones de los hombres pasan como las generaciones de las hojas: como ellas, brillan con un vivo resplandor, luego se consumen y mueren (XXI, 464). Amor centrado en sí, deseo de excelencia y de gloria para sí, para sus actos, para su nombre, este amor, *erôs*, es muy distinto al amor de caridad, *agapé*, que el cristianismo convertirá en la virtud suprema, principio de su acción y de nuestras obras buenas. Porque el amor de caridad es esencialmente un amor desinteresado, es olvido y donación de sí, se traduce por beneficios y exige deferencias, atenciones, agasajos, incluso la aceptación de penas que pueden llegar hasta el sacrificio de sí, por el bien de lo que se ama y por la gloria de Dios. Nada análogo ocurre en los griegos, o, al menos, en la concepción que se forjan de la sabiduría: porque, en la práctica, la amistad que instauró Sócrates

[1] *Eutidemo*, 275 á: He aquí de lo que Sócrates pide a los sofistas Eutidemo y Dionisodoro que persuadan al joven Clinias. Esta ética del honor o de la virtud se funda en las cuatro virtudes cuya práctica lleva a la καλοκἀγαθία *(Laquis*, 198 á, *Etic., Nic.*, I, 13, II, 7).

entre sus discípulos y él mismo prefigura en cierto modo, en el plano humano, este amor de caridad que recibe en la medida en que se da. Según la concepción griega, la sabiduría, lo mismo que el amor, no es el renunciamiento a sí ni la donación de sí, sino la exaltación de sí. Y esta exaltación de sí no tiene nada de común con la afirmación de la "persona", en el sentido cristiano, que no se eleva si no se humilla, que no encuentra su alma sino perdiéndola y no se conquista más que en un abandono de sí, al servicio de Dios y del prójimo. Una noción así resulta extraña a la mentalidad antigua. Para expresar lo que implica o, al menos, lo que aprehenden de ella, los griegos no tienen término adecuado, y los romanos, herederos de la sabiduría griega en el orden de la práctica, deberán, para traducirla, tomar al teatro la imagen de la máscara *(persona)* de que se recubre el actor para designar el papel que debe representar. Pero hay distancia de esta figuración a la idea de la persona, tal como el cristianismo la ha revelado, concebido y realizado. De hecho, cuando los antiguos exaltan la excelencia o la virtud del hombre, es siempre en su papel en lo que piensan, en la manera como lo llena, en el renombre, que adquiere, en suma, en el brillo y en la belleza de su acción propia, de su acción de hombre.

Todo nos lleva, pues, siempre a este punto, de donde procede toda la sabiduría antigua. Ser sí mismo y, para serlo, vivir y actuar en hombre: tal es la máxima del sabio, tal es el modelo que propone a los hombres. Y en sí mismo reside el principio y el fin de su acción. Pero, ¿cuál es su móvil último? ¿De dónde saca el sabio la fuerza de actuar en sabio? La respuesta que dieron los griegos a esta pregunta varía según las escuelas y según los tiempos, y les llevó, finalmente, a superar, profundizando en ellos los datos puramente humanos a los que estaban tentados de reducir la sabiduría.

Un principio admitido por todos es este: únicamente importa la acción, únicamente ella cuenta, y no el éxito; porque el éxito depende de los dioses. Lo que pertenece en propiedad al hombre lo proclama Demóstenes en su *Discurso de la corona* (321), así como Aristóteles en su *Etica a Nicómano* (III, 6, 1.115 a, 32), y es actuar como hombre, "porque es bello actuar así", y porque sabe que la vida no es un bien tan grande que sea preciso vivir a cualquier precio *(Et. Nic.*, IV, 3, 1.124 b, 7); la belleza de la acción es un bien más precioso que la vida misma, y, según la expresión de Juvenal, no debemos jamás, para salvar la vida, perder las razones de vivir:

Et propter vitam vivendi perdere causas.

Por ello, como Aquiles, el héroe o el sabio no dudará en afrontar la muerte antes que renunciar a la lucha. En ese punto, la moral de los sabios está de acuerdo con las exigencias del pueblo. Encontró en Sócrates su expresión definitiva. "Está mal, amigo mío—dice *(Apol.*,

28 b-29 d)—afirmar, como tú haces, que un hombre de algún valor tenga que calcular las probabilidades de su vida y de su muerte. No: lo que únicamente debe considerar cuando actúa es saber si lo que hace es justo o no, si se conduce como hombre valiente o cobarde." Evocando el ejemplo de Aquiles, que, para vengar a Patroclo, escogió el peligro y la muerte antes que el deshonor, prosigue: "Quienquiera que ocupe un puesto—ya porque lo haya escogido él mismo como el más honorable, ya porque haya sido colocado allí por un jefe—, tiene por deber, según creo, permanecer en él firme, sean los que fueren los riesgos que atraviese, sin tener en cuenta ni la muerte posible ni ningún otro peligro, antes que sacrificar el honor." Y, como Aquiles, Sócrates escoge la muerte: "Atenienses, os quedo agradecido y os amo; pero obedeceré a Dios antes que a vosotros." Y es que, a los ojos del sabio, nada importa más que lo justo *(Critón,* 48 c); o, más enérgicamente todavía, según la última expresión de Sócrates en el *Eutifrón,* nada es más santo que lo justo. Nada mueve al hombre en tanto hombre, como no sea la visión de lo mejor. Y precisamente porque juzgó mejor, más justo y más bello, obedecer a la ley y someterse al castigo, incluso injusto, que le imponía la ciudad, que huir como hubiese podido hacerlo, Sócrates escogió morir *(Fedón,* 99 a), y por ello también muere en paz. "¿No resultaría extraño que, no habiendo tenido otro pensamiento durante toda la vida que el de prepararse a bien morir, llegada la hora, quisiese irritarse contra la muerte?" *(Fed.,* 64 a). Así, el sabio es aquel que, habiendo sabido vivir bien, sabe, también, morir de acuerdo con su vida, consciente de su misión, que consiste en obedecer a Dios y servirle, y convencido, por lo demás, de que al hombre de bien no puede acontecerle nada malo ni en esta vida ni en la otra. He aquí la enseñanza de Sócrates, esta es la sabiduría suprema de la virtud, que se esforzó en realizar y a la cual cree que son llamados todos los hombres *(Rep.,* VI, 499 d). En esta vida, todos están prestos a seguirle: Epicuro cuando escribe a Idomeneo "en este feliz día de su vida en que está a punto de morir", Prisco Helvidio cuando responde a Vespasiano que sabrá morir sin turbarse (Epicteto: *Disc.,* I, 2), o Marco Aurelio (XI, 3), cuya alma está presta a partir cuando sea preciso, como lo será, con reflexión, con majestad, sin tragedia, todos, a ejemplo de Sócrates, saben morir como hombres y sacrificar la vida a la justicia, según la regla de la razón.

Pero el sabio no tiene solamente que afrontar la muerte: debe enseñar a despreciar las cosas externas, a resistir al "látigo de la vida" tanto como a los "golpes de la Fortuna", y Cicerón [1], que sabía como Sófocles, Crántor y Panecio, lo que encierran de temible cuando se las alcanza personalmente, no duda en tomar a los cirenaicos el arma

[1] *Tusculanas,* III, 29, 71 (Sófocles); 15, 31 y 22. 52 *(Cirenaicas).* Cf. L. Alfari, sobre el fragmento 666 Nauck de Sófocles (Rev. Et. anciennes, 1947), pág. 228).

que le ofrecen contra el azar de los acontecimientos, y que consiste en superarlos por una larga meditación que les priva de su carácter imprevisto y tiene al sabio siempre presto a toda eventualidad; en fin, debe afrontar el sufrimiento, y lo más duro de todo, la injusticia, que es peor que la muerte, puesto que es preciso convivir con ella. Como el Hércules de Eurípides (1227), debe "soportar los golpes de los dioses sin murmurar" y resistir todas las pruebas que le envíen, con la paciencia que es la virtud propia del hombre de noble raza: así [1] se condujeron todos los grandes genios de la filosofía, de la política, de la poesía y de las artes, en suma, todos los sabios. De esta virtud, propia del sabio, que acepta vivir y sufrir sin decaer en su ánimo, Hércules, el héroe melancólico, no tardó en convertirse en el símbolo y en su viva imagen. Pero el culto que le dedicó el instinto popular, el culto que a partir de los cínicos le rindieron los filósofos y que los estoicos propusieron como modelo al paganismo agonizante, implica un cambio notable en la concepción que los griegos se forjaban de la sabiduría y de las virtudes que ella exige.

Según el ideal primitivo del sabio, la vida feliz o la vida de la virtud, es una vida conforme a la razón, que constituye la esencia del hombre, y las virtudes intelectuales o dianoéticas aventajan a las virtudes morales o éticas, lo mismo que el saber dirige toda nuestra actividad: esta es la moral que se enseñó en la Academia y en el Liceo, moral del *logos* en la que el recto juicio, determinado por el intelecto, determina a su vez la voluntad y dirige la conducta humana. Podía derivarse de Sócrates y de hecho fue sacada de su enseñanza. Pero había en Sócrates algo más que una doctrina: había en él un ejemplo, una fe en los que se inspiraba su vida; y en sus actos, más que en sus palabras [2], es preciso buscar la expresión auténtica de su pensamiento secreto: es ahí donde se ve lo que fue para él la virtud. Sócrates enseñaba que toda falta es una ignorancia, que nadie es malo voluntariamente y que basta conocer el bien para hacerlo. Pero el simple saber, ¿hubiese sido suficiente para hacerle afrontar la muerte? No hubiese bastado, en todo caso, para hacerle soportar la injusticia, que constituye para el hombre la suprema prueba, y menos todavía para permitirle comunicar a los demás la virtud necesaria para triunfar de ella: Alcibíades, y tantos otros de sus discípulos amigos de los placeres, constituían precisamente la prueba de que la ciencia, aunque verdadera, no lleva consigo necesariamente la sabiduría y de que no enseña a aceptar el castigo que es inseparable de la práctica de lo justo. Para *saber sufrir,* y sufrir injustamente, no basta el puro saber: es preciso el esfuerzo, nacido

[1] Según el autor de los *Problemata* atribuidos a Aristóteles (XXX, 1, 953 a, 10).
[2] Como exigía Sócrates mismo a sus jueces y como lo recomendaba a sus discípulos. Cf. la *Apología* (17 a-18 a), el final de *Fedón,* las *Leyes* (711 c. 729 c).

del valor y de una íntima convicción del alma; es preciso el esfuerzo más penoso y más meritorio de todos, el esfuerzo sin esperanza de Sísifo, ese esfuerzo prolongado, renovado, día tras día, que es la paciencia. Sócrates, triunfante, no solamente de la muerte, sino del sufrimiento y de la misma injusticia, por la fuerza de su alma, desmentía en cierto modo la letra de su doctrina y la sobrepasaba con mucho, enseñando al hombre, con una educación semejante a los dolores del alumbramiento espiritual, el esfuerzo de purificación que debe realizar para volverse, con toda su alma, hacia el verdadero conocimiento y hacia la práctica constante del bien[1]. Así, el ideal nuevo del sabio, concebido como el héroe del esfuerzo, de la paciencia y del valor, virtudes propias para la acción, podía también provenir de Sócrates: no del filósofo, sino del hombre, no de lo que él enseñó, sino de lo que hizo y de lo que fue, de la paciencia y de la fuerza de que hizo gala en todos los actos de su vida y en su muerte. Este gran ejemplo de su maestro Sócrates fue precisamente lo que simbolizó su discípulo Antístenes en Hércules, identificando el bien del acto con el esfuerzo, no en tanto que el esfuerzo conduce al éxito sino en tanto que vale por sí y constituye en él el bien de la acción misma.

El esfuerzo del hombre, y lo que constituye su valor a los ojos de los griegos, proviene del hombre mismo y tiene su fuente en él, e iguala, pues, al hombre a sí mismo. Todavía más: le iguala, en cierto modo, a los dioses, porque es la única manera que tiene el hombre de medirse en su poder arbitrario, ya le contraríe, ya se pliegue a él. Y esto es, justamente, lo que los dioses no pueden sufrir. No se trata ya únicamente de ese orgullo desmesurado, ὕβρις, que hace que el hombre, olvidado de su condición humana, de su debilidad y de sus límites, peque contra la ley divina, dejándose arrastrar, dice Heródoto, por pensamientos exaltados (μέγα φρονεῖν. VII, 10, 5), o, como el Ayax de Sófocles, a "no pensar como hombre" y a querer prescindir de la ayuda de Dios. No. La inevitable Moira, cuyo poder es superior a la voluntad de los hombres y de los dioses mismos, esa Ley suprema, Destino ciego o Justicia incomprensible, al asignar sus respectivos lotes a los mortales, al darles a cada uno su porción de vida y de felicidad, hizo avaras reservas: la gloria, el genio, la grandeza, la felicidad misma, por las que el hombre se diviniza, le están prohibidas; si pretende alcanzarlas, Némesis se lo impide (* 86). Así, los dioses persiguen y castigan sin piedad, no solamente al que peca por desmedido y pretende superar sus prerrogativas, sino al hombre simplemente feliz, cuya felicidad inspira desconfianza. En el momento en que, remontado el Hades, Heracles triunfó de su última prueba y realizó su último trabajo dominando a Cerbero y llevando a Alcestes la luz del día, en este momento el héroe envuelto en la túnica de Neso, cae víctima de la envidia de los dioses;

[1] Cf. *Teeteto*, 151 a. *Fedón*, 69 b-c. *República*, VII, 518 c.

no le perdonan haber salvado a los hombres con sus prodigiosos trabajos, haber emancipado en su provecho a Ceres, la madre de los hombres y de los dioses, haberse igualado a ellos sintiéndose devenir dios: como Prometeo, el hijo de Temis, que Zeus sujeta al Cáucaso por haber dado, a pesar de su prohibición, el fuego y las artes a los hombres y por haber hecho conocer la compasión que le prodiga el dios por encima de los dioses, Heracles es condenado por la envidiosa divinidad; morirá, pues, y se convencerá así de que no es nada más que un hombre: pero el héroe castigado por los dioses se casará con la eterna Juventud, Hebe, que le salvará del olvido y le hará vivir en la memoria de los hombres. De hecho, el instinto popular no se equivocó: en Heracles celebra y honra, no solamente al hombre que enseñó a los hombres la emancipación por el esfuerzo, sino al sabio, víctima de la suerte, que es objeto de una acusación contra el orden del mundo y lo arbitrario de los poderes soberanos. Este será, en adelante, para los griegos, el signo distintivo del sabio.

Pero el sabio se eleva todavía más alto, hasta el punto de que justifica su esfuerzo justificando su sufrimiento, permitiéndole reconciliar su valor con su razón, haciéndole penetrar mucho más en los designios de Dios. A los placeres venturosos de los dioses, a la justicia propiamente divina, que él no entiende, como dice Heródoto (VII, 137), el hombre se ve tentado a responder con la rebelión y el suicidio: el sabio, en cambio, responde con el resignado sufrimiento. Pero, si resiste el sufrimiento con ánimo firme, lo hace invocando, contra el dios envidioso que castiga al hombre para hacerle sufrir, al dios verdaderamente justo y sabio que rige el mundo y nuestros destinos según el Bien; esto es, distinguiendo, tras lo que los hombres llaman Azar, Necesidad o ciego Destino, la Providencia, de la que nos dice Sócrates (*Memorables*, I, 4), que dispone todas las cosas armoniosamente a su voluntad, y en vista de lo mejor, que ajusta las manos a la inteligencia, que hace las obras duraderas y que, por sus prohibiciones y sus mandatos misteriosos, dicta al hombre lo que debe hacer o abstenerse de hacer en toda circunstancia a fin de adecuarse al orden. El sabio aceptará, pues, los decretos divinos, incluso si le parecen injustos o que no guardan relación con sus propios designios ni con su destino individual del que se desinteresan los dioses[1]; los aceptará, porque está persuadido de que existe esa evidente relación con el equilibrio del mundo y que "Aquel que tiene cuidado del Todo ordenó todas las cosas para la salvación y el bien del conjunto, de suerte que, para cada parte, en proporción a sus fuerzas, los males que sufre y los actos que realiza son justamente

[1] Hablando de Júpiter, Séneca escribe (*Quaest. nat.*, II, 46): "Singulis non adest ad omne, sed manum et vim et causam omnibus dedit." Cf. *Epist.*, 95, 50: "Scire illos esse qui... humani generis tutelam gerunt interdum incuriosi (Madvig) singulorum." Volveremos más adelante sobre estos textos.

los que le convienen: cada una de ellas, en efecto, actúa y sufre bajo la vigilancia continua de los rectores que tienen por misión realizar el fin hasta en el detalle más insignificante. Porque el Todo no existe para ti, sino tú para él" *(Leyes,* X, 903 b-d).

Sometiéndose al decreto divino que rige el conjunto de las cosas, el sabio resuelve en su conducta el dualismo del Bien y del Mal, de la Necesidad inteligente y de la Necesidad ciega, que la filosofía, incluso en el punto más alto de sus especulaciones, no llegó nunca a remontar [1]. La obediencia del sabio no es fruto del constreñimiento, ni de la lógica, sino de una reflexión profunda sobre la naturaleza de las cosas; nace, como por un instinto o una aspiración divina [2], de la contemplación del orden universal y de la belleza del Todo. Marco Aurelio (XII, 8) y Plotino (II, 9, 9) lo proclaman después de Platón: es preciso mirar siempre al Todo: tal es el secreto de la sabiduría. Entonces, el sabio puede decir a Dios como Marco Aurelio: "Voluntariamente me llevaréis cuanto me pidáis", y, como Séneca *(De Providentia,* V, 5): "No obedezco a Dios: estoy de acuerdo con él. No me pliego a sus órdenes: las apruebo." En suma, renuncio a lo que él me niega, acepto lo que él me envía. No pido a Dios que satisfaga mis deseos, porque, al ignorar los efectos y las consecuencias futuras de mis propósitos y de mis actos, así como de todas las demás cosas, ignoro si lo que deseo es para mi bien: Acuérdate, dice Sócrates a Alcibíades, de la suprema petición de Edipo otorgada en su desgracia. Pido a Dios que me conceda no desear, o mejor, me abstengo de todo deseo, sabiendo ya que es en vano desear contra el orden del mundo [3].

He aquí el propósito del sabio. He aquí lo que constituye, a los ojos de los antiguos, la grandeza del hombre, y también su fuerza. Pero se trata de una fuerza que, según ellos, el hombre saca de sí mismo, de su voluntad independiente y soberana que no recibe orden más que de sí misma; es una grandeza que reside en él, en su alma alimentada y fortificada con esta sabiduría, a la cual basta inclinarse para alcanzar la quietud absoluta: grandeza sobrehumana, incluso inhumana, que no es exactamente apropiada a su condición de hombre, que confina con la insensibilidad, y que constituye, para aquel que la retiene, una perpetua tentación de orgullo, puesto que pretende basarse [4] y parece querer, con

[1] Cf. J. Chevalier: *Notion du nécessaire,* págs. 96-98.

[2] Es la *θεία μοῖρα* de que habló en el *Menón* (99 a), que hace a los hombres virtuosos por una especie de inspiración divina muy diferente del saber y parecida a la que hace decir a los profetas y a los poetas verdades que no conocen. Esta inspiración es la que se encuentra en los mitos platónicos.

[3] Tratad de vencerme antes que la fortuna, y cambiar mis deseos antes que el orden del mundo: esta es la tercera máxima de la "moral por provisión" de Descartes, resumiendo la sabiduría antigua, y que será transfigurada por el conocimiento de la voluntad y del amor de Dios.

[4] He aquí lo que dice expresamente Platón mismo en el *Menexeno,* parodia de los elogios fúnebres entonces en uso en Atenas (247 e-248 a), donde, después

solo sus fuerzas, igualarse a Dios a fin de conformarse mejor a sus designios.

Esta alta, pero peligrosa noción de un Dios ordenador del Todo, a quien el hombre se somete voluntariamente y con sus propias fuerzas para tratar de identificarse finalmente con él, reducía también al sabio a sí mismo y no hacía, al parecer, más que llevar hasta lo absoluto la virtud del hombre. Contenía, sin embargo, en germen un principio capaz si se hubiese llevado hasta el fin: el de forzar al hombre a sobrepasarse a sí mismo sin desconocer sus límites, sino, por el contrario, tomando conciencia de ellos.

Aquí se distingue con más seguridad el impulso decisivo dado por Sócrates al pensamiento helénico y al pensamiento humano, y que permite decir con toda verdad que después de Sócrates el hombre no es ya lo que había sido antes de él. Este impulso volvemos a encontrarlo en todos los que beben de él, en todos los que le están próximos, los que recibieron su enseñanza y experimentaron el ascendiente de su persona. Por diferentes que sean unos de otros y de Sócrates mismo, y también las divergencias de las doctrinas en las que formularon el legado que recibieron de él—ya veremos cómo estas divergencias, que llegaron hasta la oposición, van incluso a destruir la doctrina del maestro—, subsistirá en todos, no obstante, una misma inspiración fácil de distinguir, tanto en Antístenes como en Esquines de Esfetos, en Jenofonte, en Aristipo mismo y en Euclides. Y esta inspiración, que procede de Sócrates, como de su propia fuente, este rasgo enteramente nuevo en los griegos, señal de un decubrimiento importantísimo del espíritu humano, es [1] (* 87) *el carácter positivo del no-saber,* fundado en una visión exacta de los límites de nuestro espíritu y del carácter negativo del saber humano y que trae como consecuencia la necesidad y el deber, para el pensamiento, de tomar impulso en este conocimiento del no-saber, en suma, en esta "docta ignorancia" que Sócrates reveló y que no sabe más que una cosa, y es que no sabe nada: pero esto, al menos, ella sí lo sabe; y, como la razón,

de haber citado el viejo dicho Μηδὲν ἄγαν (Nada demasiado), añade: "La condición necesaria para hallar la conformidad es hacer depender de sí todo lo que puede conducir al hombre a la felicidad o permitirle aproximarse a ella: entonces, no manifestará ante los acontecimientos ni alegría ni dolor excesivos, porque no pone su confianza más que en sí mismo." Cf. lo que se dice en la *República,* III, 389 d, del deber de bastarse a sí mismo para vivir bien: precepto de espíritu estoico.

[1] Como mostró muy justamente J. Patocka, en sus "Remarques sur le problème de Sócrate", en respuesta a la obra de Olaf Gigon, *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte,* Berna, 1947 (Revue philos., abril-junio 1949). Sin embargo, no creemos de ningún modo, como el autor (pág. 199)—poniendo en duda, con H. Maier, Wilamowitz, Jäger, y contra Deman, el testimonio de Aristóteles—, que la ciencia del τί ἐστι o de la esencia, que Aristóteles atribuye a Sócrates *(Met.,* M, 4, 1.078 b, 17-32. A, 6, 987 b, 1-4. *Part. an.,* I, 1, 642 a, 25-31), sea considerada por él como formando parte de la falsa ciencia que combate. Véase el apéndice.

que se le descubre en la búsqueda misma, viene a ser la desproporción de nuestro saber con lo real, esta confesión de ignorancia razonada, lejos de abocar a una negación sin esperanza o a un escepticismo más temible todavía, al carecer de salida abre al pensamiento consciente de su condición finita un campo ilimitado, incluso infinito, en su marcha hacia esta verdad, que no se le oculta más que para estimularle sin detención alguna.

De ahí esa lucha, ese esfuerzo, ese sufrimiento saludable, ὁ πόνος ἀγαθόν (Diόg. Laer., VI, 2), por medio de los cuales el hombre, según Antístenes, debe liberarse de la locura presuntuosa (ἀτυφία), olvidar el mal, lo que constituye la más necesaria de las ciencias (VI, 7), considerarle como extraño (VI, 12) y convertirse de una manera irremisible a la vida según la virtud que es el fin y el bien supremo (VI, 104-105). Ahora bien, esto es imposible sin la φρόνησις, el pensamiento prudente y reflexivo que nos pone en guardia contra la falsa ciencia, generadora de presunción y de ilusoria seguridad; porque, al ocultarnos nuestro ser propio, este pretendido saber nos oculta lo esencial y nos aleja de él: separado el obstáculo, queda abierto el camino que nos lleva a la vez hacia sí y hacia el Bien. Este aspecto fundamental de la enseñanza socrática, que Platón debía poner a luz, de manera luminosa, lo señaló claramente Jenofonte en sus *Memorables*, sobre todo en la conversación con Eutidemo, así Esquines de Esfetos, en su *Alcibíades*, donde presentó la docta ignorancia unida al amor (ἔρως) para reducir al hombre a sí mismo. Hasta Aristipo de Cirene—aunque haya mutilado la noción socrática del no-saber deteniéndose en el placer inmediato—, debe a Sócrates este sentido de la libertad interior del sabio [1], que "sabe lo que le falta" (D. L., II, 68) y que, con ello, escapa a las pasiones nacidas de una ilusión de saber (II, 91). Y cuando Euclides trata de constituir un saber cósmico, muy extraño a la enseñanza de Sócrates, se conforma, no obstante, a su espíritu, afirmando que el bien es único, a pesar de la diversidad de los nombres con que se le designa [2], y que, para encontrar en el universo, como Sócrates se esforzaba en alcanzar en el hombre, esta unidad, múltiple para la ciencia humana, una para el pensamiento divino, es preciso rehusar tomar los bienes por el Bien, los fines por el Fin, en suma, alejar todo lo que llamamos

[1] Este es, probablemente, el sentido de la famosa fórmula de Aristipo: "En el placer, poseo, no soy poseído." Ἔχω, οὐκ ἔχομαι (D. L., II, 75, a propósito de Lais).

[2] Diόg. Laerc., II, 106. Οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν, VII, 161: μίαν ἀρετὴν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην. No podríamos distinguir con más claridad—como lo hará más tarde el *realismo* con respecto al nominalismo—la realidad, tal como Dios lo piensa, de la apariencia tal como la denominamos: para Dios, y en sí, el Bien, cualquiera que sea el nombre con que le designemos, es uno, y es, precisará Platón, la unidad de una diversidad; para el lenguaje humano, se fragmenta en tantos bienes aparentes como términos hay para designarlo, ninguno de los cuales es el Bien, ninguno de los cuales existe verdaderamente.

"bien", que no lo es, y aún más, que nos oculta el ser de las cosas como la presunción nos oculta nuestro propio ser.

Pues bien: este conocimiento de nuestros límites y de nuestro no-saber, del cual surge para el hombre el saber verdadero y la virtud, no es posible sino a condición de que el hombre se sitúe en su verdadero lugar con respecto a Dios y, dirá Platón, si toma a Dios y no al hombre por la medida de las cosas. En el diálogo que consagró al héroe de la lucha y del castigo, Heracles, Antístenes hace decir a Prometeo: "El hombre perfecto solo lo es a partir del momento en que aprendió a saber lo que sobrepasa al hombre: porque, en el momento en que sepas lo que está por encima del hombre, sabrás también lo que es humano. En tanto no sepas más que las cosas de aquí abajo, construyes el mundo como las bestias salvajes." Es decir, que el hombre no es Dios y que "a la mirada de Dios toda la sabiduría humana es muy poca cosa, por no decir que no es nada" [1]. En esto consiste la filosofía. Y si la anécdota referida por Fedón en su *Zopiros* es exacta, a esto, a este cuidado de su alma, a esta toma de conciencia de su no-saber y de su no-suficiencia, debe Sócrates, por una estricta disciplina y ascesis del pensamiento (ἐξέτασις, ἄσκησις), el llegar a transformar su naturaleza y hacer, de lo que hubiese podido ser un pervertido, un sabio. El uno se hubiese hecho Dios: el otro se somete a Dios, y con ello, pero con ello solamente, llega a hacerse hombre en plenitud.

Ahora bien: aquí encontramos otra idea, que es la contrapartida necesaria de la primera y que la gobierna, quiero decir esa convicción íntima de la potencia divina, como norma y reguladora suprema de todas las cosas según el Bien, convicción tan profundamente enraizada en el pensamiento griego que puede decirse, no sin razón, que los sabios, émulos, discípulos o imitadores de Sócrates no hicieron otra cosa que confirmar: así, cuando Hesíodo, víctima de la injusticia de los hombres, recurre contra sus decretos inicuos a los justos juicios de Zeus, padre de Diké, que algún día, tarde quizá, pero con toda seguridad, castigará al culpable; cuando Píndaro recuerda a los vencedores de los juegos, orgullosos de su nacimiento, de su fuerza y de su belleza, que única-

[1] *Apol.*, 23 a. Cuantas veces convenzo a alguno de su ignorancia, dice Sócrates, se imagina que sé lo que él ignora. En realidad, es, según toda probabilidad, Dios quien lo sabe y ha querido declarar por este oráculo ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. En otros términos, el más sabio (σοφώτατος), es el que, como Sócrates, sabe que en verdad su saber es nulo (ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν). Chr. Schrempf (*Sokrates*, Stuttgart, 1927) mostró de manera clara el carácter auténticamente socrático de la *Apología*, a pesar de lo que hayan podido decir E. Wolff (Platos Apologie, Berlín, 1929) y muchos otros, cuya argumentación prueba únicamente que se encuentra ahí una primera expresión de las consideraciones platónicas, pero no del todo que Platón haya creado con todas sus piezas el ἔλεγχος socrático: todo tiende a demostrar, por el contrario, que las consideraciones de Platón constituyen una interpretación profunda, pero auténtica, de la enseñanza de Sócrates.

mente Dios es el maestro de las cosas humanas, que él abate a los orgullosos mortales y hace que pase a otros la gloria imperecedera; cuando afirma que ninguna de nuestras acciones, justa o injusta, puede ser anulada, y, como Esquilo, que es preciso guardar el alma pura de todo mal para merecer la recompensa eterna prometida a los bienaventurados; cuando el coro de los ancianos tebanos, en *Edipo, rey*, celebra las leyes sublimes e inmutables alumbradas en el éter celeste, y cargadas de la virtud de un Dios cuyo poder es irreprimible, cuya ayuda y socorro nos resultan indispensables; cuando Antígona declara que seguirá las leyes divinas no escritas, antes que obedecer al orden único de un tirano, y cuando ella acepta, por su fe, ser privada de la dulce luz del día; cuando Platón, en el *Gorgias* y la *República*, proclama que existe una justicia absolutamente verdadera, inmutable y universal, independiente de las circunstancias que aseguran su triunfo o su derrota, y que el justo en la cruz es más feliz que sus verdugos, porque está en posesión de un bien que no perece jamás; cuando Demóstenes, ocho años después de Queronea, declara a los griegos, reunidos en asamblea que el éxito de una causa no demuestra que sea justa, y que, si Atenas hubiese previsto la suerte que le esperaba, habría luchado contra el opresor, so pena de perder las razones de vivir, que valen más que la vida misma; cuando Plutarco, en fin, explica a los hombres impacientes las demoras de la justicia divina y proclama que el Bien termina siempre por ganarla en la balanza del tiempo, todos creen, todos afirman su fe en la ley, en la justicia, en el honor de la vida, todos reconocen con Platón la existencia de un principio de orden universal, superior a la inteligencia del hombre, superior incluso al ser en poder y en dignidad, que une el cielo y la tierra, los dioses y los hombres, por la participación de la amistad, de la medida, de la sabiduría, de la justicia, y que debe regular la vida de los individuos y de las ciudades lo mismo que regula el cosmos; en suma, todos rinden homenaje al Bien supremo, a Dios, por el que están prestos a darlo todo, incluso su vida, con la plena confianza de que tarde o temprano en este mundo, y a buen seguro en el más allá, la gran ley verificará la compensación que restablezca el equilibrio y haga reinar la justicia.

En esta amplia perspectiva, no ya simplemente humana, sino divina, todo se justifica, a prueba de verdad, tanto la injusticia de los hombres, como la justicia misma de Dios, que resulta incomprensible al hombre. Después de elevarse del Dios envidioso al Dios providencia, el sabio se eleva a la idea del Dios, que prueba al hombre, y que, por la prueba, le enseña y le purifica: porque solo sufriendo el hombre aprende, πάθει μάθος, como dice Esquilo magníficamente (*Agamenón*, 177) en una fórmula inspirada en la religión de los misterios. Aquí también Sócrates daba el ejemplo y el modelo del sabio que recibió la enseñanza del sufrimiento y que engrandece y justifica la prueba; resuelto a vivir y a morir en la práctica de la justicia despreocupado

del juicio de los hombres, ansioso únicamente de comparecer ante el juez de los muertos con un arma íntegra, le basta ser lo que es para condenar la injusticia que le golpea; porque demuestra con su ejemplo que vale más ser justo a los ojos de Dios que parecer justo a los ojos de los hombres, y que es más hermoso sufrir la injusticia que cometerla. Esta es la fuerza demostrativa, esta es la virtud purificadora del sufrimiento soportado por el justo: mezcla extraña de placer y de pena que se refiere a los actos más altos del hombre, parecida, nos dice Sócrates, al canto estridente que deja oír el cisne en el momento de morir, en el que los hombres, a los que obsesiona el temor de la muerte, creen discernir una lamentación de dolor, pero en el que domina la alegría que experimenta el ave de Apolo al ir al encuentro del dios de la luz, al que sirve. No es en el éxito, sino en el fracaso aparente, no es en la felicidad merecida, sino en el castigo injustamente sufrido y notablemente aceptado, donde resplandece la grandeza del sabio y la justicia de su causa. He aquí lo que demostró Sócrates con su vida y con su muerte. He aquí la gran enseñanza que recogió Platón para legarla a los sabios. Nadie mejor que Séneca, en su tratado de la Providencia (4-5) expresó la idea religiosa que forma su fondo: "A los que Dios ama, los pone a prueba y los ejercita para fortificarlos. Dios golpea a los mejores como el general escoge a los más valientes, porque los juzga capaces de experimentar en sí mismos hasta dónde puede llegar la paciencia del alma... Del mismo modo que el oro se prueba por el fuego, el hombre fuerte es probado por la desgracia, y por ella puede sobrepasar a Dios mismo: porque Dios está fuera del alcance del mal y el sabio por encima." Así, según la expresión de Epicteto (*Dis.*, 1, 29), el sabio se convierte en el testimonio de Dios: es justo, sufre; Dios contempla a su servidor para regocijarse con una paciencia tan noble, del testimonio que recibe de él en favor de sus mandatos, del bien que el hombre obtiene para sí mismo de su obediencia. El sabio que sufre es el mártir de Dios.

La sabiduría antigua, tomada en su punto más alto, nos conduce así hasta el pórtico de la santidad cristiana: los primeros apologistas cristianos, como los Padres de la Iglesia en el siglo IV, un Justino, un San Juan Crisóstomo, un San Agustín, no dudaron en reconocerlo así (* 88). ¿Qué le faltaba, pues, humanamente, para ser elevada a este orden superior? Le faltaba, en primer lugar, una visión clara y completa de Dios, de este Dios en el que el sabio distingue la acción reguladora y bienhechora, pero en el que no percibe claramente la presencia interior como fuente de sus actos y la fuerza que los anima. El Dios de los griegos está encerrado en el cosmos; lo ordena, pero no lo hizo; no es su señor absoluto; no se inclina sobre él, ni sobre cada uno de nosotros, aun sobre el más pequeño, para amarle ni para ser amado de él personalmente. Al no conocer a Dios como debe, el hombre no se conoce a sí mismo tal como es. Al no cono-

cer a Dios, como creador, y creador por amor, el hombre no se conoce a sí mismo en tanto que hombre, en su destino y en su fe propias e individuales, con su debilidad y sus límites, en los que se señala, mejor que en su grandeza de hombre, el secreto verdadero de su fuerza, que está en Dios. He aquí, en definitiva, lo que faltó a los griegos en su sabiduría y en su acción práctica. El sabio se somete, pues, a los decretos de Dios sin estar seguro de su poder ni de su amor: no le conoce como su creador, no se conoce a sí mismo como idea de Dios, como objeto del amor divino. Acepta su orden como se sufre lo inevitable, resistiéndose con el orgullo, si ignora el principio o la virtud de este orden o si se tropieza con él, a fin de sustraérsele y refugiarse en el interior de sí, demostrándose a sí mismo su fuerza y su suficiencia y encontrando en ello su gloria. No recibe el orden de Dios con amor y con alegría, como una prenda de la voluntad de Dios sobre él y como una garantía de su amor hacia él, haciendo a Dios la ofrenda de su debilidad, a fin de que la fuerza de este Dios todopoderoso y todo bondad, se establezca en él y haga volver todas las cosas a la gloria del Creador y, finalmente, a su bien propio, como cree y lo hace el cristiano, que sabe que Dios no quiere nada más que nuestro bien, que solo él conoce y solo él también puede realizar.

Incierta sobre Dios, sobre su naturaleza verdadera, incluso sobre su existencia, incapaz de decidir si, o en qué medida, los acontecimientos del cosmos y el cosmos mismo son la obra del Destino o la obra de la Providencia, fija en la ley, no en la Donación, en la Necesidad, no en la Liberalidad divina, faltaban a la sabiduría griega, por alta que hubiese llegado, estos frutos del espíritu *(Gal.,* V, 22), el amor, la alegría, la paz, que posee aquel cuya alma realizó la conversión de la sabiduría carnal a la sabiduría de Dios personificada en Cristo (1 *Cor.,* I, 30) y que encuentra su gloria en el testimonio de su conciencia (2 *Cor.,* I, 2) sometida a la ley divina y dependiente de Dios únicamente; faltaba a la sabiduría antigua esta esperanza divina que espera contra toda esperanza *(Rom.,* IV, 18), que sobrepasa todos los cálculos y todos los esfuerzos de la sabiduría propiamente humana y que promete el reino de los cielos a los que sufren persecución por la justicia *(Mat.,* V, 10); le faltaba, sobre todo, esta confianza humilde, simple y entera en el amor de un Dios que es el único ser que puede penetrar realmente en el alma y el corazón de su criatura, para santificarlos, renovarlos interiormente, sustraer al hombre a los poderes malos, al orgullo, a la desesperación, al destino, y responder al don que le pide en testimonio de amor, por un Don que le sobrepasa infinitamente.

Aquí ya no es el hombre el que se realiza, se termina y se glorifica por su actividad propia; es Dios mismo el que, por el don de su gracia, viene a coronar el esfuerzo del hombre, a alzarle a un plano

que la Naturaleza no podría alcanzar, ni incluso concebir por sus solas fuerzas, hasta la unión inquebrantable con Dios en la inmutable estabilidad de la gloria donde se consuma y se realiza por el amor.

BIBLIOGRAFIA

SOCRATES

E. Fouillée: *La philosophie de Socrate*, 1874. E. Boutroux: *Socrate fondateur de la science morale* (Etudes d'histoire de la philosophie, 1897). C. Piat: *Socrate*, Alcan, 1900. Karl Joël: *Der echte und der Xenophontische Sokrat*, Berlín, 1893-1901. A. Döring: *Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem*, Munich, 1895 A. E. Taylor: *Varia Socratica*, Oxford, 1911; *The platonic biography of Sokrates* (Proc. Brit. Ac., 1916-17); *Plato the man and his work*, Londres, 1926; *Socrates*, Edimburgo, 1932 (nueva edición, 1939). J. Burnet: *Greek philosophy*, I from Thales to Plato, Londres, 1914; *Plato's Phoedo*, Oxford, 1911; *Euthyphro, Apology of Socrates and Criton*, Oxford, 1924; *The socratic doctrine of the soul* (Proc. Brit. Ac. 1915-16). H. Maier: *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913. A. Busse: *Sokrates*, Berlín, 1914. W. E. Leonard: *Socrates master of life*, Chicago, 1915. R. N. Cross: *Socrates, the man and his mission*, Chicago, 1916. G. Zuccante: *Socrate*, Turin, 1919. E. Dupréel: *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruselas, 1922. A Diès: *Autour de Platon*, Beauchesne, 1927. J. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik, von Sokrates bis auf Aristoteles*, 2.ª ed. Leipzig, 1931. C. Ritter: *Sokrates*, Tübingen, 1931. W. D. Ross: *The problem of Sokrates* (Proc. Clas Ass., 1933). Festugière: *Socrate*, Flammarion, 1934. Simeterre: *La théorie socratique de la vertu-science selon les Mémorables de Xenophon*, Téqui, 1938. J. Chevalier, introducción al *Testamento de Sócrates*, por Paul Belmont, Hermann, 1939, con referencia a *La notion du nécessaire* (1915), páginas 29 sg., págs. 41-47. N. Soederblom: *Dieu vivant dans l'histoire* (capítulo sobre Sócrates, revisado por J. Chevalier), Fischbacher, 1937. L. Lavelle: *Socrate*, Larousse, 1939. G. Bastide: *Le moment historique de Socrate*, Alcan, 1939. W. Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940. W. Jaeger: *Paideia*, II, Berlín, 1944. V. Martín: *L'art royal ou la politique selon Socrate*, Ginebra, 1944. Y. de Magalhães Vilhena: *Socrate et la légende platonicienne*, P. U. F., 1952. *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, P. U. F., 1952. Las cartas de Sócrates y de los socráticos, editadas con las de Pitágoras por Allacci (1637) y por Orelli (1815), y más recientemente por L. Köhler (Leipzig, 1928), no son auténticas; su autor parece haber utilizado el diálogo *Simon* de Fedón de Elis (K. von Fritz, Philologus, 1935).—Se encontrará en *Le problème de Socrate*, de Magalhães Vilhena, una bibliografía muy completa a este respecto, en el apéndice de su Sócrates una doxografía socrática, y en las dos obras un estudio muy sugestivo de los λόγοι σωκρατικοί, en los que, según la definición de Aristóteles *(Poét.,* 9), el ποιεῖν es inseparable del μιμεῖσθαι y constituyen fuentes de conocimiento histórico de primer orden, como testimonios de la época en que fueron escritos, de la "representación" que se hacía de Sócrates y de su "acción", en suma de su "ejemplo"; así, la Κατηγορία Σωκράτους del sofista Polícrates, el más representativo de los antisocráticos, es una fuente histórica con el mismo título que la Ἀπολογία Σωκράτους del retórico Libanius, que nos la da a conocer (ed. Apelt. Leipzig, 1922. Cf. Markowski: *De Libanio Socratis defensore*, Breslau, 1910, y J. Humbert: *Polycrate, l'accusation de Socrate et le Gorgias*, 1930). Polícrates, como muestra el

autor, no contradice el retrato de Sócrates hecho por Platón, sino que es su confirmación antes que su contrapartida.—Véanse igualmente las referencias dadas en las notas del apéndice, y la importante obra de Antonio Tovar, rector de la Universidad de Salamanca, *Vida de Sócrates*, 2.ª ed., Madrid, 1953; trad. franc. con el título *Socrate, sa vie et son temps*, Payot, 1954.

JENOFONTE

Ed. Zeller: *Die Philosophie der Griechen* (4), II, 1, págs. 44 sgs. Em. Boutroux: *Socrate fondateur de la science morale* (C. R. Acad. Sc. Mor. et Pol., 1883. Etudes d'histoire de la philosophie, 3.ª ed. 1908). H. von Arnim: *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates* (C. R. Acad. des Sc.. sect. Hist. et Philol. Copenhague, 1923), contra Wilamowitz y H. Maier. Cf. G. Rudberg: *Sokrates bei Xenophon*, Upsala, 1939; sobre el plan y la composición de las *Memorables*, los estudios de Robin (Année philos., 1910), A. Delatte, Lieja y París, 1932, y E. Edelstein, Berlín, 1935; sobre la autenticidad de la *Apología de Sócrates*, de Jenofonte, un estudio de K. von Fritz (Rhein, Mus. Philol., 1931). Edición crítica de las *Memorables*, por Gilbert (1910) y Hudde (1934), en Leipzig, comentario de R. Kühner (Teubner), traducción de Chambry (1935), índice de Gloth y Kellog, Nueva York, 1900.

CAPITULO III

PLATÓN

1. El medio platónico. Megáricos, cínicos y cirenaicos, discípulos y deformadores de la doctrina socrática. Escepticismo radical surgido de su nominalismo. Cómo se plantea en Platón el problema de la verdad.—2. Platón. El hombre, la vida y la obra.—3. La doctrina de las Ideas y la dialéctica. La Forma o la Idea. El método de división del ser por especies. La conversión del alma hacia la Verdad. La alegoría de la caverna y la escala del saber. La Idea del bien.—4. Naturaleza del alma humana, hermana de las Ideas. Orden y subordinación. La justicia en el individuo y en el Estado.—5. El destino de nuestras almas. La inmortalidad personal y las sanciones del más allá. La verdadera realidad de las cosas y de las causas. La doctrina del *Fedón*.—6. Las dos posiciones del pensamiento platónico. El problema de la participación de las cosas en las Ideas y la participación de los géneros. Unidad y diversidad. El dualismo subsiste por la razón y no puede ser remontado más que por el mito, órgano de la creencia.—7. El mito platónico. Valor y significación. Las recompensas eternas de la Justicia en el más allá. El Dios platónico: Dios, medida de todas las cosas; cómo debe regir la ciudad humana, según las Leyes. Conclusiones. Perennidad de Platón.

BIBLIOGRAFÍA.

1.—El medio platónico. Megáricos, cínicos y cirenaicos, discípulos y deformadores de la doctrina socrática. Escepticismo radical surgido de su nominalismo. Cómo se plantea en Platón el problema de la verdad.

No debería creerse que la revolución socrática se realizó de una vez. Muerto Sócrates, parece que no ha hecho otra cosa que añadir una doctrina a otras doctrinas, una tesis a otras tesis; tan grande es y tan irremediable se presenta la anarquía de los espíritus. Su mismo esfuerzo para liberar el pensamiento griego del escepticismo reinante no contribuye generalmente más que a confirmar a los filósofos en sus puntos de vista, haciéndoles interpretar de manera contradictoria la doctrina socrática. Y es que faltaba a todos la llave que permite abrir la vía que lleva a la verdad y al conocimiento razonado de las cosas: esta llave la había entregado Sócrates; pero ellos ignoraban su manejo, no sabían ni podían distinguirla de las demás, de las que no abren nada. Fue preciso esperar a que Platón y luego Aristóteles se apoderasen de ella y la ensayasen, haciéndola pasar del dominio del arte al de la ciencia, del buen sentido, que ve y practica lo verdadero, a la inteligencia que lo comprueba, lo analiza y lo reconstruye, para convertirla así en el instrumento por excelencia de la didáctica y de la especula-

ción del filósofo, sin que el filósofo, no obstante, deje de ser un sabio.

Esto es lo que realmente no se comprendió de buenas a primeras [1]. De hecho, si exceptuamos, con el honrado Jenofonte, al divino Platón, el único que, gracias a su genio y a su amor, supo restituirnos la verdadera figura de Sócrates—fue el único también que penetró profundamente en su espíritu—, todos los que reciben el influjo de Sócrates y que los antiguos consideraron como "socráticos": Critón, tan atento en el servicio a su maestro; Esquines, el hijo del salchichero; Simón, el curtidor; Fedón de Elis, el discípulo bien amado, que asistió a Sócrates en su muerte y que, de retorno a su patria, después de la dispersión del círculo socrático, fundó en ella una escuela en la que reunió a los familiares del maestro; sus sucesores Menedemo de Eretria y Asclepíades, rudos luchadores que aprendieron de Estilpón en Megara el arte de razonar y de refutar; el fundador de la escuela cínica, Antístenes, y la larga línea de sus adeptos, que mantuvieron su influencia hasta los tiempos de San Agustín y de Simplicio, el primero y el más popular de los cuales, con Menipo, fue Diógenes de Sínope, el maestro de Crates, de quien proceden Zenón el estoico, Teles y todos los predicadores ambulantes, todos los autores de diatribas, como Dión Crisóstomo, que conocieron un inmenso renombre en el paganismo agonizante; Aristipo de Cirene, el fundador de la escuela cirenaica, el iniciador del hedonismo, al que están ligadas, en Alejandría, la escuela de Hegesias, el "consejero de muerte", que introdujo entre los cirenaicos una nota de pesimismo, y la de Anniceris, que trató de moderar sus excesos y que, con Teodoro de Cirene, de sobrenombre el Ateo, luego el Divino, abrió el camino al epicureísmo; en fin, Euclides de Megara, que estuvo presente en las últimas conversaciones de Sócrates, que combinó su doctrina con la de los eléatas y cuyos discípulos, sucesivamente denominados los megáricos, los erísticos, luego los dialécticos, fueron Brisón, al que hacen maestro de Pirrón; Estilpón, "el filósofo insigne", maestro de Zenón el estoico y de Timón el escéptico; Eubúlides de Mileto, el adversario de Aristóteles y el maestro de Demóstenes; Diodoro Cronos, el "príncipe de los dialécticos", el autor del famoso argumento el Triunfador (ὁ κυριεύων), que excluye de lo posible todo lo que no ha sido; todos estos fundadores de sectas, todos estos disputadores de moral, de política, y con frecuencia también de palabras, cuyas doctrinas van del grosero materialismo de los "Hijos

[1] Para lo que sigue, véase J. Chevalier: *La notion du néccessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon* (1915), págs. 30-48, con las referencias. Diógenes Laercio dio noticias muy completas de los socráticos en el libro II, consagrado a Sócrates y a sus discípulos (Esquines, Aristipo, Fedón, Euclides, Estilpon, Menedemo, etc.), y en el libro VI, consagrado a los cínicos (Antístenes, Diógenes, Crates, Menipo, etc.). Se encuentran reunidos en Ritter-Preller, núms. 204-38, los textos referentes a los cirenaicos, los cínicos, los megáricos, las escuelas de Elis y de Eretria.

de la Tierra" al idealismo destemplado de los "Amigos de las Formas", nos dejaron ecos dispares y en desacuerdo de la predicación de Sócrates, sin retener y repetir de él más que una sola voz, sin mantener el bello equilibrio, hecho de medida y de sobriedad, de prudencia, de sumisión a lo verdadero, que permanece como la característica dominante de aquel que Montaigne llama justamente "el maestro de los maestros" [1].

De la enseñanza de su maestro Sócrates, Fedón no conserva más que la idea de la omnipotencia de la educación para formar al hombre en la virtud; Menedemo de Eretria, el sabio austero, orgulloso y duro, profesa con rigor exclusivo la unidad indivisible de la virtud identificada con la ciencia; Antístenes, seducido por la vida ascética y el despego de los bienes temporales de que daba ejemplo Sócrates con la ironía de sus discursos, con su desdén por las convenciones sociales, deduce de él una doctrina revolucionaria y nihilista, que evidencia una universal irrespetuosidad con relación a las tradiciones, a las opiniones recibidas, al orden existente y al pensamiento mismo, para reducir al hombre al estado de Naturaleza, que es su estado verdadero; Aristipo vio en Sócrates al hombre que solo busca en sí mismo el secreto de su felicidad y que sabe, si se presenta la ocasión, beber con sus amigos y gozar del placer que se le ofrece, sin dejarse encadenar a él y extrayendo, en consecuencia, una moral que hace del gozo el fin, de la sabiduría práctica un simple medio, y que rechaza toda referencia a lo divino; en cuanto a Euclides y a los megáricos, toman de Sócrates su dialéctica sutil y su arte "antilógico" para afirmar la identidad del Ser, de lo Uno y del Bien, excluyendo todo lo demás, lo que aboca a negar el movimiento, la atribución, la analogía, y a encerrar el pensamiento en contradicciones sin salida. Así, ciñéndose exclusivamente a las fórmulas, o, mejor todavía, a una fórmula entre todas las demás, dejan escapar el alma, quiero decir la inspiración de la que proceden, que les da su significación y que las vivifica. Falta de una norma, capaz únicamente de poner de acuerdo los contrarios de que está hecha la verdad y la sabiduría, cada una de las tesis que adoptan sigue su camino y prueba fortuna hasta el fin, sin contrapeso natural y necesario de verdad, sin nada que la limite, que la regule y que la detenga. Extraño destino de una doctrina que solo apuntaba a devolver a las almas al camino de la verdad, y cuyas piezas, dislocadas por discípulos infieles al espíritu que la animaba, no sirvieron más que para reforzar los errores y las contradicciones de estos sofistas cuya perversidad ella misma había denunciado. Sin embargo, todos apuntaron, como Sócrates, a ser ante todo hombres y a no depender más que de sí. Pero hay muchas maneras de ser hombre, y todas son inhumanas, salvo una sola:

[1] *Essais*, III, 13 (ed. Plattard, pág. 195), nota de Montaigne en el ejemplar de Burdeos.

la que había mostrado Sócrates con sus palabras y con sus actos, con su vida y con su muerte, y que consiste en ver al hombre tal cual es, en la dependencia de Dios. He aquí lo que vio Platón: pero he aquí lo que negaron o desconocieron todos los demás. Y, al hacer esto, conducían el pensamiento a un callejón sin salida.

Fiel a la doctrina eleata de la unidad absoluta del ser, que arruina el conocimiento y disuelve lo real, seguidora, no obstante, del método y de los principios de Sócrates, la escuela que Euclides el socrático (456-380) fundó hacia 400 en Megara no se contenta, como los sofistas, con una dialéctica de lujo destinada a arrojar una duda radical sobre el valor del conocimiento, con ayuda de argumentos capciosos[1] del género de estos: ¿Cuántos granos son precisos para formar un montón? ¿Cuántos cabellos hay que perder para merecer ser llamado calvo? ¿Miente un hombre cuando miente diciendo que miente? La escuela de Megara va más lejos. Construye toda una argumentación erística sobre los principios mismos de Sócrates y extrae de su doctrina un puro nominalismo negador del saber: aboca así a un escepticismo infinitamente más peligroso que el escepticismo verbal de los sofistas, para el que basta una refutación verbal; sobre él hará caer Aristóteles todo el peso de su argumentación contra los escépticos[2].

Siguiendo a Sócrates, los megáricos afirman (* 89) que lo inteligible, el Bien, que es único, siempre idéntico y semejante a sí mismo, es el único objeto de ciencia y la única realidad verdadera, fuera de la cual no hay nada. Siguiendo también a los eleatas, de los que son discípulos, niegan toda realidad al mundo del cambio, estimando que nada se engendra en absoluto, ni se corrompe, ni se mueve. Ahora bien, de la misma manera, si el ser es una unidad absoluta e indistinta, el juicio y el pensamiento discursivo son imposibles: únicamente subsiste la intuición de la totalidad. Pero, a falta de una norma que les permita

[1] Estos argumentos, cuyo rasgo particular, como observó Hegel (*Geschichte der Philosophie*, II, 40), consiste en que exigen una respuesta de sí o no (por ejemplo: "¿Has perdido tus cuernos?"), se atribuyen por Diógenes Laercio (II, 108) a Eubúlides de Mileto, que se servía de ellos posiblemente, a la manera de Zenón de Elea, para refutar a los adversarios de su escuela; los encontramos igualmente, con otros argumentos semejantes, en Diodoro Cronos (Sexto: *Mat.*, X, 347; 85-117. Cf. Cicerón: *De fato*, 9). El argumento del montón (soros) dio su nombre al género de argumentos capciosos denominados "sorites" (cf. D. L., VII, 82. Cicerón: *Acad. pr.*, II, 16). El argumento del mentiroso (formulado por Cicerón, *de Divin.*, II, 4, 11; *Acad. pr.*, II, 30) fue estudiado anteriormente. Tal es la esencia de los argumentos llamados "erísticos" (del griego: ἐρίζειν, disputar, porfiar, hacer controversia).

[2] *Met.*, Γ, 4-8 (negación del principio de contradicción); 0, 3 (negación de la potencia). Sobre el estado de la filosofía en Grecia en el siglo IV, y sobre el origen de la lógica aristotélica, producto, de rechazo, de una edad erística en la que la ciencia, y sobre todo el conocimiento, deben luchar para afirmar y justificar su derecho a la existencia, véase Heinrich Maier: *Die Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, Tübingen, 1900, págs. 1 y sig.

definir y legitimar esta intuición, la parte positiva de su doctrina permanece sin fundamento, y tan sólo subsiste la tesis negativa que, de crítica provisional, termina por erigirse en duda radical.

Pero ¿en qué descansa su tesis negativa? Sócrates quería que se comenzase por buscar la esencia de cada objeto antes de decir nada de él, y es la esencia de la cosa lo que definía por medio del concepto. Los megáricos, y con ellos, pero de una manera más sistemática, los cínicos, discípulos de Antístenes (444-365), parten de este principio socrático, a saber: que toda disciplina debe comenzar por una investigación sobre las palabras[1]; pero se atienen a la letra de la fórmula: comienzan, pues, por definir el concepto de una cosa y por determinar la razón o λόγος que muestra su esencia, es decir, que hace conocer lo que es la cosa de una manera permanente[2]. Pero esta posición del *logos* la entienden en un sentido puramente nominal, como excluyendo toda determinación real, toda atribución que suponga la existencia de una multiplicidad contraria al carácter simple del ser. Definir el concepto o el *logos* de una cosa, es dar a la cosa su denominación propia, sin más. Aristóteles lo dice expresamente: "Antístenes creía ingenuamente que ninguna otra cosa podía atribuirse a un ser más que su noción propia: un único predicado para un único sujeto; resultaba de aquí que no cabía encontrar contradicción o, si se quiere, que nada es falso"[3]. En otros términos, es imposible atribuir a un sujeto un predicado que no se encuentra incluido en el concepto o *logos* del sujeto, es decir, según el punto de vista nominalista, que sea algo distinto al término mismo por el que se le designa: de otro modo, al estar *separadas* las cosas *distintas*, o, con más precisión, al estar separado en la realidad lo que es separable conceptualmente (tal es el punto de vista del nominalista), "puesto que el concepto de Sócrates músico es distinto al concepto de Sócrates blanco, Sócrates mismo estaría separado de sí mismo"[4]. Se aboca siempre así a un razonamiento del tipo siguiente, que pretende sofísticamente denunciar la imposibilidad de toda atribución:

Koriskos es hombre;
ser hombre es diferente que ser Koriskos;
por tanto, Koriskos es diferente que Koriskos.

La consecuencia inevitable de tales premisas es que no se puede

[1] Epicteto: *Disc.*, I, 17.

[2] Λόλος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἔστι δηλῶν. D. L., VI, 3.

[3] *Met.*, Δ, 29, y el comentario de Alejandro sobre este pasaje (Hayduck. Cf. Brandis: *Scholia in Aristotelem*, Berlín, 1836, págs. 732 a 30). Cf. *Teeteto*, 201 E y sgs.

[4] Simplicio *in Physic.* (Diels, 120, 13. Cf. H. Maier, II, 2, pág. 7). Simplicio indica perfectamente de dónde proviene este sofisma: las cosas difieren como sus nombres. Para lo que sigue, cf. Aristóteles: *Soph. elench.*, cap. 5, 168 a. 3.

decir nada de una cosa, a no ser "esta cosa". No se puede decir "El hombre es bueno", porque esto equivaldría a decir "A no es A"; sino que es preciso contentarse con decir: "El hombre es el hombre", y "El bueno es el bueno": porque, en tanto que nosotros afirmamos de una cosa que es una, dice Platón por boca del extranjero de Elea, para decir inmediatamente que es múltiple y designarla por una multitud de nombres, estos hombres estiman imposible que lo múltiple sea uno y que lo uno sea múltiple; para ellos, observa por su parte Aristóteles, una misma cosa no podría ser a la vez una y múltiple sin revestir dos caracteres contradictorios [1].

En estas condiciones, ¿qué es, en fin, la contradicción? Una simple expresión verbal, una perífrasis, una "denominación extensa", μακρὸς λόγος[2], y no un concepto que abarca, o intenta abarcar, la cosa misma. En el principio de este nominalismo radical se distingue la creencia de que todo lo que es, es individual, singular, absolutamente uno, exclusivo de toda multiplicidad, y no puede ser designado más que por un nombre propio, sin que pueda afirmarse o negarse nada de él. La verdad reside inmediatamente en la palabra, de suerte que toda enunciación es verdadera, πᾶς λόγος ἀληθεύει (* 90). Todas las cosas son lo que parecen a cada uno. El hombre es la medida de todo. Ahora bien: no es solo el error o la representación falsa, como pretendía Antístenes; es todo juicio, toda ciencia, todo pensamiento, los que se encuentran negados en este juego. Por no haber sabido distinguir la sustancia (τὸ ἕν) de sus atributos (τὸ καθ' ἑνός), el predicado esencial, que define lo uno, de los predicados accidentales que pueden serle atribuidos, por no haber visto que el hombre puede ser dicho bueno o blanco sin ser la bondad o la blancura, por no haber sabido, en fin, distinguir el ser en acto del ser en potencia y no haber comprendido que una cosa es distinta de lo que es en acto, que quien está sentado no lo estará forzosamente para siempre y que el que no oye actualmente no es necesariamente sordo [3], los megáricos y los cínicos vuelven a la fórmula de Anaxágoras, que es también la de Demócrito: todas las cosas están confundidas unas con otras, todo está mezclado a todo, lo verdadero con lo falso, el ser con el no-ser. Por ello, no hay nada de lo que pueda decirse que es verdaderamente, y el conocimiento se destruye todo él, y con él igualmente, todo lo inteligible y todo el ser.

Los megáricos, sin embargo, habían dado al pensamiento el medio de escapar a este escepticismo radical, por su tesis positiva de la ciencia intuitiva, puesto que profesaban que no hay que confiar ni en las sensaciones ni en las imágenes, sino únicamente en la razón; que no hay necesidad ni de las premisas del silogismo para percibir su conclusión, ni del razonamiento por analogía para aprehender las cosas mismas [1]. Pero esta tesis la olvidaron prontamente, mientras se aferraban a la crítica del conocimiento sensible y discursivo, admitiendo implícitamente que este conocimiento es el único del que el hombre dispone: como probaban su carácter contradictorio, y, por consiguiente, su vaciedad, no dejaban, pues, al hombre medio alguno de conocer. Extraña inconsecuencia, en verdad, por parte de hombres que buscan y aman sinceramente la verdad, que no argumentan, como los demás, por argumentar, sino para tratar de resolver las dificultades realmente experimentadas por su pensamiento en busca de lo verdadero [2], y que se esfuerzan por elevarse hasta lo invisible, hasta las esencias inteligibles e incorporales (*Sof.*, 246 b), cual es el caso manifiesto de los megáricos, o que no dudan, como hacen los cínicos, no sin cierta ostentación, de colocar

---

[1] El extranjero de Elea, hablando de los disputadores o erísticos, jóvenes sin experiencia (cf. *Filebo*, 15 e) o viejos tardíamente llegados a los bancos—Antístenes, y quizá los filósofos de Eretria, así como el sofista Licofrón (Aristóteles: *Fís.*, I, 2, 185 b, 27, y comentarios de Filopón y de Simplicio)—, dice que se extasían con esta proposición (*Soph.*, 251 b). Y Aristóteles señala el embarazo que experimentan "los filósofos antiguos", que ignoran la distinción del acto y de la potencia, para concebir que lo uno pueda ser múltiple (*Fís.*, I, 2, 186 a, 1).

[2] *Met.*, H, 3, 1.043 b, 24, y Ps. Alejandro, 818, 9-14 Hayduck. Esta expresión μακρὸς λόγος, que Antístenes aplicaba a la definición para señalar que es incapaz de definir la esencia, parece tener el mismo sentido que en el texto de la *Met.*, N. 3, 1.091 a, 7, en donde es atribuida a Simónides y designa los discursos incoherentes de los esclavos cogidos en falta (Bonitz, 582).

[3] Sobre este último punto recae toda la polémica entre la escuela de Megara en *Met.*, θ 3. Aristóteles muestra ahí que la argumentación de los megáricos (que se encuentra en el famoso argumento de Diodoro Cronos περὶ δυνατῶν. Cicerón: *De Fato*, 9. Sexto: *Mat.*, X, 85), identificando la potencia y el acto, llega a "consecuencias no pequeñas". En efecto, va nada menos que a destruir todo poder, toda facultad, toda capacidad artística, el movimiento y el devenir, y hasta la posibilidad de ser por siempre lo que no se es actualmente; por tanto, todo desenvolvimiento y todo progreso. Además, la negación de la potencia aboca a la identidad de los contrarios, puesto que impide concebir que una misma cosa pueda ser dicha a la vez ser (en potencia) y no ser (en acto); en consecuencia, no se puede escoger más que entre dos tesis igualmente ruinosas: una que afirma la coexistencia de los contrarios en el mismo sujeto; otra que, para escapar a esta conclusión, niega que se pueda atribuir nada a un sujeto (*Met.*, Γ 4 y 5), e impide, por tanto, que se determine nada por el pensamiento: de suerte que nada existe realmente (1.007 b, 26; 1.009 a, 4), que la sustancia se reduce al accidente (1.007 a, 20 sg.), que, siguiendo las impresiones de cada uno, todas las cosas son a la vez verdaderas y falsas y la misma cosa es y no es (1.009 a 9-12). Así, hágase lo que se haga, se vuelve siempre a la afirmación de que todo está mezclado a todo, ὁμοῦ πάντα χρήματα, y el pensamiento se pierde en la confusión y el caos (*Met.*, Γ, 5, 1.009 a, 26. I, 6, 1.056 b, 28. *Fis.*, A, 4, 187 b, 1).

[1] Hablando de Demócrito y de Aristipo, Aristóteles (seg. Eusebio: *Praep. Ev.*, XIV, 17) dice que los eleatas y, con ellos, Estilpón y los megáricos, sostienen una tesis contraria a la de los filósofos que, como estos, identificando el pensamiento con la sensación, reducen la verdad a la apariencia sensible, es decir, a las impresiones de cada uno (cf. *Met.*, Γ, 5, 1.009 b, 1-15). Y, en lo que concierne al conocimiento discursivo o por razonamiento, Diógenes Laercio precisa con respecto a Euclides (II, 107): el λόγος, en el que únicamente debemos confiar, según Euclides, es para él la aprehensión intuitiva de la cosa misma.

[2] *Met.*, Γ, 5, 1.009 a 173 b, 35.

el soberano bien únicamente en la virtud, con exclusión de las riquezas, la opulencia y la voluptuosidad, tomando la alforja y el bastón del mendigo por símbolos de la filosofía. Vanos esfuerzos y pretensiones más vanas todavía (* 91). Sócrates decía justamente: "¡Oh Antístenes, percibo tu orgullo a través de los agujeros de tu manto!" (D. L., VI, 8). Y Platón, en el *Teeteto* (155 e) y el *Sofista* (246 a), distinguiendo con rara agudeza el sensualismo y el materialismo a que aboca lógicamente el nominalismo de los cínicos, al igual que el hedonismo de los cirenaicos, infamó a estos "hijos de la tierra", que, haciendo descender aquí abajo todo lo que encierra la región de lo invisible, abrazan las piedras y los árboles, afirman que solo existe lo que pueden ver con sus ojos y tocar con sus manos, confunden, al definirlas, la esencia y el cuerpo, y niegan toda virtud, toda dualidad, toda relación, toda acción; en suma, todo lo que es invisible, todo lo que es verdaderamente. Ni la moral ni el derecho cuentan, como tampoco cuenta la ciencia; Antístenes condena absolutamente las instituciones, las leyes y las costumbres de Atenas, que su maestro Sócrates había respetado hasta morir para no desobedecerlas. Prometeo, dice, al dar al hombre los gérmenes de la civilización, le dio los gérmenes de la lujuria y del libertinaje. Atacando de ese modo al estado social y a la religión de Grecia, a su culto de la *tradición* y de la *costumbre* (νόμος, ἔθος), estos bárbaros venidos de Tracia y del Ponto, Antístenes y sus discípulos, Menipo, Diógenes el Perro, el hombre que vivía feliz en su tonel con una escudilla de agua, hacían tambalear toda idea de justicia, puesto que los griegos reducían la justicia a la ley, costumbre o tradición de la ciudad, en tanto que los cínicos, lo mismo que los escépticos, no llegaron a fundar una moral y un derecho sobre esta naturaleza (φύσις), que oponían sin cesar a la ley (νόμος). Se hacían pasar por los apóstoles de la independencia del pueblo, glorificaban la miseria, proclamaban que el sabio se basta a sí mismo y, al condenar todas las reglas como prejuicios, trazaban la imagen de una sociedad ideal, libre de todas las diferencias de raza, de nacionalidad y de sexo, en la que reinaría una libertad sin límites. Este sería "el hombre" que Diógenes buscaba en vano en las plazas públicas con su linterna. Fuera de esto, todo lo demás no es más que ilusión y prejuicio. Eurípides escribe en el *Belerofonte:* "Tan solo la fuerza reina en este mundo, la piedad no sirve para nada." Y también: "Se dice que hay dioses en el cielo: no, no, no los hay" (* 92).

Esta anarquía se extiende a todo y mina hasta las bases mismas de la razón y del saber. Heredero de Demócrito y discípulo de Protágoras aún más que de Sócrates, a pesar de sus afirmaciones irónicas. Aristipo de Cirene asegura que el único criterio de verdad es la impresión del individuo: tan solo las afecciones son aprehensibles, el objeto es un grupo de sensaciones, y toda sensación es lo que es; por consiguiente, es verdad lo que así parece al individuo; es bueno lo que le place; el placer es el único fin y su única regla: como si el placer se bastase a sí mismo y pudiese bastar al hombre, sin la inteligencia, la sabiduría y el bien; como si no hubiese, por su naturaleza, algo que se desvanece en todo instante y se destruye en el momento mismo en que se le experimenta. No son solo las impresiones de los diversos individuos las que se contradicen, sino las de un mismo individuo; de suerte que todo es relativo, que las proposiciones contradictorias son verdaderas al mismo tiempo, y que los contrarios coexisten en el mismo sujeto. Desde ese momento, no hay nada estable, nada verdadero, nada bueno; será preciso, con Cratilo el heraclíteo, el maestro de Platón, censurar a Heráclito por no haber expresado con suficiente firmeza la mutabilidad y la relatividad de las cosas; será preciso sostener con él que no se puede formular ningún juicio ni enunciar ninguna verdad, so pretexto de que toda proposición contiene una afirmación sobre un ser, cuando nada es, sino que todo deviene y cambia en todas partes y siempre. Finalmente, el filósofo deberá imitar a Cratilo, que rehusaba decir nada y se contentaba con mover el dedo.

Sin embargo, el movimiento existe realmente y los cuerpos no son tan solo una apariencia sin fundamento, como afirman, en su tesis positiva, los partidarios a ultranza de las Ideas, los megáricos; no hay solamente ser, hay seres, que tienen entre sí relaciones definidas y que forman una jerarquía tal que por encima de lo que se nos aparece hay lo que es; más allá de las apariencias sensibles hay, a pesar de lo que diga Aristipo, Ideas o Formas que son objeto de pensamiento y regla de verdad. Es necesario, por tanto, que el filósofo sepa reconocer, a la vez, como dice Platón *(Sof.*, 249 d), lo que es inmutable y lo que es móvil, el reposo y el movimiento, lo mismo y lo otro, lo finito y lo infinito, y la participación del ser en estos principios opuestos. Es necesario, para esto, que, en lugar de detenerse en las palabras, como hacen los sofistas, en lugar de complacerse y de vivir, como hace la sofística, en el No-ser, sepa distinguir tras la *palabra* el *concepto,* y tras el concepto el *ser mismo,* o la *idea,* que se trata de desenredar con el mismo procedimiento que sigue la lanzadera con el tejido *(Cratilo,* 388 b-c); de tal suerte que, volviéndose de las palabras a las ideas, el espíritu llega a contemplar la verdad misma de los seres, en su unidad y su diversidad fundamentales, que únicamente Dios conoce y puede unir con el ser; es verdad lo que es. Y la verdad forma unidad con el ser.

Este es el fin que se propone Platón; porque no busca más que lo verdadero, τἀληθὲς ζητοῦμεν *(Sof.*, 246 d). Este es el problema que se plantea a su espíritu; este es el procedimiento propio del método por el cual se esfuerza en resolverlo: la dialéctica, ese método de división del ser, semejante al del experto cocinero que procede recortando la pieza según sus articulaciones naturales.

Es esto, ahora, lo que debemos tratar de caracterizar, viendo de cerca

la manera como Platón opera en detalle con los principios de los que hace depender su dialéctica y los resultados a los que llegó.

2.—Platón. El hombre, la vida y la obra.

No hay figura ni doctrina más actuales que las de este hombre, al que ya los latinos denominaban el maestro, el divino Platón: *magister, divinus auctor.* Era maestro hace veinticuatro siglos en el mundo helénico; lo era en tiempos de San Agustín, quien, por él, fue convertido al catolicismo; lo fue también en el Renacimiento, como lo es aún en nuestros días: el *Banquete* es el más leído de todos los diálogos, y en su *República,* interpretada a la luz del cristianismo, los espíritus de hoy se esfuerzan por encontrar un remedio a la anarquía de las ideas y de las costumbres y, así mismo, el fundamento sólido y eterno de la justicia.

Platón permanece joven como en sus mejores tiempos.

Veámosle en disputa con los sofistas, con Gorgias, Polos y Calicles: el primero, maestro en su arte, hombre importante y, en resumen, hombre honrado, que ofrece a Sócrates, llegado con retraso, una nueva y escogida versión de sus maneras; el segundo, cortante, ridículo en su fatuidad, pero que duda y retrocede ante las consecuencias de su teoría; el tercero, niño terrible del grupo, joven, impetuoso, suficiente, inmoral, atrevido: los tres, representantes de esa retórica obrera de persuasión que, no teniendo a la vista más que la lisonja y el placer, aboca a un empirismo rutinario muy diferente al del arte, y a una peligrosa subversión de todos los principios; los tres, traficantes de la sabiduría, hombres de discursos capciosos, que enseñan a la juventud que todo es verdadero, que la justicia es una invención de los débiles, que el fuerte impone su ley, su justicia y su verdad. A Sócrates, que ha desarmado a sus dos primeros adversarios cogiéndoles en sus propias redes, responde Calicles: "Tú te mofas: si el placer no es el bien del hombre y el fin de la vida, si tú hablas seriamente al decirlo y si lo que tú dices es verdadero, toda la existencia humana va a encontrarse trastornada y nosotros hacemos entonces lo contrario de lo que es preciso hacer. ¡Pero tú nos propones que cambiemos una moral de leones por una moral de esclavos!" Y he aquí que, con un arte consumado, con esa verdadera elocuencia que "se mofa de la elocuencia", pero a la cual el ardor de la convicción comunica una llama, un estremecimiento interior que le hace dócil al llamamiento de una voz divina, Sócrates le demuestra cómo esa falsa justicia y esa falsa sabiduría llevan en sí su enemiga y se arruinan a sí mismas consumiéndose en los deseos, los apetitos y las necesidades que multiplican más rápidamente de lo que pueden satisfacerlos, en tanto que únicamente la Idea del Bien, dueña y señora del universo y de la vida humana, permite al

hombre desenvolverse armoniosamente y poseerse al someterse a la ley. "Ambos somos amantes, Calicles, yo de la filosofía, tú del pueblo, al que rindes culto, a quien no has tenido jamás el valor de decir que no, lo que hace que tú te dejes balancear en todos los sentidos, mientras que la filosofía dice siempre lo mismo y nos enseña que vale más encontrarse en desacuerdo con todo el mundo, que estarlo consigo mismo; que vale más ser justo sin parecerlo, que parecer justo sin serlo. A ella es a la que debes tratar de refutar si quieres probar que cometer la injusticia y vivir sin repararla no es el mayor de los males para el hombre." Y, al denunciar los principios perniciosos y dañinos de esa retórica, con lo cual los jefes del pueblo le corrompen, en lugar de conducirle a la perfección, se eleva hacia esa sabiduría verdadera que nos enseña a vivir y a morir como es debido, en la búsqueda únicamente de la justicia y de la virtud; de suerte que el que ha llevado una vida justa y santa no tiene nada que temer, porque, al no tener nada que reprocharse ni con relación a Dios ni con respecto a los hombres, puede esperar confiadamente la sentencia del Juez supremo, que le llama a gozar de la felicidad perfecta.

Y hele aquí también en presencia de Menón, alumno y amigo de Gorgias, pero respetuoso, inquieto de saber y, en fin, próximo a ser su discípulo, teniendo como espectador e interlocutor ocasional a Anitos, el político influyente, desdeñoso, seguro de sí, enemigo de todos los enredadores de ideas a los que trata de sofistas, adversario de Sócrates, y al que acusará más tarde, que pretende encontrar en el pueblo, incluso en el primero que llega, al verdadero maestro de la virtud; he aquí al filósofo que, siguiendo a su maestro Sócrates, buscando lo que es la virtud, y si ésta puede enseñarse, y alumbrando con una sutil ironía en los espíritus la verdad que poseen en el interior de sí mismos sin saberlo, lleva al esclavo de Menón, por medio de algunas líneas trazadas en la arena, a descubrir y a demostrar las leyes de las figuras geométricas, gracias a una interrogación que le convence primero de su ignorancia, luego le fuerza a recordarse de las ideas que el alma ha visto antes en su vida al lado de Dios y que ella extrae de su propio fondo: de suerte que las opiniones rectas, debidas a una especie de inspiración o de favor divino, al ser metódicamente recordadas y enlazadas por el conocimiento razonado de la causa, se convierten en ciencia y se fijan en el alma, con la virtud simple y única que procede de ellas.

Hele aquí, así mismo, evocando a nuestros ojos el banquete de Agatón, donde, sucesivamente, el joven Fedro, el retórico Pausanias, el médico Erisimaco, el poeta Aristófanes, luego Agatón, que representan, respectivamente, la comedia y la tragedia, y, en fin, el filósofo, viva encarnación del Amor, del que Alcibíades va a hacer un maravilloso elogio. Sócrates, y por boca de Sócrates, la extranjera de Mantinea, Diótime, sabia en amor y en muchas otras cosas, disertan de la Venus

terrestre y de la Venus celeste, de este deseo universal que trabaja la Naturaleza y empuja a unirse a los que, ya unidos en otro tiempo, fueron separados, y en suma, de este demonio, el Amor, hijo de la Indigencia (πόρος) y de la Pobreza (πενία), del saber y de la ignorancia, que apunta a la posesión perpetua de lo que es bueno, que mantiene, conserva, revivifica sin cesar, para salvarla del olvido y de la muerte, una naturaleza mortal perpetuamente cambiante y que, por los instintos enlazados de conservación y de fecundidad, por el deseo de la perpetuidad y de la gloria, por el alumbramiento de los cuerpos, de las obras y de las almas, aspira a una inmortalidad que no alcanzará más que por la contemplación de la Belleza divina, en la unidad, la verdad, la pureza de su forma o de su esencia eterna, siempre idéntica a sí misma, interior a sí, de la que todos los seres participan, sin que por ello quede disminuida o afectada en nada y por la que únicamente vale la vida la pena de ser vivida: el amor, este lazo del cielo y de la tierra, que encierra el misterio de nuestro destino y solo se termina en la unión del hombre con Dios, para ser amado de El (θεοφιλεῖ γενέσθαι), que se deja participar, por gracia, del que ha amado y que ama porque él alumbra y alimenta en sí mismo la verdadera virtud.

Y he aquí también a los dos amigos, Sócrates y Fedro, buscando a orillas del Iliso la soledad, la sombra de un plátano, una brisa ligera, la hierba agreste en la que acostarse, teniendo por encima de ellos el azul del Atica que llena el canto de las cigarras, amantes de las musas, en tanto que las ninfas prestan arrebatada atención a las palabras de aquel que posee el amor de la ciencia y la ciencia del amor y que, con sus vivas conversaciones, inicia a sus discípulos, o, por decirlo mejor, a sus amigos, en los misterios de la eterna belleza: iniciación parecida a la de la música purificadora—porque el filósofo es el perfecto músico[1] (* 93)—; discurso constituido a la manera de un ser animado, con el ritmo, las pausas, las detenciones y las recuperaciones propias de la vida: unas veces, la voz divina, el signo demoníaco, le hace pasar de una inspiración venida de abajo a una inspiración que desciende de lo alto, del ejercicio oratorio de Lisias a las palabras de verdad de Sócrates, que desvela a su discípulo la realidad del amor, el delirio divino, la naturaleza del alma, tirada por dos caballos, uno de los cuales se lanza hacia las alturas y el otro la precipita en el mundo de los cuerpos, su caída y su salvación, y su destino inmortal, y su vida con Dios en el lugar supraceleste que constituye el asiento de la Verdad, desde donde contempla el ser; luego, la voz de las cigarras, que cantan por encima de sus cabezas en la canícula del mediodía y que llevarán a Urania y Calíope el eco de sus discursos en honor de la filosofía y de la música, introduce al maestro y al discípulo, ambos discípulos de la Verdad, en el corazón de la obra de arte, en el método de hablar

[1] Cf. el texto del *Fedón*, 61 a: φιλοσοφίας μὲν οὔσησ μεγίστης μουσικῆς.

y de pensar, en la relación que la une al amor y a la interioridad del alma, cuya sola enseñanza oral, vivificada por la presencia, y no por el libro mudo, puede traducir y expresar el impulso divino hacia lo verdadero, lo justo, lo bello y el bien.

Y hele aquí, en fin, en la hora dramática en la que el más sabio y el más justo de los hombres, en presencia de la muerte, Sócrates, injustamente condenado por la democracia ateniense, y que escogió obedecer a la ley de la ciudad, se apresta a beber la cicuta y, sentado al borde de su lecho en la prisión, habla familiarmente con sus discípulos de la suerte del alma después de la muerte y de la sublime esperanza en una vida de bienaventuranza e inmortal en la que el orden será restablecido, mientras resuenan, a cada pausa del movimiento que le lleva hacia la muerte, hacia la vida, dos notas fundamentales, mezcla extraña de placer y de pena, dos notas semejantes a las del cisne que, en el momento de morir, deja oír un canto sorprendente, en el que los hombres, obsesionados por el temor a la muerte, creen distinguir una lamentación de dolor, pero en el que domina en realidad la alegría que experimenta el ave de Apolo al ir al encuentro del Dios al que sirve. Por eso, concluye el maestro al término de esta meditación del alma sobre el alma, es preciso poner en juego todos los medios de participar en esta vida en la virtud y en el pensamiento puro: pues la recompensa es hermosa y grande es también nuestra esperanza...

Platón tenía veinte años cuando conoció al maestro que determinó su vocación filosófica y el curso de su vida misma. Nacido en Atenas, en el momento en que moría Pericles, hacia el 427, de una familia rica y noble que pretendía remontarse a Codro y a Solón, este hombre, de sobrenombre Platón, por la anchura de sus hombros, recibió una esmerada educación, en la que se añadieron a la gramática y a las matemáticas la pintura, la música y la gimnasia; se entregó a la poesía, fue puesto por las cofradías pitagóricas en relación con la religión de los misterios e iniciado en la filosofía por Cratilo el heraclíteo y por los discípulos de Parménides. Al mismo tiempo se preparaba a desempeñar un papel político en su ciudad helénica, amenazada por los bárbaros, interiormente desgarrada por la guerra con Esparta, que abocaría en el año 404 a un verdadero desastre, y por las rivalidades constantes entre el partido popular y la aristocracia, entre el gobierno democrático y la tiranía oligárquica de los Cuatrocientos, y luego (404) de los Treinta. A partir del 407, el año mismo del exilio de su jefe Critias, Platón, lo mismo que antes que él Cármides y Critias y sus hermanos mayores, Adimanto y Claucón, se sintió atraído, en la flor de su edad, por Sócrates, entonces ya de sesenta y tres años, y vivió durante ocho en su intimidad. Este sabio, el adversario implacable de los retóricos, el hombre que no tenía más que un amor, la verdad, y que murió por ella, consciente de su misión divina y confiando en Aquel que se la había dado, no se contentó con iniciar a Platón en las especulaciones

de los pitagóricos y de los órficos, que le revelaban tras las apariencias sensibles la invisible realidad de la idea: le enseñó que hay algo más importante que la búsqueda de lo útil, incluso de lo verdadero, a saber, la creencia en la verdad, la firme convicción de que algunas cosas son verdaderas, que otras no lo son y que el conocimiento de sí, como el de todas las cosas, no es un vano juego del espíritu, sino una búsqueda seria que debe ser conducida por un fin moral de esencia superior: el Bien. Todo el platonismo no es más que un esfuerzo por interpretar y hacer comprender en sus últimas consecuencias el mensaje de Sócrates. Si Platón lo transfiguró, si de algún modo lo recreó, fue a fin de valorar más fielmente la verdad que encerraba su enseñanza.

Es preciso leer en el texto mismo—en tanto la experiencia de los hombres aclara la Historia—las páginas de la séptima carta, que nos dan la clave de su obra. Invitado a tomar su parte de poder por los parientes y amigos que contaba entre los Treinta, Platón primeramente se reservó, aunque estuviese dispuesto a otorgarles su confianza; pero no tardó en indignarse por sus crímenes: so pretexto de depurar la ciudad, habían procedido rápidamente a las proscripciones, a las confiscaciones y a las matanzas, "haciendo anhelar en poco tiempo el antiguo orden de cosas como si se tratase de una Edad de Oro". Después de su caída (403), intentó de nuevo intervenir en política, a pesar de su aflicción por los actos de venganza personal de que la revolución había sido la ocasión o el pretexto. Pero he aquí que el propio Sócrates vino a ser su víctima, siendo condenado precisamente por quienes le debían haberse negado, con riesgo de su vida, en cierta ocasión, a detener a un amigo de ellos[1]. Estos sucesos convencieron al filósofo que no era posible ninguna política sana, en el estado de corrupción de costumbres al que había llegado Atenas, y que la única tarea fecunda consistía en preparar una élite de hombres probos y competentes: así nació la célebre tesis según la cual no puede haber salvación para la ciudad más que con un gobierno de filósofos. Esta tesis parece hoy paradójica, porque no se ve ya en la filosofía más que una rama especializada del saber humano; para comprender su verdadero sentido, basta releer el *Gorgias*, que presenta, frente al demagogo Calicles, a Sócrates como al único verdadero político: Sócrates, precisamente, que no solicita ningún cargo, pero que trata de practicar la justicia y la templanza o la moderación en todas las cosas; Sócrates, "nuestro amigo", escribe Platón, "que no temo proclamar como el hombre más justo de su tiempo". Leamos lo que dice de él en su séptima carta:

[1] León de Salamina, adversario del régimen oligárquico (*Apología*, 32 c). Sobre todo esto, véase la noticia de Souilhé sobre la VII carta y la de Diès, sobre la *República*: "Política y filosofía en Platón". Como observa Diès, "Platón no llegó de hecho a la filosofía más que por la política y para la política".

En otro tiempo, en mi juventud, experimentaba lo que experimentan también tantos jóvenes. Tenía el proyecto de entregarme a la política tan pronto como pudiese disponer de mí mismo. Mas he aquí en qué estado se me ofrecían entonces los asuntos del país: la forma existente de gobierno era atacada por doquier, mientras se producía una revolución. A la cabeza del orden nuevo fueron establecidos como jefes cincuenta y un ciudadanos, once en la ciudad, diez en el Pireo..., pero treinta constituían la autoridad superior con poder absoluto. Varios de ellos eran parientes míos, otros conocidos, que me invitaron en seguida a trabajos que parecían convenirme. Me hice ilusiones que no tenían nada de sorprendentes a causa de mi juventud. Me imaginaba, en efecto, que gobernarían la ciudad llevándola de las rutas de la injusticia a las de la justicia. También observé con ansia lo que iban a hacer.

Ahora bien: vi que estos hombres hacían anhelar en poco tiempo el antiguo orden de cosas como una edad de oro. Entre otros, a mi querido y viejo amigo Sócrates, que no dudo en proclamar como el hombre más justo de su tiempo, quisieron unirlo a algunos otros que estaban encargados de llevar por la fuerza a un ciudadano para aplicarle la pena de muerte, y esto en el deseo de uncirlo a su política voluntariamente o incluso contra su voluntad. Sócrates no obedeció y prefirió exponerse a los mayores peligros antes que hacerse cómplice de acciones criminales. A la vista de todas estas cosas y de otras del mismo género y de no menor importancia, me indigné y me alejé pronto de las miserias de esta época.

Pronto también cayeron los Treinta y, con ellos, todo su régimen. De nuevo, aunque más débilmente, estaba deseoso de mezclarme en los asuntos de Estado. Ocurrieron entonces, pues se trataba de un período borrascoso, un sin fin de revueltas, que no es extraordinario hayan servido para multiplicar los actos de venganza personal. Sin embargo, los que ocuparon el poder en este momento usaron de mucha moderación. Pero, sin saber cómo se hizo, gentes poderosas llevan ante los tribunales a este mismo Sócrates, nuestro amigo, y lanzan contra él una de las más graves acusaciones, que él no merecía en modo alguno: la de impiedad, que unos le asignaron ante el tribunal y por la que otros le condenaron y le hicieron morir, precisamente al hombre que no había querido participar en la criminal detención de uno de sus amigos entonces proscrito, cuando, proscritos ellos mismos, se encontraban en desgracia. Viendo esto, y viendo también a los hombres que regían la ciudad, tomé más en consideración las leyes y las costumbres, y a medida que avanzaba en edad me pareció más difícil administrar las cosas de la ciudad. Por otra parte, sin amigos y colaboradores fieles, esto no me parecía posible.

Ahora bien: entre los ciudadanos actuales, no resultaba fácil encontrarlos, porque nuestra ciudad no es regida según los usos y costumbres de nuestros antepasados. En cuanto a adquirirlos nuevos, no podía contar con hacerlo sin demasiado esfuerzo.

Además, la legislación y la moralidad estaban corrompidas hasta tal punto que yo, lleno de ardor en los primeros momentos para trabajar por el bien público, al considerar esta situación y ver cómo todo marchaba a la deriva, terminé por cansarme de ella. No cesaba, sin embargo, de acechar los signos posibles de una mejora en estos acontecimientos y especialmente en el régimen político, pero esperaba siempre, para actuar, a que surgiese el momento más apropiado. Finalmente, comprendí que todos los Estados actuales están

mal gobernados, porque su legislación resulta poco menos que incapaz de ser mejorada sin enérgicos preparativos unidos a felices circunstancias. Me vi llevado irresistiblemente a ensalzar la verdadera filosofía y a proclamar que, solo a su luz, puede reconocerse dónde se encuentra la justicia, tanto en la vida pública como en la vida privada. Así, pues, no cesarán los males para los humanos mientras no alcance el poder la raza de los puros y auténticos filósofos o hasta que los jefes de las ciudades, por una gracia divina (ἔκ τινος μοίρας θείας), no se decidan a filosofar verdaderamente (Carta VII, 324 b-326 b).

Después de la muerte de su maestro (399), Platón se retiró primero a Megara, luego emprendió largos viajes por Oriente y Egipto, cuya antigüedad y estabilidad política le dejó admirado, y donde recogió las tradiciones astronómicas, religiosas e históricas de los sacerdotes de Sais, sobre todo la relativa a la existencia y a la sumersión de la Atlántida más allá de las columnas de Hércules; concibió incluso el proyecto de ir a visitar a los Magos, pero se lo impidió la guerra que entonces hacía estragos en Asia. Volvió entonces a Cirene, luego a la Magna Grecia, donde se inició más firmemente en las doctrinas pitagóricas y tomó contacto con la física matemática de Arquitas de Tarento, y, en fin, a Sicilia, donde se alió, en Siracusa, con Dión y Dionisio el Viejo, del que esperó hacer un "buen tirano", instaurador de la justicia en la ciudad. Pero el tirano le hizo vender como esclavo. Comprado por uno de sus amigos en 387, regresó a Atenas y fundó allí, en los jardines de Academos, cerca de Colona, una escuela de filosofía, que era, a la vez, lugar de paseo y de reunión, biblioteca y habitación. Allí, a la sombra de los grandes árboles, bajo el canto armonioso de las cigarras, de las que era "el rival", según nos dice Timón, enseñaba a los discípulos venidos de todo el mundo griego, entre los que contó a Aristóteles, ese arte de la sabiduría y de la belleza espiritual que no se aprende en los libros, sombras o simulacros de ciencia, sino con la ayuda del discurso vivo y animado, apto para hacer crecer en las almas, por la amistad, los gérmenes de verdad que en ellas se encuentran. Lleno de reserva, de modestia y de ponderación, hasta el punto, dice Heráclides, de que no se le vio jamás reír inmoderadamente, tenía también la firmeza a toda prueba del hombre que ama por encima de todas las cosas la verdad y que estima, según las propias expresiones del *Fedro* (247 c), que, "si hay un caso en que se debe tener el valor de decir la verdad, es precisamente cuando se habla de la Verdad": porque no se trata, decía él también (273 e), de discurrir de manera que demos por buenos los prejuicios y las mentiras de la sociedad en que vivimos, sino de buscar incansablemente la verdad y de tener el valor de proclamarla, y aun más, de practicarla, en tanto sea posible, a fin de complacer a los dioses. Platón enseñó sin disconformidad en la Academia durante cuarenta años, salvo otros dos viajes, por lo demás infructuosos, que hizo a Sicilia, cerca de Dionisio el Joven (366, 361),

a requerimiento de su amigo Dión de Siracusa, que habría de perecer víctima de los tiranos[1]. Su escuela, la Academia, era un especie de comunidad monástica, fuertemente organizada bajo la autoridad del escoliarca y que, después de la muerte de su fundador, en 348[2], mantuvo ininterrumpidamente hasta el decreto de Justiniano (529 d. de J. C.) la tradición de la obra y, sobre todo, del espíritu de Platón.

La obra de Platón[3] nos llegó íntegramente: cuarenta y tres escritos, treinta y cinco de los cuales fueron recogidos en el canon de Trasilo, pudiendo afirmarse de treinta su rigurosa autenticidad. Hubo largas dudas sobre la fecha de su composición y sobre la manera de clasificarlos. No obstante, hay entre los grupos de diálogos platónicos tan notables diferencias, llevan tan claramente la señal de un desenvolvimiento del pensamiento de su autor, que el orden cronológico, casi indiferente cuando se trata de un pensamiento sistemático como el de Aristóteles, es indispensable aquí para la interpretación y la comprensión misma de la doctrina. Hoy, gracias a la paciencia y a la habilidad de numerosos investigadores, sobre todo en Alemania, que acumularon una gran cantidad de materiales sobre las particularidades de estilo y de vocabulario de los diálogos platónicos; gracias al uso sagaz de los recursos combinados de la crítica externa y de la crítica interna más tarde, y por la aplicación del método estilométrico a la distinción de las etapas que señalaron el desenvolvimiento, a la vez individual y

[1] Todos estos sucesos están relacionados en la séptima carta, de la que hemos citado ya una página. Esta carta (editada y traducida por el P. Souilhé: *Oeuvres de Platon*, ed. Guillaume Budé, t. XIII (1), con una importante noticia, págs. 33 y siguientes) fue dirigida a los padres y amigos de Dión de Siracusa, el amigo de Platón, el confidente en quien esperó encontrar el realizador de sus ideas políticas y que acababa de morir. Cuñado de Dionisio el Viejo y asociado por él al gobierno de Sicilia, había sido proscrito por Dionisio el Joven, después de la vana tentativa hecha para arrancar a su patria de las manos de la tiranía, y murió en 354, asesinado por Calipo (7.ª carta, 334 b, 351 c).—Esta carta, que Cicerón denomina "Praeclara Platonis epistula", es indudablemente platónica, como lo admiten, no obstante, los argumentos de Karsten (1864), Raeder (1906), Taylor (1912), Apelt (1921) y la mayor parte de los críticos.

[2] Se mostró recientemente el interés que se atribuye al relato—debido, por las trazas, a un astrónomo que pasa por discípulo del maestro, y que es, sin duda, Filipo de Oponte, el editor de las *Leyes* y del *Epinomis*—donde se ve a un caldeo, probablemente un sacerdote babilónico, asistir a los últimos instantes del filósofo. Véase a este respecto Wilamowitz: *Plato*, 1919, t. II, pág. 4. W. Jaeger: *Aristoteles*, Oxford, 1923, pág. 193, J. Stenzel: *Plato der Erzieher*, 1928, pág. 107. Des Places: "Les dernières années de Platon", en la Antigüedad Clásica, 1938, página 169 sgs. J. Bidez: *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945.

[3] Fue revelada al mundo occidental por la traducción latina de Marsilio Ficino (1483). Las primeras ediciones en griego fueron dadas por Aldo Manucio (Venecia, 1523), luego por Henri Estienne (Lyon, 1578): a esta última edición se remiten todas las referencias (página y columna) que se indican siempre al margen en las ediciones modernas del texto de Platón. Cf. Henri Alline: *Histoire du texte de Platon*, Champion, 1915.

racional, de la lengua y del pensamiento del artista que fue Platón, se ha llegado, siguiendo los hermosos trabajos de Lewis Campbell (1867) y de Lutoslawski (1895), a establecer una cronología de los diálogos platónicos que, en sus grandes líneas, puede ser considerada como plenamente segura[1]. Sabemos, en efecto, por los testimonios externos de Aristóteles *(Pol.,* II, 6) y de Diógenes Laercio (III, 37), que el diálogo de las *Leyes,* que fue dejado sin terminar por Platón y publicado por su discípulo Filipo de Oponte, es el último en fecha de los diálogos platónicos: pues bien, estudiando más de quinientas particularidades significativas de estilo, comparando el número de estas particularidades que presenta cada diálogo con el número que presentan las *Leyes* y dividiendo el primero por el segundo tomado por unidad, se obtiene una cifra que presenta el grado de *afinidad estilística* del diálogo con las *Leyes.* Todos los resultados a los que se llega de este modo se encuentran de acuerdo y permiten así fijar, con suficiente probabilidad, la fecha aproximada de cada uno de los diálogos. Se comprobó así, contrariamente a lo que pensaban la mayoría de los críticos alemanes, que, lejos de comenzar por la duda para terminar por el dogmatismo, Platón siguió el camino inverso: después del grupo de los primeros diálogos llamados socráticos, *Hipias menor* (sobre la mentira), *Alcibíades* (sobre la naturaleza del hombre), *Ión* (sobre el poeta); luego, hacia 396-395, la *Apología de Sócrates* y el *Critón* (del deber), *Hipias mayor* (sobre lo bello), *Cármides* (sobre la sabiduría o σωφροσύνη) *Laqués* (sobre el valor), *Lisis* (sobre la amistad), *Eutifrón* (sobre la piedad), grupo que parece cerrarse con otro posterior al primer viaje a Sicilia (387) y constituido por el *Protágoras,* el *Gorgias,* el *Menéxeno,* el *Menón,* el *Eutidemo,* Platón expuso su doctrina de las Ideas en los grandes diálogos constructivos del segundo período, el *Cratilo,* el *Banquete,* el *Fedón,* la *República* (cuyo primer libro es el único que parece anterior), y el *Fedro,* para concluir, en fin, por el *Teeteto* y por el *Parménides,* contemporáneos de la segunda estancia en Sicilia (367), en el tercer grupo, el de los diálogos críticos, que comprende, sin discusión posible, el *Sofista,* el *Político,* el *Filebo,* el *Timeo,* el *Critias* y las *Leyes,* que completa el *Epinomis.*

[1] Se encontrará expuesta la cuestión ampliamente en J. Chevalier: *La notion du nécessaire chez Aristote* (Alcan, 1915), Apéndice I, págs. 191-222: "Nota sobre la cronología de las obras de Platón y sobre su exégesis en la época contemporánea." Cf. R. Simeterre: "La chronologie des oeuvres de Platon" *(Revue des Etudes grecques,* 1945, págs. 156 sgs.). La unanimidad es clara sobre la clasificación indicada aquí, aunque el lugar exacto del Fedro esté todavía sometido a discusión (L. Robin: *Phèdre,* ed. G. Budé, introducción). Pero, con suficiente probabilidad, se puede colocar este diálogo entre la *República* y el *Teeteto* (Cf. C. Ritter: *Philologus,* abril de 1915, y la noticia de Diès a su edición del *Teeteto).* En cuanto al *Protágoras,* aunque Wilamowitz le sitúa entre los primeros diálogos platónicos, creemos con Taylor que en razón de su perfección artística debe incluírsele muy próximo a los diálogos de la madurez.

Así se encuentra definida cronológicamente la evolución del pensamiento platónico, que parte de los conceptos socráticos para elevarse desde ahí a las Ideas y que, detenida por el difícil problema que planteaba la participación de la multiplicidad de las cosas sensibles en la unidad de la Idea[1], descendió, por un severo análisis, al problema de la inherencia de la una en las otras—del hombre inteligible en los hombres sensibles—, y a la explicación entera de lo real tomado en su conjunto, siendo concebida en adelante la Idea como la unidad de una diversidad, en suma, como una multiplicidad ideal, de la cual la multiplicidad sensible es la copia, la imitación o la imagen.

A esta luz, la obra de Platón, en la que la forma más admirable reviste el pensamiento más sutil y más profundo (* 94), nos presenta el armonioso desenvolvimiento de un espíritu en busca de la verdad y que, habiendo recibido la llama de un maestro, quiso transmitirla a sus discípulos, o, mejor, suscitarla en ellos, hacerla surgir de su interior, hacerlos aptos para recibirla, llevarlos a "convertirse" y a volverse hacia la luz *(Rep.,* VII, 521 c), enseñándoles, como dice en su séptima carta, a no contentarse con un barniz de opinión, como las gentes cuyo cuerpo está bronceado por el sol (340 d), sino a sufrir para aprender: porque es largo y difícil el camino que conduce a la verdadera sabiduría, es decir, a la verdadera filosofía, manera de vivir y hábito de espíritu al mismo tiempo que visión de lo real. Para convertirse a ella, es preciso buscarla en un largo comercio de meditación y de vida con la cosa misma, vivificando una rigurosa disciplina de orden por el entusiasmo del amor, lo único que permite al alma coincidir en cierto modo con su objeto y simpatizar con él, συγγενὴς τοῦ πραγματος (344 a). El verdadero libro en el que se leen los caracteres de la verdad, no son los libros mudos *(Fedro,* 275 c), porque estas verdades no pueden plasmarse en fórmulas (341 c); es el alma: el alma, dotada de una naturaleza divina (340 c); el alma, en la que surge repentinamente la verdad cuando se ha tenido contacto con ella largo tiempo, desarrollándose en seguida por sí misma (341 d). El maestro no comunica la ciencia (* 95): ayuda al discípulo a descubrirla en sí mismo, a tomar conciencia de lo verdadero que el alma lleva en sí misma *(Rep.,* VI, 518 d), a poseerla en sí misma, y no solamente en su expresión sensible, verbal, siempre y necesariamente inadecuada y deficiente. Firmeza, fidelidad, sinceridad, unidas a un espíritu sobrio, a una inteligencia pronta, a una memoria tenaz, a la

[1] El famoso argumento del "tercer hombre", en el cual, para asemejarse, deberían participar el modelo ideal y la copia sensible. Según Alejandro *(ad Met.,* A, 9, Hayduck, 84, 16-21), este argumento, del que hace mención Aristóteles (A, 9, 990 b, 17), debió de ser inventado por un sofista llamado Polixeno, megárico que permaneció en la corte de Dionisio el Joven hacia 367. Cf. a este respecto J. Chevalier: *Notion du Nécessaire,* pág. 217. Robin: *Théorie platonicienne,* pág. 610, n. 6. Ross: *Aristotle's Metaphysics,* I, 194.

habilidad en el razonamiento (340 c-d), he aquí, dice Platón (10.ª carta, 358 c), lo que yo llamo la verdadera filosofía. ¿Y cómo el alma, en efecto, comprenderá lo justo y lo bello si no participa ella misma en la justicia y en la belleza? ¿Cómo podrá pretender conocer la esencia pura de las cosas—y sin duda la verdad no es más que esto—, si ella misma no es pura? Al que no es puro, escribe Platón *(Fedón*, 67, b), no le está permitido alcanzar la pureza. Pero, para aquellos que se entregan a la sabiduría, todas las cosas inclinan hacia el bien, si así place a Dios (ἂν θεὸς ἐθέλῃ): a este Dios que es señor de todas las cosas presentes y futuras, el padre y el dueño de la causa, que la verdadera sabiduría nos permite conocer con toda claridad de que son capaces hombres que gozan de la felicidad (6.ª carta, 323 c-d).

3.—La doctrina de las Ideas y la dialéctica. La Forma o la Idea. El método de división del ser por especies. La conversión del alma hacia la Verdad. La alegoría de la caverna y la escala del saber. La Idea del Bien.

La Idea, según Platón, es esto mismo. No son del todo esas concepciones imaginarias, que Timón, jugando con las palabras, reprochaba a Platón haber forjado (Πλάτων ἀνέπλαττε πεπλασμένα); ni ese bien problemático que Alexis pretendía buscar vanamente "arrugando su frente como una concha de ostra"; ni esos amores "platónicos" que se atribuía al maestro enamorado de Fedro, de Dión, de Alexis, de Agatón; ni esos impulsos del alma que sueña "volar en los aires", decía también Alexis, después de haber dejado su envoltura mortal. No son, así mismo esas vanas quimeras, esas "ideas de Platón" en las que madame de Sévigné temía ver caer a su hija; menos son todavía esas "ideas abstractas", sustitutivos de las cosas reales, de que habla irónicamente Voltaire reprochando a su inventor "soñar con los ojos abiertos". Las Ideas de Platón, en fin, no son, como pretende Aristóteles, y a pesar del crédito que mereció tal interpretación, simples *conceptos* generales, los mismos que Sócrates había separado como objeto de definición, y que Platón, según Aristóteles, se habría contentado con hipostasiar y proyectar abusivamente en el ser, separándolos de las cosas sensibles, de las que no serían más que los eternos dobles. No: la Idea, o la Forma, tal como la concibe Platón, no es *hecha* por la inteligencia, como el concepto, fruto de nuestro entendimiento; es *vista* (* 96) por el ojo del alma, que aprehende el ser individual en sí, en su forma a la vez la más rica y la más determinada—pues, a la inversa de los conceptos, la Idea suprema, la Idea del Bien, es a un tiempo la más universal y la más rica de las determinaciones singulares—, en suma, lo que constituye la esencia propia del ser individual, su tipo o su modelo eterno, como el artista percibe tras la *figura* de

las cosas la *forma* interior que se oculta en ella. En efecto, después que el dialéctico, por un doble proceso de reducción ascendente y de división regresiva, de síntesis y de análisis, haya llegado a abarcar en una sola idea la multiplicidad de las cosas individuales designadas con el nombre que constituye su signo, se dará cuenta que lo que *es* verdaderamente no es la multiplicidad de las cosas sensibles, sino la forma o la idea permanente, inmutable y pura, de lo que todos participan y que permite llamarlas con el mismo nombre: si no fuese así, tendríamos que decir que el carpintero, por ejemplo, crea la esencia de la cama: ahora bien, hace *tal* cama, pero no hace *la* cama, no hace su forma ὁ κλινοποῖος οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ *(Rep.*, X, 596 d). El artista que hace una cama hace, pues, algo que, en forma sensible, representa, imita o copia lo real, pero que no es lo real mismo, la forma inteligible, invisible, única que da cuenta de las apariencias sensibles, múltiples y cambiantes; en suma, la cama ideal que sirve de modelo al artesano (δημιουργός), que tiene su ser en la Naturaleza (ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα), y por autor a Dios (θεὸν ἐργάσασθαι, 597 b). De manera parecida, el juez no hace la ley: la declara, como dirán más tarde nuestros juristas; declara el derecho, o la ley, teniendo los ojos fijos en la idea de justicia, en lo justo en sí, αὐτὸ τὸ δίκαιον *(Fedón*, 67 d), es decir, la Justicia pura, eterna, absoluta, que no cae bajo ninguno de nuestros sentidos, que no está encerrada en ninguno de nuestros conceptos ni de nuestras leyes, que no alcanzamos a aprehender más que por la meditación del pensamiento libre del cuerpo, y que es la realidad misma, de la cual las cosas visibles no son más que la sombra o la apariencia. Este es el principio, o, mejor todavía, la intuición inicial e inefable de la que deriva todo. Sigamos sus implicaciones.

Desde el momento en que fue descubierta, y demostrada por obra del pensamiento reflexivo, la realidad de lo invisible o, con más precisión, de las Ideas divinas, que constituyen el modelo ejemplar de las cosas sensibles, y que son, a la vez, su verdadera naturaleza y su norma, desde ese momento puede decirse que comienza la filosofía y, sin duda, la sabiduría. Pero, para Platón, no basta proclamarla, ni incluso practicarla para sí: es preciso también iniciar, formar en su conocimiento y en su amor una élite de hombres sabios y justos, y tratar, por ellos, de hacerla accesible a la multitud, a fin de enseñarle la práctica de la virtud[1]. Platón heredó de su maestro Sócrates este deseo, incluso esta

[1] Recogiendo en el *Eutidemo*, al igual que en el *Protágoras* y el *Menón*, la tesis socrática de que la virtud es una ciencia y puede enseñarse, Platón proclama que no hay nada mejor que la sabiduría, nada peor que la ignorancia (281 e). De ahí la necesidad de *filosofar* (282 d), es decir, de adquirir esta ciencia (288 d), de buscar la sabiduría y de aplicarse a la virtud (275 a). De ahí también la importancia primordial que Platón concede a la *educación:* para él, el problema capital consiste en formar a los hombres de bien que suministrarán los jefes

voluntad, de apostolado intelectual y espiritual: esto es lo que domina el carácter, el espíritu y la forma misma de su obra.

Aristóteles escribió tratados: Platón no escribió más que diálogos. La forma del diálogo se presta maravillosamente al fin que se proponía y que es, en cierto modo, congénito a su método y a su doctrina.

A su método: porque la dialéctica, que constituye el alma del método platónico, se define como un arte de pensar o, más exactamente, de *buscar a dúo*, si bien el pensamiento solitario no es otra cosa que un diálogo silencioso del alma consigo misma, en presencia de un "ser superior", que es la Verdad (* 97). Saber interrogar y responder, en esto radica la dialéctica. Pero no se limita al arte de conducir una conversación *(Mem.*, 75 d); consiste en llevarla según las reglas que le impone la realidad de las cosas y en imponer el sello de lo que es en sí (τὸ αὐτὸ ὅ ἐστι, *Fedón*, 75 d) a todas las preguntas que se formulan y a las respuestas que se dan, porque su fin consiste en dar razón de lo que es *(Fedón*, 78 c-d), dar razón de cada realidad individual *(Rep.*, 533 b, 534 b), a fin de aprender a extraer partido de lo que fue capturado en la caza de la verdad *(Eutidemo*, 290 c). Por ello, aunque el dialéctico no desdeñe, siquiera, utilizar las armas de que se sirven los sofistas, y Sócrates en el *Protágoras* no dude en proclamarse alumno de Pródico por haber aprendido de él el arte de distinguir la significación de las palabras (διαίρεσιν τῶν ὀνομάτων, 358 a), aunque use de las palabras como del órgano del ser, del instrumento que nos permite conocer y discernir las cosas siguiendo su naturaleza, como la lanzadera hace con el tejido *(Cratilo*, 388 b-c), aunque se sirva también de la palabra para abarcar en una sola idea la multitud de cosas individuales de las que es el signo la palabra *(Rep.*, X, 596 a); sin embargo, a diferencia de la erística, que, deteniéndose en las palabras, confundiendo la realidad de las cosas con la realidad de los nombres, proclama indiferentemente, con Antístenes, que no hay nada falso, o con Protágoras, que no hay nada verdadero—indiferentemente, porque, si no hay nada falso, no hay, así mismo, nada verdadero (* 98)—, el dialéctico tiene por tarea *ir de las palabras a las ideas*, a fin de conocer las cosas por medio de las palabras y contemplar la verdad de los seres: es *en las cosas mismas*, lo sabe bien, donde es preciso buscar la esencia de las cosas, y por ellas hay que juzgar de los hombres que son su índice e imagen, a fin de ver si las expresan fielmente[1].

de la ciudad y prepararán incluso la legislación *(Rep.*, IV, 423 e) y, ante todo, en determinar en qué condiciones es posible la educación, cómo debe ser para alcanzar el fin que se propone el arte real, la *política*, que no es otro que el hacer a los ciudadanos mejores *(Gorg.*, 502 e sg.), engendrar las almas en la Verdad *(Banquete*, 208 e sg.), convertirlas al Bien *(Rep.*, VII, 518 b), en la prosecución de un ideal que solo podrá ser alcanzado después de la muerte *(Fedón*, 66 d sg.) y que termina así en la *religión (Leyes*, X).

[1] Es preciso leer en el texto las expresiones significativas del *Cratilo* (388 b-c, 422 d, 439 a-b). Y a este propósito, Platón introduce contra Heráclito "la ilusión

¿Cómo? Observemos, en la definición del *Cratilo* (388 b-c), el término διακριτικόν: si el nombre puede ser considerado como un órgano del conocimiento del ser, lo es, precisamente, en cuanto que nos permite distinguir el ser, dividirle, discernir sus elementos, como la lanzadera distingue la urdimbre y la trama para hacer de ella el tejido. Así, del ser, que se aparece como una unidad homogénea, indistinta, en la que todo se encuentra confundido, el dialéctico, por su búsqueda y su método habitual, ἡ εἰωθυῖα μέθοδος *(Rep.*, X, 696 a), enseña a distinguir las especies, con sus relaciones y sus grados jerárquicos, que constituyen la diversidad armoniosa y ordenada de las cosas, y de los actos modelados sobre ellas, tal como se presentan en la Naturaleza, en su esencia definida y estable, muy diferente de las palabras, variables con los pueblos y los individuos, independiente de la manera como se nos aparecen las cosas, de lo que son para nosotros o por nosotros *(Crat.*, 385 d-387 a. *Fedón*, 103 b). Ahora bien: lo mismo que, en las técnicas operatorias, la *naturaleza* propia de cada acción, de cada gesto, está determinada por el *uso* que se hace del instrumento para el *fin* a que está destinado *(Crat.*, 387 d-390 d), igualmente el dialéctico, que se esfuerza en determinar la naturaleza propia de las cosas y que, en lugar de ceñirse a la palabra, distingue las ideas *(Rep.*, V, 454 a), para tratar de ver en ellas la verdad de las cosas *(Fedón*, 99 e)—en suma, para distinguir el bien y el mal, lo verdadero y lo falso que confunden los sofistas—, el dialéctico, en la búsqueda de lo verdadero, debe usar de un método apropiado al fin que persigue.

Este método, característico del método de investigación por preguntas y respuestas, o de la dialéctica en el sentido obvio y primero del término, es el método de "división en el número más próximo" *(Fil.*, 16 d. *Pol.*, 287 c), es decir—como si el espíritu quisiese prolongar el plano de simetría sobre el que se construye el cuerpo *(Fedro*, 266 a)—, por dicotomías sucesivas, permitiendo alcanzar cada vez más las εἴδη τῶν ὄντων, tipos de estructura o esencias constitutivas de la naturaleza propia de las cosas, esencias, a la vez permanentes y distintas, que son el objeto de la definición final a la que debe llevar el maestro del juego gradualmente a su interlocutor. Este método de "división por especies", de que Platón, como veremos, dio la definición más clara y obtuvo el sentido y alcance verdaderos en su última filosofía, es el que se aplicó siempre a todos los problemas: ya se trate, como en el *Gorgias*, de dividir las artes para llegar a la definición de la retórica como arte de la persuasión y de la lisonja, opuesto a la técnica verdadera del hombre de oficio o del artesano (δημιουργός), del maestro de gimnasia o del piloto, del tejedor o del médico, que no discurre sobre su arte, pero que lo *conoce* porque lo *practica*, y se esfuerza

que le ocupa frecuentemente, a saber que existe algo bello y bueno en sí, y así de cada uno de los seres" (439 c). Cf. el texto del *Fedón*, 99 e.

por realizar en su obra una forma (εἶδος) que es su modelo ideal y que le da su valor a la virtud, ἀρετή[1]; ya también haya que definir el amoroso delirio, divino y no humano (*Fedro*, 265 a-e), o el problema moral que plantea la diferencia de sexos y de aptitudes (*Rep.*, 453 e), o el arte del político, al que llega por la división de las ciencias y, en particular, del arte de criar a los animales (*Pol.*, 257 a-258 e). Lo que determina la jerarquía de los objetos del saber y, por consiguiente, de las ciencias y de las técnicas, es el fin al que tienden, bien o placer, esto es, el conocimiento que cada una de las ciencias y de las técnicas tiene, o no tiene, de lo absoluto de la Justicia, del Bien supremo, que es el fin de toda la actividad humana, el principio y la norma que sostiene a la vez la inteligibilidad de los seres y su esencia o su ser (*Rep.*, 508 e, 509 b). Si los últimos diálogos, el *Sofista* (227 b) y el *Político* (266 d), parecen contradecir en este punto las afirmaciones del *Gorgias* y de la *República*, y desterrar de la dialéctica toda consideración de valor, es solamente en el sentido en que se debe, según Platón, prestar, en el método de división, igual atención a las pequeñas y a las grandes cosas—al arte de matar los piojos como al arte del estratega, al ganso como al hombre entre los bípedos—, puesto que se trata de hacer al discípulo apto para discutir todos los problemas que se presentan, para observar cuidadosamente las semejanzas y desemejanzas (*Pol.*, 285 e-a), para distinguir qué géneros son susceptibles y qué géneros son incapaces de asociarse mutuamente (*Sof.*, 253 d-e); en fin, para denunciar las ambigüedades, los equívocos verbales, las aserciones falsas de una crítica surgida del eleatismo, y esto reduciendo el *no-ser*, a una *alteridad:* porque afirmar es *distinguir* sin *negar* de suyo aquello de que se distingue la afirmación[2]. Pero Platón, en los últimos diálogos, proclama también claramente que el fin de la dialéctica, o del método de división, consiste en tratar de alcanzar lo verdadero persiguiéndolo hasta el fin (*Pol.*, 266 d), para disociar lo mejor de lo peor, conservar lo uno y rechazar lo otro, por una especie de

[1] Sobre la reflexión práctica como complemento del saber positivo, la distinción de la técnica y del arte de la lisonja (*Gorgias*, 464 c-465 c), la necesidad, para vivir bien y ser feliz, de subordinar la actividad técnica a una actividad superior, que regula su uso según la ciencia del bien y del mal (*Cármides*, 173 c-174 b), la jerarquía natural que realza la ambigüedad de la materia y sustrae al género humano al peligro de una civilización sin alma, sujeta a la materia, ignorante de los valores morales y espirituales, del bien común y de la justicia (*Gorgias*), véanse los excelentes análisis de J. Moreau: *Construction*, páginas 134 sgs. (cap. III), 198, 212.

[2] Este ejercicio era corriente en la Academia, como nos enseña Epicrates, citado por Ateneo, II, 59, que presenta una parodia de él a propósito de la definición de la calabaza. Por lo demás, preparó muy eficazmente el método, la lógica y la ciencia aristotélica, sobre todo por la distinción del género y de sus especies, como observó ya Gemisto Plethon de Constantinopla en 1438 y hace notar Diès (noticia del *Político*, pág. 30). Cf. a este respecto los estudios de Fr. Lukas (1888), C. Ritter (1931), J. Stenzel 1931).

purificación[1] (* 99) y distingue de modo claro del bien ilusorio, aparente y facticio, el Bien que es fin porque es orden y ley de estructura, εἶδος, τάξις, κόσμος, expresión terminada de una naturaleza realmente existente, que trata de relizar todo pintor, arquitecto, constructor, y que permite a la inteligencia determinar el sentido de lo que existe, y al alma devenir lo que ella es (γένεσις εἰς οὐσίαν, Fil., 26 d), por el efecto de las medidas que introduce el "límite", según la idea que sirve de modelo a todos los objetos cuya constitución está inscrita por toda la eternidad en la Naturaleza[2] (* 100). Por ello, en fin, la dialéctica debe usar *de imágenes,* alegorías, paradigmas y mitos, para aprehender este modelo supremo, causa universal y causa propia de cada ser, que la inteligencia pura es impotente para captar en su esencia íntima (* 101).

Aquí tocamos el fondo mismo de la doctrina platónica, que es, ante todo, un camino ascensional, un impulso y una subida del alma hacia la Verdad.

Si Platón rehusó encerrar su pensamiento en un sistema cerrado, estático, es porque su fin no era entregar al espíritu verdades hechas, sino poner al alma en pos de la Verdad. No se propone alcanzar conceptos o esencias inmutables, sino que se esfuerza por aprenhender las articulaciones de las ideas en sus relaciones mutuas, sus relaciones con los objetos, y las relaciones de cada uno de estos objetos con los demás seres, a fin de elevarse hasta el principio absoluto, incondicionado, ἀνυπόθετον, el Bien, la Causa suprema, por la que conocemos todas las cosas "según la esencia necesaria de la producción" (*Pol.*, 285 a), por tanto, en su necesidad propia interna, en su esencia individual y en su participación en el Bien. Ahora bien: para aprender a ver lo falso y lo verdadero de la esencia toda entera, para alcanzar la perfecta ciencia del objeto, verdaderamente inteligible y real (7.ª carta, 342 a-e), en suma, para que brille la luz de la sabiduría y de la inteligencia con toda la intensidad que puedan soportar las fuerzas humanas (344 b), es preciso otra cosa, y más, y mejor, que un método de razonar justo y de pensar recto: es preciso también la pureza de la inteligencia, de las costumbres y de la vida misma (7.ª carta, 344 a), porque no se puede conocer lo justo y lo bueno si no se es en sí mismo justo y bueno, y el alma no puede contemplar lo verdadero de no tener afinidad con él, pues no llega a aprehender la causa invisible y soberana de la verdad y de la inteligencia más que liberándose de las vanas ilusiones y de las mezquinas preocupaciones de las almas pequeñas, encadenadas a la malicia y que hacen tanto más mal cuanto más penetrante es su mira-

[1] *Sofista,* 226 d, 253 e sg.

[2] Así toma todo su sentido la notable definición de la Idea platónica que dio *Jenócrates* (fr. 30, *Heinze,* transmitida por Proclo *in Parmenid.*, V, 136 Cousin): αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων.

da; en suma, si se libera de todo lo que empuja hacia abajo, y, liberada de este peso, se vuelve hacia la verdad, se habitúa a ver el bien y se eleva hacia él para establecer ahí su mirada *(Rep.*, VII, 517 b-519 c). Pero esta tarea esencial es la más difícil de todas. En efecto, ¿cómo hacer comprender a los hombres que estas cosas que ven, que tocan y que manejan no son más que una apariencia, una sombra sin consistencia, y que el ser verdadero es invisible a los ojos del cuerpo, visible solamente a los ojos del alma? Es aquí donde Platón, recordando el teatro de marionetas de su infancia, recurre a una alegoría de la que pudo decirse justamente que es "la más fina, la más acabada, la más profunda de las lecciones que el hombre haya podido recibir del hombre"[1] (* 102).

Imagínate, dice a su discípulo Glaucón, cautivos encadenados en una caverna, forzados a mirar delante de ellos sin poder volver la cabeza hacia la entrada abierta a la luz. Detrás de ellos, sobre una altura, resplandece un fuego; entre el fuego y los prisioneros pasa un camino bordeado de un pequeño muro parecido a los tabiques de que se sirven los charlatanes en los teatros de marionetas. A lo largo de este muro desfilan hombres que llevan objetos de todas clases, de los que los cautivos no ven más que sus sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna: habituados desde su niñez a contemplar estas vanas imágenes, las toman por los objetos reales y les atribuyen el eco de las palabras que llegan a sus oídos. Si ahora se libera de sus cadenas a uno de estos prisioneros, se le obliga a levantarse y a volver sus ojos hacia la luz, quedará primeramente deslumbrado y no alcanzará a distinguir los objetos de los que hasta entonces veía las sombras; y estas sombras le parecerán más verdaderas que los objetos que se le muestran en el momento presente. Si se le saca de la caverna, se le hace subir por el sendero áspero y escarpado y se le lleva hasta la luz del sol, sentirá violentos dolores, se quejará de estas violencias y no verá ninguna de las cosas que le rodean y que son la verdadera realidad. Pero cuando sus ojos se hayan acostumbrado a la luz de la región superior, podrá percibir primero las sombras de los objetos, luego las imágenes que se reflejan en las aguas y en seguida los objetos mismos. Después de esto, arrostrando las claridades de los astros, podrá contemplar durante la noche los cuerpos celestes y el cielo, antes de ver y de contemplar el sol mismo, en su verdadero lugar, tal como es. Entonces comprenderá que es el sol el que crea las estaciones y los años, el que gobierna todo este mundo visible y el que, en cierto sentido, es la causa de todo lo que él y sus compañeros veían en la caverna. Recordando, pues, su primera morada, la sabiduría profesada allí y a

[1] Alain: *Idées*, pág. 45. Para lo que sigue, véase el libro VII de la *República* con la traducción de Chambry y la noticia de Diès (G. Budé), así como las notas de J. Moreau: *Construction*, págs. 352 sgs.

los que fueron sus compañeros de cautividad, se alegrará del cambio de su condición y se compadecerá de los cautivos que, sujetos al dominio de la apariencia, discernían honores y recompensas a aquel de entre ellos que era el más hábil para aprehender, recordar y prever la aparición de las sombras. Preferirá sufrir lo imposible antes que vivir como ellos y volver a sus antiguas ilusiones. Pero, si desciende a la caverna, ¿no tendrá los ojos ciegos por las tinieblas al venir bruscamente de la luz? Y si tuviese que entrar de nuevo en discusión para juzgar estas sombras, con los prisioneros que no han abandonado sus cadenas, ¿no será objeto de irrisión si es que intenta liberarles y conducirles a la luz, y no querrán matarle incluso antes que dar crédito a la revelación de lo alto que les proporciona?

La alegoría[1] es clara. Los cautivos son los hombres esclavos de sus sentidos; el mundo que vemos con nuestros ojos del cuerpo es comparable a esta prisión; lo que tomamos por los objetos reales es semejante a las sombras de la caverna; y la subida hacia la región superior que ilumina la luz del sol es la ascensión del alma hacia el lugar de las verdaderas realidades, donde la Idea del Bien, sol del mundo inteligible, es percibida la última, con dificultad, sin que pueda ser conocida de nosotros más que como la causa de todo lo que hay de justo, de bello y de bueno en todas las cosas, como la soberana dispensadora de la verdad y de la inteligencia, que es preciso ver para conducirse con sabiduría, tanto en la vida privada como en la vida pública. Pero el que se eleva a estas alturas se vuelve inepto para ocuparse de los miserables asuntos que preocupan a los hombres, para disputar sombras de justicia ante los que nunca contemplaron la justicia misma; se ve turbado por el paso de la luz a la oscuridad, pero sabe que el deslumbramiento debido a la luz no es otra cosa que el despertar del alma a la vida feliz, en tanto que la otra vida es una ceguera digna de piedad; y entonces aspirará a permanecer en esta alta morada, donde abandona las cosas terrestres por la contemplación de las puras esencias divinas, que el ojo del alma aprende a distinguir cuando se vuelve hacia ellas, con el alma toda entera. La educación no tiene otro fin que esta *conversión* del alma y la búsqueda de los medios más eficaces para verificarla. El deber del legislador consiste en liberar a las almas de los apetitos y de los placeres que, semejantes a masas de plomo, las empujan hacia abajo, a fin de volverlas hacia la verdad, enseñarlas a verla con la mayor nitidez y a gobernar el Estado, en vista del bien, para la mayor felicidad de toda comunidad. En cuanto a la verdadera filosofía, consiste precisamente en esta conversión del alma que se eleva del mundo del devenir al mundo del ser.

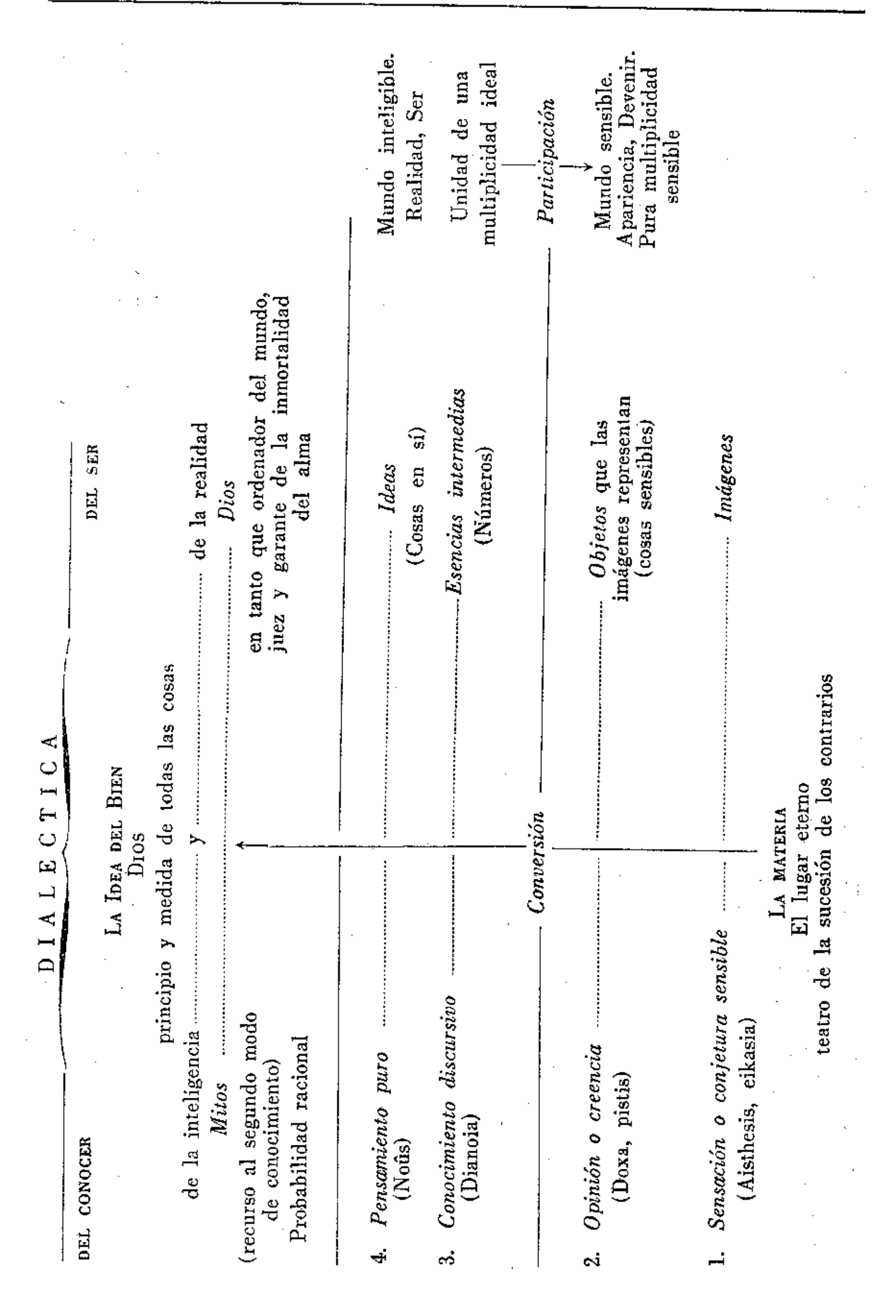
[1] Alegoría, y no mito, como ha mostrado muy bien P. Frutiger: *Les Mythes de Platon* (1930), págs. 101-105. F. M. Cornford *(From religion to philosophy*, Londres, 1912, págs. 435 sgs.) busca en las ceremonias de iniciación los orígenes de la imagen de que usa aquí Platón.

El proceso por el que el alma se eleva por grados hasta esta altura es la dialéctica, esa escala en la que los imagineros de la Edad Media simbolizaron la filosofía, que tiene su punto de apoyo en la tierra y que sube hasta el cielo. Escala doble y una, a la vez, puesto que, según el axioma griego que hace del pensamiento y de su objeto una sola y misma cosa, a cada grado del conocer corresponde exactamente un grado del ser. Una figura nos permitirá, mejor que una descripción, aprehender los diferentes grados de esta doble dialéctica del ser y del conocer, en sus correspondencias recíprocas y su relación con la Idea del Bien, principio de una y de otra.

Estos son los grados de la dialéctica. Y, sin duda, se dice en el *Menón* (* 103), el que, no conociendo el camino de Larisa, *hace conjeturas* sobre él, no deja de ser tu buen guía, al seguirlo fortuitamente, como el que *conoce* este camino por haberlo recorrido en otra ocasión: lo es en las circunstancias presentes, en lo que respecta a la rectitud de la acción; pero la *opinión verdadera* es menos ventajosa y menos segura que la *ciencia*, porque el que no tiene más que la opinión recta, el poeta, el profeta, el juez, el hombre de Estado, alcanza a veces su fin y a veces también se equivoca, mientras que el que posee la ciencia y conoce la cosa misma no se equivoca jamás. Ocurre lo mismo con la virtud. Pues bien: es esto mismo lo que hay que alcanzar: el objeto, precisamente, de la dialéctica.

Pero ¿cómo llegar a este conocimiento? ¿Cómo dirigir el ojo del espíritu hacia la verdad? ¿Cómo hacer recorrer al alma los diversos grados de la dialéctica, hasta la Idea del Bien que la corona y la termina? ¿Cómo hacerle abandonar las vanas disputas de palabras por la lengua difícil de los hechos *(Pol.,* 306 a)? Este es todo el problema de la sabiduría, de la educación, de la política, del bien de los Estados y de los individuos, porque todo depende de él.

El punto de partida de la dialéctica son los datos sensibles entre los que vivimos. De ahí es preciso partir necesariamente. Ahora bien: entre los datos de los sentidos, los hay que no invitan al entendimiento a la reflexión, porque el sentido es juez de ellos: así, un dedo es un dedo; en esto no existe dificultad alguna. Pero hay otros que, por las sensaciones opuestas que suscitan y que los sentidos son incapaces de juzgar, embarazan al alma, la obligan a volverse hacia el entendimiento para pedirle la razón de ellos, y la fuerzan a reflexionar. ¿Cómo ocurre, por ejemplo, que un dedo como el índice, sea *grande* con respecto al pulgar, y *pequeño* con respecto al medio? ¿Cómo esta agua, dirá más tarde Maxwell en su Tratado del calor, aparece fría a mi mano que retiro del agua caliente, y caliente a mi mano que estaba sumergida en el agua fría? Acontece lo mismo, observa Platón, con la dureza y la blandura, con la ligereza y la pesadez. Para zanjar esta contradicción, el entendimiento debe separar estas cualidades contrarias, como la magnitud y la pequeñez, que, tanto la vista como el tacto, nos presentaban con-



fundidas en el mismo objeto: debe considerarlas como distintas una de otra, relativas una a otra, según la unidad y la multiplicación, forzando así al alma a preguntarse lo que puede ser la unidad en sí. A partir de este momento, cesa de considerarlas como cosas *visibles* o *tangibles*, para considerarlas como cosas *inteligibles;* y se da cuenta que es ahora cuando ve las cosas tal como son, en su verdadera realidad; así se elevó y volvió el alma a la contemplación del ser.

Así, el matemático se apropia de los números (* 104), no como los comerciantes para servirse de ellos a efecto de las compras y de las ventas, sino para considerarlos tal como son en *sí mismos*, en su realidad ideal, que es su realidad verdadera, sin permitir nunca que se introduzcan en sus razonamientos los números visibles y palpables, ni que se le pida *dónde* están estas unidades perfectamente iguales entre sí y sin partes, pero sin detenerse en ellos, como si estos números fuesen la última realidad, porque no valen por sí mismos y no conviene atenerse a ellos, como hacen los hombres prácticos, en sus aplicaciones o en sus accidentes, pues no deben servir más que para atraer el alma hacia la verdad, para desenvolver el espíritu filosófico que nos enseña a elevar nuestras miradas de las cosas de aquí abajo hacia las cosas de lo alto, del devenir hacia el ser, a fin de contemplar la esencia de las cosas y la Idea del Bien mismo. He aquí por qué, y he aquí en qué sentido Platón había inscrito en el frontis de su escuela: "Nadie entre aquí si no es geómetra." Pero no se entraba en su escuela para practicar en ella la geometría. La aritmética y la geometría, la astronomía y la música, las cuatro ciencias fundamentales, de las que la Edad Media hará la base de sus estudios o *quadrivium*, tienen por fin enseñarnos a distinguir, tras los números visibles y palpables, la esencia misma de los números, tras las figuras sensibles las figuras inteligibles que nos dan razón de ellas; de la misma manera, no se debe observar el cielo visible si no es para percibir en él la imagen del cielo inteligible, es decir, los verdaderos astros, que no son los que se ven, sino los que se mueven según la verdadera velocidad, el verdadero número y las verdaderas figuras, reguladas por relaciones inmutables y eternas; no son tampoco los sonidos mismos, ni sus combinaciones, los acordes, los intervalos y los tonos percibidos por el oído, lo que escucha el que hace de la música su verdadero uso, sino que se plantea problemas con respecto a ellos, indaga por medio del espíritu cuáles son los números y las proporciones armónicas de los que resultan los acordes que afectan a su oído, lo que diferencia los números armoniosos de los que no lo son, y en fin, cuáles son las relaciones y el parentesco que existen entre todas estas investigaciones y el lazo que las une. Este es el fin y este es el objeto de la dialéctica.

Así habitúan estas ciencias a *mirar hacia lo alto:* lo que no quiere decir del todo, como cree Glaucón, que se trata de mirar de abajo arriba, con los ojos del cuerpo, los ornamentos de un techo o las

estrellas del cielo; si alguno intenta estudiar una cosa sensible y mira hacia lo alto con la boca abierta, o hacia abajo, con la boca cerrada, no aprenderá nunca nada, porque la ciencia no implica nada sensible y su alma no mira hacia lo alto, sino hacia abajo. No: mirar hacia lo alto es, como el cautivo liberado de sus cadenas, volverse del dominio de las apariencias y de las sombras hacia el de la luz inteligible, es despertar en el interior de sí, liberándolo del cuerpo, ese ojo del alma que, rechazando los datos de los sentidos y las hipótesis que se formulan con respecto a ellos, se eleva a la ciencia totalmente espiritual del principio primero, que, tomando como auxiliares las artes enumeradas y sirviéndose de las imágenes sensibles, se esfuerza por aprehender la esencia misma de las cosas y no detiene su investigación mientras no ha llegado al término, quiero decir a ese sol del mundo inteligible, la Idea del Bien, que ilumina las cosas y las hace ser, que da razón de lo que cada cosa es en sí y nos la hace perfectamente inteligible porque es la causa que la hace ser[1]. Porque "todos los seres inteligibles—es decir, los verdaderos seres—no reciben del Bien tan solo su inteligibilidad, sino también su ser y su esencia, aunque el Bien mismo no sea la esencia, y esté "muy por encima de la esencia, como de la inteligencia, en potencia y en dignidad" *(Rep.*, VI, 509 b).

En él, como en el principio de la esencia y del ser mismo, el alma aprehende en su realidad verdadera[2] las cosas que antes solo había percibido en sueños: así, por el amor, ese ardiente y universal deseo, ese impulso de la naturaleza mortal hacia la perpetuidad que le es negada y que ella trata vanamente de reemplazar por la generación de hijos de su carne o de su espíritu, el alma, consciente de esta privación y de esta deficiencia, saliendo poco a poco del cenagal en el que está hundida, se eleva de la belleza de un cuerpo a la belleza del cuerpo, de

[1] Observemos aquí, como mostraremos en detalle más adelante, que el *dinamismo* se enlaza estrechamente, en el pensamiento de Platón, al *ontologismo:* lo que prueban también los textos del *Político* (283 d, 285 a) sobre "la esencia necesaria de la producción", del *Sofista* (247 d) sobre la potencia dinámica del ser, del *Filebo* (26 e, 54 a) sobre el Bien como causa de la mezcla al mismo tiempo que principio de disociación. (Cf. *Notion du nécessaire*, pág. 93, nota). La Idea actúa como fin y en tanto que fin es causa de la unidad y de la pluralidad. Cada cosa participa del Bien sin ser absorbida por él, porque el Bien mismo no es más que la unidad de una diversidad. Platón, en el texto del *Fedón* (98 c, sgs.), citado más adelante, nos da una magnífica ilustración de esta causalidad de la Idea, que es innegable, aunque haya sido puesto en duda por algunos admiradores del maestro, y no de los menos importantes (Diès, por ejemplo).

[2] Completamente inadmisible es la exégesis que da de la alegoría de la caverna Martín Heidegger *(Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1949), en la que reprocha a Platón haber encerrado la verdad en el espíritu humano y considerado la verdad del ser como secundario. Por el contrario, Platón afirma la relación esencial del pensamiento con lo real, con el ser mismo que la mide: pero, a su vez, el ser en tanto que tal (das Sein Es selbst), el existente, solo es inteligible por su relación al pensamiento (y específicamente al Pensamiento divino): negarlo, es relegar la existencia a lo ininteligible y hacer de ella un no-ser.

la belleza del cuerpo a la belleza del alma que lo ha modelado, luego de ahí hasta la Belleza sin límites, pura, incorporal, eterna, absoluta, única, de la que participan, sin agotarla, todas las bellezas efímeras sujetas a nacimiento y a muerte y que es la única que puede satisfacer el alma; porque, desde el momento que el alma la percibe, tiembla ante ella, como presa de un delirio sagrado que le recuerda su verdadera naturaleza y, convertida en amiga de Dios, unida tan solo a él, se siente hecha para otro mundo distinto a este mundo perecedero y toma conciencia de su inmortalidad (* 105).

4. Naturaleza del alma humana, hermana de las Ideas. Orden y subordinación. La justicia en el individuo y en el Estado.

Cuando uno de los prisioneros de la caverna, liberado de sus cadenas y forzado a levantarse de pronto, a volver la cabeza, a mirar del lado de la luz y a marchar hacia ella, salido de su deslumbramiento, se habitúa al resplandor de la región superior, cuando sus ojos aprenden a distinguir las sombras de las cosas divinas, luego las cosas divinas mismas, para percibir, en fin, este sol del mundo inteligible, la Idea del Bien, que es la causa universal, el principio del ser y del conocer, de la verdad y de la inteligencia, entonces, curado de su error, comprende que sus compañeros de cautividad, encadenados al cuerpo y, por él, al mundo sensible, no conocen más que las apariencias e, ignorantes de la realidad sensible, toman estas apariencias por lo real; comprende que, si aprehenden alguna sombra del bien, no es esencia lo que poseen, sino simple opinión y que, en la impotencia en que se encuentran para conocer el Bien en sí, no pueden conocer ningún bien, de suerte que su vida presente transcurre durmiendo, soñando quizá, y que antes de despertarse de este sueño descienden al reino de los muertos para dormir en él un sueño eterno. Pero el que se despierta de este sueño, el que supo liberarse del cuerpo, mirar a lo alto con los ojos del espíritu y aplicarse a la verdad con toda su alma; el que, tras los datos confusos y contradictorios de los sentidos, supo, gracias al doble proceso de la dialéctica—regresión a los principios (συναγωγή), división por especies (διαίρεσις) —, distinguir la magnitud y la pequeñez, la unidad y la multiplicidad, los verdaderos números, las verdaderas figuras, las verdaderas leyes y la verdadera armonía, como la lanzadera del tejedor sabe distinguir y unir la trama y la urdimbre y constituir el tejido; ya que, en lugar de detenerse en esta ciencia hipotética, en la que el ser verdadero no es percibido más que en sueños, no hace uso de ella, sino que, por el contraio, se vuelve hacia la contemplación del ser y trata de ver, a su luz, lo que cada cosa es en sí, es decir, su idea: ese hombre, una vez que haya visto, se dará cuenta que la vida es este sueño incierto e ilusorio que los hombres imaginan, reconocerá que el cuerpo no constituye nuestro ser, que no estaremos enterrados con él en la tumba [1], sino que hay en nosotros un principio divino que retornará a Dios después de la muerte, un alma hermana de las Ideas, que está hecha para contemplarlas y cuyo objeto propio es lo verdadero, lo puro, lo inmutable, lo divino, en suma, un principio de vida que la muerte no podría alcanzar, que volverá a su verdadera naturaleza liberándola de todos los males que afligen la condición humana, por poco que esta alma se haya esforzado, en esta vida, por liberarse, en la medida de sus fuerzas, de la voluptuosidad, de los deseos, de las tristezas y de los temores, y por unirse a Dios en la medida en que se lo permite su naturaleza.

Porque en esto consiste la vida humana. Esta es la naturaleza y el destino de nuestra alma [2].

Simple e indivisible en su esencia o en su naturaleza verdadera, indisoluble por la gracia divina, que constituye su lazo más sólido, nuestra alma posee en sí tres elementos o principios de acción, a los que responden las tres clases del Estado, artesanos, guerreros y magistrados: hay el principio del deseo y de todas las pasiones concupiscibles, que tiene su asiento en el bajo vientre; hay el principio del valor, o de las pasiones irascibles, que tiene su asiento en el corazón; hay, en fin, el principio del pensamiento, que tiene su asiento en la cabeza, y que está hecho para mandar, como lo indica la posición erguida [3].

Pero esta alma es semejante a un carro tirado por dos corceles, uno de los cuales es dócil y otro reacio a las órdenes del cochero. El corcel reacio, el que rehúsa obedecer al cochero y que a veces arrastra en su caída al carro, es decir, al alma entera, viene a ser esta parte del alma irrazonable, concupiscible, que ama, que tiene hambre y sed, que se deja arrastrar con un vuelo impetuoso por todos los impulsos y todos los deseos a la búsqueda insaciable de los placeres y satisfacciones sensibles—fantasmas de alegría, placeres siempre mezclados de penas, esbozos que no toman color más que si se refuerza los placeres con las penas—, que es incapaz de dominar, entregándose con un empeño sin

[1] *Fedón*, 115 c: "No puedo llegar a persuadir a Critón de que soy el Sócrates que le habla en estos momentos y no el que verá descender a la tumba dentro de un instante."

[2] Para lo que sigue, cf. *Fedón*, 84 b, 106 e; *Rep.*, IV, 436 a, 439 d, 441 a; VII 443 b-d; IX, 580 d-592 h; *Fedro*, 246 a, sgs. (el mito del carro alado); *Filebo*, 21 b-e; *Timeo*, 41 a-b, 90 b; y nuestra nota precedente sobre las tres partes del alma.

[3] Como dice Platón en el *Timeo*, 90 a-c, en una expresión que fue repetida con frecuencia desde la antigüedad hasta nuestros días, es en lo alto donde tuvo lugar el nacimiento primitivo del alma, pues Dios colocó nuestra cabeza de manera que sea como nuestra raíz, y de este modo dio al cuerpo su posición erguida. Así, el alma, cuya facultad superior, el pensamiento, tiene su asiento en la cabeza, nos eleva por encima de la tierra en razón de su afinidad con el cielo, porque somos plantas, no terrestres, sino celestes (ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλὰ οὐράνιον), y, como dice en otra parte (41 e), el hombre es de todos los seres vivos el más capaz de honrar a Dios ζῴων τὸ θεοσεβέστατον.

cesar acrecido al gozo carnal, y que, si se le dejase tomar a las otras partes del alma el poder que pretende y que no le pertenece, multiplicaría nuestras necesidades, a fin de satisfacerlas (igual que si nos produjésemos la sarna por el placer de rascarnos), arrastrando al alma por un camino indefinido, absorbiéndola en una vida de gozos instantáneos y evanescentes, ἐν τῷ παραχρῆμα (*Fil.*, 21 c), vida desprovista de memoria y de esperanza, esas dos fuentes de la felicidad humana, y que nos haría vivir con una vida muy parecida a la de cualquier animal marino prisionero en su concha, para instalar, finalmente, en nuestra vida un extraño desorden, un trastorno total. Porque el alma no está hecha para el placer sensible, como no lo está la inteligencia para las sombras de la caverna: nuestra alma aspira a la pureza, al igual que nuestra inteligencia aspira a la verdad; una y otra están indisolublemente unidas. El placer, incluso el placer real, es solo un devenir, no un ser, un medio, no un fin: no es, pues, el bien; siempre mezclado con dolores que son su condición y resultado, el placer no puede satisfacer el alma del sabio, que busca, más allá de las cosas sensibles, una fuente de alegrías puras, serenas, siempre presentes, estables y permanentes, en las que el alma encuentra la paz.

Esta paz del alma no puede encontrarse más que en el orden. Y quien dice orden dice subordinación. Es preciso, por tanto, que cada una de las partes del alma llene su tarea propia y haga lo que es de su incumbencia, ya para mandar, ya para obedecer. Es preciso que la cabeza mande, porque solo ella sabe lo que es bueno para cada parte y para el conjunto, esto es, la virtud de la *prudencia*. Es preciso que el corazón siga siempre las órdenes de la razón, ya tenga placer y facilidad, ya tenga dolor y peligro con su ejecución: esto es la virtud del *valor*. Es preciso, en fin, que el alma concupiscible se deje gobernar y medir por la razón y por el corazón que le obedece: esto es, la virtud de la *templanza*, o de dominio de sí. Entonces reinará en el alma del individuo esa armonía superior, que no es otra cosa que la *justicia*, la virtud suprema, la virtud del equilibrio, de orden y de concordia, que pone cada cosa en su lugar; no regula solamente la actividad exterior del hombre, sino que regula su interior (ἐντός) para sí mismo y para todo lo que depende de él; no permite que ninguna parte del alma invada el terreno de la otra, sino que hace que el hombre, después de haber señalado a cada una la función que le es propia y de haber establecido entre ellas un acuerdo perfecto, como entre la octava, la quinta y la tercera, enlace conjuntamente todos los elementos en la unidad de su diversidad, tome el mando de sí mismo y conduzca todos sus actos y toda su vida según este orden, fijos los ojos en lo alto, en la Idea del Bien.

Establecer este orden en el alma del individuo, o mejor enseñarle a establecer este orden en su interior, tal es la tarea del educador. Y la educación es la base misma de la política. Porque, en el Estado, el orden

deberá asentarse en los mismos principios y asegurarse por los mismos medios que el individuo; solo formando ciudadanos justos y jefes prudentes se llegará a establecer la paz y la justicia en la ciudad. Ahora bien: esta tarea no resulta fácil, porque, en las manos de los hombres, las mejores cosas, incluso las instituciones más perfectas, se alteran rápidamente y se ven amenazadas siempre por esa especie de sedición o de revuelta que introduce la confusión entre las tres partes del alma y la usurpación de sus tareas respectivas, fuente de toda injusticia, de toda incontinencia, de toda bajeza y de toda ignorancia, en suma, de todos los vicios y de todos los males[1]. ¿Cómo procurar remedio? ¿Cómo instaurar la justicia en los asuntos públicos? Admitamos que el sabio, después de haber contemplado el Bien en sí, vuelve al lugar que ocupan sus antiguos compañeros de cautiverio, los hombres, y que, por amor a la ciudad, se encarga del peso de la autoridad, del gobierno y de la administración, procurando el *bien común* y considerando como un deber indispensable regular la ciudad por el modelo del Bien, así como servir únicamente a la justicia. Tendremos entonces al Estado confiado a los mejores. ¿Cómo un Estado así, en tales manos, puede degenerar?

Ocurre con él lo mismo que con todo lo que nace y está sujeto a la corrupción, responde Platón (* 106). Porque la virtud no se transmite por la generación, y así, al mezclarse el hierro a la plata y el bronce al oro, la *aristocracia*, o el gobierno de los mejores, fundado en la virtud, por la corrupción de su principio se convierte en *timocracia*, fundada en la ambición y el amor a los honores, luego en *oligarquía*, fundada en la avidez y en el poder de la riqueza. En ese momento, dos ciudades se encuentran en presencia una de otra, animadas del mismo odio, viviendo una en otra y devorándose mutuamente: los pobres envidian a los ricos; se conocen, se enumeran, y el día que encuentran, para que se ponga al frente de ellos, uno de esos antiguos ricos, que ha perdido el bien y el honor, que aspira a una revolución y sabe explotar hábilmente las pasiones populares, se adueñan del poder y establecen la *democracia*, especie de "bazar de constituciones" o de vestimenta abigarrada, donde cada uno encuentra lo que le place, donde no se habla más que de libertad y donde todo el mundo es libre, al menos nominalmente. Pero esta universal libertad, sin regla y sin freno, degenera fatalmente en licencia y anarquía; se concede la igualdad, tanto al que es igual como al que no lo es, de suerte que termina por consagrarse la "igualdad de los desiguales"; nadie viene obligado a obedecer si no quiere hacerlo; se honra, no al más capaz o al más honrado, sino al más hábil para halagar al pueblo; los que estaban conde-

[1] *Rep.*, IV, 444 a-b. Para lo que sigue, véase *Rep.*, libros VIII y IX: de la timocracia a la democracia (545 c-562 a); de la democracia a la tiranía (562 a-576 b); felicidad comparada del filósofo y del tirano: el sabio es el único Justo (576 c-592 b), y realiza en sí mismo la ciudad ideal cuyo modelo está en el cielo.

nados al exilio o a la muerte se presentan como héroes; el charlatán más atrevido sube a la tribuna y dice y hace todo lo que le viene en gana; la juventud, que, con el incentivo de una vida libre y fácil, aprende a desconocer el orden y la sujeción, se entrega a todos los excesos, y todas las virtudes son ridiculizadas a porfía. Mas he aquí que el mismo exceso de su principio, la libertad, arruina la democracia, como el exceso de su principio, la riqueza, había arruinado la oligarquía. En efecto, "cuando un Estado democrático, sediento de libertad, encuentra en sus jefes malos escanciadores y bebe la libertad completamente pura hasta emborracharse, entonces, si los que le gobiernan no llevan su complacencia hasta darle toda la libertad que pide, les acusa, les desprecia y les castiga, ridiculiza a los que obedecen a las leyes y vuelve todas sus alabanzas y todo su amor hacia los que, pareciendo que gobiernan, son de hecho gobernados y obedecen servilmente a aquellos a quienes deberían mandar... Porque en un gobierno semejante, como ocurre en las familias cuyos padres acostumbran a tratar a sus hijos como iguales y matan en ellos el respeto y el temor, el jefe o el señor teme a sus subordinados o a sus discípulos y les halaga; estos, a su vez, se burlan de él y terminan por no tener en cuenta las leyes escritas o no-escritas, para no tener tampoco dueño al que obedecer" *(Rep.,* 562 d). En este momento surge el verdadero soberano, en la figura de un tirano: de este joven y hermoso gobierno democrático nace la tiranía, más fuerte para hacer frente a la licencia general y que cambia la libertad en esclavitud, que mata, roba, proscribe, se deshace de todos los hombres de valor, favorece a las gentes sin escrúpulos, haciendo resaltar a los ojos de la multitud el reparto de los bienes. Tan es así que, lo mismo en los Estados que en nuestros cuerpos, en las plantas, en las estaciones y en todas las cosas, un exceso engendra el exceso contrario y el exceso de la libertad produce el exceso de la esclavitud. Así, el hijo devora al padre, como el tirano devora al pueblo.

¿Es feliz el pueblo? ¿Es feliz el tirano mismo? No; la tiranía, que es la suprema injusticia, es también, tanto para el tirano como para el pueblo, el supremo infortunio. Quitémosle la máscara: vemos al déspota consumido por pasiones secretas y obedientes a los perversos, esclavo de la lujuria y de sus tristes compañeros la embriaguez y la demencia, como una ciudad que se hubiese convertido en la presa de un populacho desenfrenado; busca a cualquier precio satisfacer plenamente sus deseos y sus vicios, que son inextinguibles, y cobija dentro de sí un monstruo de varias cabezas que le devora a su vez; ya no es feliz, teme, tiembla, porque sabe que la envidia y el odio rondan alrededor de él y que algún día irán a sorprenderle en su mismo palacio, donde se oculta como en una prisión. Frutos ponzoñosos de doctrinas que proclaman, como Calicles y Trasímaco, el derecho soberano de la fuerza, que reducen la justicia al interés y el poder a los goces que procura.

Si es cierto que no hay ciudad más feliz que la *ciudad real,* no lo es menos que no la hay más desgraciada que la ciudad despótica.

Como remedio a estos males, no hay más que un medio: restablecer el orden, mantener cada uno de los elementos en su lugar, en los límites de sus funciones, refrenar el elemento bestial que abusa de nosotros y nos envilece, hacer predominar la sabiduría, que es lo único que procura al hombre la verdadera felicidad, el placer real, el placer puro, del que todos los demás placeres no son más que la sombra, y, para ello, disociar el poder del interés personal, liberarse de todas las ilusiones y errores, de los poetas y de los hechiceros, y vivir con moderación a fin de dirigir, según la justicia, el gobierno del alma y el del Estado, fijos los ojos en la Ciudad ideal que se ofrece a él como un modelo en el cielo.

En el *Político,* Platón se sirve de un paradigma tomado al tejido de las lanas para explicar cómo se las arregla el tejedor real para unir todas las cosas en un tejido perfecto, según la justicia o la "justa medida", este punto de perfección indivisible, este medio exacto, no de cantidad, sino de cualidad, más acá o más allá del cual no hay más que insuficiencia o falta de medida, y que es, a tenor de la expresión de las *Leyes* (690 e), la única norma de un buen gobierno: porque, si está claro, como dice el extranjero al joven Sócrates, que en cierto modo la legislación es función real, sin embargo, lo que vale más no es dar fuerza a las leyes, sino al hombre real dotado de prudencia y de discernimiento (*ἄνδρα τὸν μέτα φρονήσεως βασιλικόν,* 194 a), el único capaz de aplicar a todos y a cada uno la regla que conviene. Por eso, el mando de uno solo, esto es, la monarquía, es el mejor de los gobiernos cuando se somete a la ley y respeta la justicia, siendo el rey ideal como un Dios entre los hombres (303 b). Ahora bien: en todo lo que hace, el hombre real debe proceder como el tejedor, cuyo trabajo nos describe Platón con admirable precisión (278 e).

Tejer consiste en hacer un entrelazamiento. Cuando se comienza a hacer un vestido parece que va a resultar algo muy distinto: porque se comienza por separar lo que estaba unido y como prensado: interviene entonces el arte del cardador, que no puede confundirse con el tejido, como el arte de fabricar la urdidumbre y la trama con el huso, o el enfurtido y el zurcido, aunque todas estas artes concurran en la fabricación del vestido de lana, como la técnica y todos los artes que preparan los utensilios, como el huso y la lanzadera, necesarios para esta fabricación. Estas artes son causas auxiliares (281 c): las demás son causas; algunas de entre ellas, como el lavado, el zurcido, el apresto, constituyen el arte múltiple del batanero; pero el arte de cardar, el arte de hilar, y todas las operaciones que entran en la fabricación directa del vestido, forman un arte único, el arte de trabajar la lana (*ταλασία*), que comprende dos secciones: el arte de *reunir* y el arte de *separar* (*ἡ συγκριτική τε καὶ διακριτική* 282 b). En el segundo entran el cardado y todas las

operaciones (comprendidas en ellas la mitad de la que hace la lanzadera, a saber, su paso a través de la urdimbre) que están destinadas a separar lo que estaba enmarañado en las lanas y los hilos, unas veces con la lanzadera, otras con la mano, teniendo por misión la lanzadera, que conduce los hilos de la trama por entre los hilos de la urdimbre, dividir y distinguir la trama y la urdimbre, confundidas ambas, lo que constituye el primer momento de su trabajo. Del arte de reunir salen, de una parte, la fabricación de los hilos por torsión de las hebras; de otra parte, el cruzamiento de la urdimbre y de la trama, o entrelazamiento. La torsión sirve para la confección, ya del hilo de la urdimbre, a partir del hilo de la estopa, producto del cardado, vuelta al huso para hacer de ello un hilo sólido, ya también del hilo de la trama, a partir de los hilos flojos, teniendo justamente la suavidad precisa para entrelazarse en la urdimbre y resistir a las tracciones del apresto. Luego, una vez operada la reunión que consiste en cruzar la urdimbre y la trama de manera que formen un tejido, queda terminada la operación del tejido y obtenido el vestido de lana (283 a).

Distinción y reunión, esta es la doble tarea del Rey, como supremo ensamblador (305 e). De la multitud informe obtiene un tejido perfecto, suave y resistente a la vez, en el que todas las cosas, después de haber sido separadas, son unidas—como hace el dialéctico—según la justa medida: pues esta es la ley de toda creación, la esencia del arte conciliador propio del Rey perfecto, que prescindiría de las leyes, porque está por encima de ellas. Unicamente, en efecto, puede establecer con exactitud y precisión lo que es mejor y más justo para todos y para cada uno (295 a), porque la diversidad de los hombres y de las acciones, y el hecho de que ninguna cosa humana está jamás en reposo, no permiten nunca promulgar una reglamentación simple o realizar aquí abajo una especie de absoluto, válido para todos los casos y para todos los tiempos, como se esfuerza en hacer la ley a la manera de un hombre completamente ignorante y seguro de sí que no permitiese realizar nada a nadie contra la consigna que hubiese dictado y que fuese incapaz de adaptarle a lo que no es simple, porque no se puede legislar más que a bulto (ὡς ἐπὶ τὸ πόλυ, 294 e), para la mayoría de los casos y la mayoría de los sujetos: lo que constituye el medio más seguro, dicen las *Leyes* (875 a-b) de esclavizar el espíritu.

He aquí, pues, la tarea que se impone al hombre real para asegurar el bien de la ciudad. La servidumbre y la libertad exageradas son ambas un mal muy grande: con moderación, son excelentes (Carta VIII, 354 e). Querer la paz a cualquier precio, o querer la guerra y la violencia, son dos cosas igualmente funestas: en un caso, es convertir la ciudad en una presa segura; en el otro, en un azote contra el cual se coaligan todos; para conjurar este doble peligro, que traería consigo la ruina de la ciudad, para evitar los excesos contrarios que engendran los mismos males, es preciso que reinen en todas partes la

medida y la armonía, que se hagan enérgicos los hilos de la urdimbre, moderada la estofa suave de la trama, urdiendo juntamente la parte eterna de las almas con el hilo divino de las opiniones verdaderas, la parte animal con los hilos humanos de los matrimonios y de las alianzas, y mantener la concordia y la unión de todos (σύνδεσμον τῆς πόλεως, 310 a), en el orden y la justicia, según la voluntad de Dios, que quiso que todas las cosas fuesen buenas.

Como dice Platón en una fórmula magnífica[1], la sumisión a Dios lo es según la medida: la sumisión excede la medida si se dirige al hombre (μετρία δὲ ἡ θεῷ δουλεία, ἄμετρος δὲ ἡ τοῖς ἀνθρώποις. Carta VIII, 354 e). Dios, para los hombres sensatos, es la ley que expresa la voluntad divina; los insensatos se forjan una divinidad, el placer, que no tiene nada de divino y no requiere nuestra sumisión. Obedecer a las leyes es obedecer a Dios (*Leyes*, VI, 762 e). Es conformarse al divino modelo.

¿Pero cómo, en la práctica, aproximarse a este modelo? ¿Cómo realizarlo lo mejor posible en nuestras ciudades terrestres? Platón creyó, durante algún tiempo, que se llegaría a ello aplicando a los jefes y a los defensores del Estado una especie de comunismo que les suprimiese todo pensamiento egoísta, toda tentación de rapiña y hasta el gusto por el dinero y los bienes propios. En la *República*[2] (* 107), llega incluso a preconizar, en el seno de la clase dirigente, la comunidad de los bienes, de las mansiones, de las mujeres, de los hijos, de la educación y de las ocupaciones de la guerra y de la paz, para permitir la consecución de la salvación de cada uno y de todos. Es este, a decir verdad, el único punto débil de esta alta doctrina, el único en que su realismo profundo da paso a una ideología estéril y peligrosa, sin contacto con lo real e ignorante de los efectos de la Idea o de las reacciones de los hechos. Platón, aquí, parece compartir con toda la antigüedad pagana el desprecio por la mujer, en la que no se veía antes del cristianismo más que el instrumento del placer o la "hembra que engendra". Pero el filósofo, ya viejo, maduro de experiencia, elevado a más sabias y más humanas concepciones, declara, en las *Leyes*, que este sueño es inaplicable a los hombres, nacidos y educados para ser simples juguetes preparados por Dios, lo que de hecho constituye lo mejor para ellos (803 c); restablece el matrimonio monogámico (* 108), la propiedad familiar, inalienable e indivisible; promulga sabias medidas

[1] Esta fórmula de Platón (porque la autenticidad de la Carta VIII no parece discutible, Souilhé, noticia, pág. 61) recuerda de una manera sorprendente el pensamiento de Santa Teresa de Avila, según la cual la dependencia con respecto al hombre es servidumbre, pero con respecto a Dios es soberana libertad, porque, "al ser soberano Señor, Dios ofrece la libertad, y, por otra parte, como ser lleno de amor por nosotros, se hace a nuestra medida" *(Camino de perfección*, cap. 28).

[2] III, 415 d, sg. (comunismo económico). V, 462 c, sg. (comunismo familiar absoluto). VI, 499 a. VIII, 543 a-b. Cf. la noticia de Dìès en la edición de la *República*, págs. 47-49.

para moderar la autoridad y para refrenar la licencia, para asegurar el equilibrio y la moderación en el Estado, para obtener el asentimiento de los hombres, para castigar a los que destruyen la creencia en la justicia y en la providencia divinas; en fin, coloca toda su esperanza en la educación de la juventud, que siempre consideró como el principal e incluso el único medio de realizar entre los hombres, tanto en el alma del individuo como en la ciudad, ese reino de la justicia que, poniendo cada ser y cada cosa en su función y su lugar propios, bajo la dirección del Bien superior a las ciudades y a los individuos, restablecerá el orden y, con el orden, la paz: a imagen del cosmos, en el que todo demuestra que no se trata de la obra de la Naturaleza ciega y del azar, sino de una Inteligencia divina, de una Providencia que lo regula todo, que restablece todo y que dará a la virtud la recompensa de un premio infinito del que es merecedora.

5. El destino de nuestras almas. La inmortalidad personal y las sanciones del más allá. La verdadera realidad de las cosas y de las causas. La doctrina del Fedón.

Pero esta recompensa no es de este mundo. Nunca será la tierra la ciudad de la Justicia. Y, como dice Platón en el *Epinomis*, la felicidad es imposible de alcanzar en esta vida presente. Ahora bien: aquí se plantea la cuestión a la que queda subordinado todo lo demás: este alto ideal, que es real, que es incluso la única realidad verdadera y que, sin embargo, no parece realizable aquí abajo, en nuestra vida humana, en el dominio de la apariencia y de la opinión, en este corto intervalo de tiempo que separa la niñez de la vejez y que es tan poca cosa en relación con la eternidad, este ideal, ¿se realizará algún día?[1]. La visión de las cosas de aquí abajo no es consoladora y apenas autoriza la esperanza en lo mejor: la mayor parte de los hombres, al pensar que la injusticia es individualmente más provechosa que la justicia, se vuelven injustos desde el momento que creen poder serlo sin daño y sin temor, invisibles como por efecto del anillo de Giges, y no usan de la libertad más que para satisfacer sus deseos inmoderados, disimulándolo todo muy hábilmente: porque la extrema injusticia, y, si puede hablarse así, la obra maestra de la iniquidad, consiste en *parecer* justo sin *serlo*, mientras que los hombres solo sienten desprecio y odio por el justo, por el hombre simple y generoso que, según la expresión de Esquilo, quiere ser bueno y no pasar por tal, porque la luz que le ilumina no es la que luce para los hombres sujetos a las sombras de la caverna. "Aquel, el verdadero justo", escribe Platón (361 d), en una

[1] Rep., II, 360 b, sg. X, 608 c-d. *Fedón*, 85 c (Simias), 107 c. *Fedro*, 247 e-248 c. *Pol.*, 301 d. *Leyes*, 875 a-d.

frase que parece una prefiguración de los sufrimientos de Cristo, "será flagelado, sometido a tortura, se verá cargado de cadenas y sus ojos serán quemados. Y, en fin, después de sufrir todos estos males, será crucificado[1] y conocerá que a los ojos del mundo lo importante no es ser justo, sino parecerlo". Porque *la apariencia*, como muestran los sabios, *violenta la verdad*, y, más seductora y más fuerte que ella, es aquí abajo soberana de la felicidad.

El sabio lo sabe. Pero sabe también que es mejor sufrir la injusticia que cometerla, que el alma valerosa y justa es también la menos turbada por los accidentes exteriores, la que sufre en menor grado los males, y que, en fin, Dios, que es bueno, que es plenamente perfecto, no puede querer más que el bien y no ser causa más que del bien, de suerte que debe restablecerse en otra vida el orden que no se realizó aquí abajo (380 b-381 a). Sublime esperanza, que constituye para el alma, segura de su inmortalidad, el más hermoso riesgo, si se piensa que el mal mismo no podría destruir el alma, que la razón, considerando el alma atentamente, en el ensamblaje perfecto de sus partes, y no en el estado de degradación a que la lleva su unión con el cuerpo, nos demuestra invenciblemente su inmortalidad, su parentesco con lo divino y lo eterno, de manera que una sustancia inmortal como ella es, no debe limitar su mirada a un tiempo tan corto, sino dirigirla a una duración sin fin. He aquí lo que distingue el ojo del espíritu: cualesquiera que sean los males que turben al hombre justo, constituirán, finalmente, una ventaja para él, tanto en esta vida como en la otra. Y tarde o temprano recibirá su recompensa de Dios: porque es el amigo de Dios, y Dios no podría despreciar a quien se esfuerza en ser justo y volverse, por la práctica de la virtud, tan semejante a la divinidad como es posible al hombre (*Rep.*, X, 613 b); si Dios le castiga y le atormenta con estas pruebas que se consideran males, esto no puede ser más que en expiación de sus faltas pasadas, a fin de purificarlo y hacerlo más semejante a él (* 109).

Sin duda. Pero los que, como Simias, permanecen ligados a las apariencias y fundamentan en ellas su razonamiento, se preguntan con inquietud si el alma es como nos la describen, y si no es, antes bien, semejante a la armonía de una lira: la armonía es algo invisible, inmaterial, muy hermoso y divino, pero necesariamente ha de existir en alguna parte, de tal modo que, si la lira se rompe, con toda necesidad también ella perece. ¿No ocurrirá así con nuestra alma? A lo que Sócrates responde: Convenís que saber es aprender, y que *aprender*, para el alma, no es otra cosa que *recordar*. Reconocéis, por tanto, que el

[1] El término empleado aquí (362 a) es ἀνασχινδυλεύω (equivalente de ἀνασκολοπίζω), que sirve para designar las dos formas más crueles de la pena capital: el empalamiento, usado por los persas, y la crucifixión, en uso por los romanos, Cf. Gilbert Murray: *Five stages of greek religion* (2.ª ed., 1943, pág. 163).

hombre, aunque no tenga de las cosas una ciencia innata, es capaz, convenientemente interrogado, de encontrar y extraer de sí mismo el verdadero saber, en suma, que para nuestras almas *conocer* es *reconocer*. ¿Sería así si el alma no hubiese existido antes de su nacimiento, si no hubiese conocido en la región divina este mundo de puras esencias cuya imagen ella encuentra y reconoce en seguida como imperfecta, copia e imitación de las cosas que le presentan sus sentidos y que participan de las invisibles realidades divinas, de tal suerte que pueden evocarlas en nosotros por su deficiencia misma[1] (* 110)?

De esta verdad profunda, que Platón distingue tras las creencias en el ciclo de las generaciones, en la circulación de las formas y en la metempsicosis, evocadoras de "la antigua tradición" órfica, egipcia y pitagórica[2], debe, pues, concluirse que el alma no podría ser comparada a la armonía que resulta del acuerdo entre las cualidades de los seres corporales, porque la armonía no preexiste a su causa, en tanto que el alma, antes de venir a animar nuestro cuerpo, existe a la manera de una esencia, entendiendo por esencia lo que es verdaderamente: San Agustín y Santo Tomás dirán que es una idea de Dios, que Dios proyectó en el ser por la creación. Se sigue de ahí que el alma inengendrada, inmortal por naturaleza, no podría perecer (* 111).

Pero, para comprender esto, como dice Sócrates a Cebes, para dejar fuera de duda la ligazón esencial del alma y de la vida, y, sobre todo, para deducir de la esencia la existencia, de la inmortalidad del alma su indestructibilidad, es decir, la supervivencia efectiva de nuestras almas, es preciso examinar a fondo lo que es el nacimiento y la muerte, la generación de los contrarios, el hecho de que la vida engendre la muerte y la muerte engendre la vida; es preciso ver lo que es el alma, cuál es su naturaleza, si es indisoluble, si es inmaterial, si permanece siempre idéntica a sí misma, si es del orden de las esencias simples, inmutables y eternas, si participa de su eternidad y si es capaz de sobrevivir a los cuerpos que anima y que gobierna; en suma, es preciso distinguir la verdadera causa de cada cosa, lo que hace que nazca y que perezca y lo que hace también que sea verdaderamente, es decir, la mejor manera de ser, la que es mejor y por qué lo es. ¿Nos dirigiremos, como hacen los físicos, a las causas físicas? Mas ellas son incapaces, incluso añadiéndoles, al modo de Anaxágoras, una Inteligencia universal, de explicar cómo un hombre crece, cómo uno añadido a uno, o dos dividido por su mitad, forman una unidad, o, en fin, cómo se puede dar razón de las cosas y de su orden. Anaxágoras, dice Sócrates, en el *Fedón* (98 b-99 b), me parece que procede como un hombre

[1] *Fedón,* 73 b sg.

[2] R. R. Hartford (Hermathena, 1955) mostró muy bien que, de la creencia en la transmigración de las almas, Platón no retuvo más que la verdad moral incluida en el mito, que se aproxima a lo que dice San Pablo en 2 *Cor.*, V, 1-5.

que, después de haber proclamado que todo lo que acontece, que todo lo que es, acontece y es por la acción de la Inteligencia o del Espíritu, camine en seguida a tientas en medio de las tinieblas, esforzándose por explicarlo todo detalladamente por causas ciegas. "Es como si, para explicaros la causa de la conversación que mantengo aquí con vosotros, se os indicasen únicamente causas tales como la voz, el aire, el oído, y otras cosas semejantes, y no se os dijese, en cambio, una sola palabra de la verdadera causa, que es sencillamente que los atenienses creyeron que era lo mejor para ellos condenarme a muerte, y que, por la misma razón, creí que era mejor para mí sentarme en esta cama y esperar tranquilamente el castigo que me han impuesto. Porque os juro, por el perro, que estos nervios y estos huesos que veis aquí, estarían desde hace tiempo en Megara o en Beocia si hubiese pensado que esto era lo mejor para ellos, si no hubiese estado persuadido de que era mucho mejor, más bello y más justo, permanecer aquí para sufrir el suplicio al que me condenó mi patria que escapar y emprender la huida. Está bien decir que, si no tuviese huesos ni nervios ni otras cosas semejantes, no podría hacer lo que juzgase a propósito hacer; pero afirmar que la causa de lo que hago reside en estos huesos y en estos nervios, y no en la elección de lo que es lo mejor, y negar que en esto me sirvo de la inteligencia, he aquí lo que constituye el último absurdo porque una es la causa de que no pueda marcar esta diferencia y otra es la cosa sin la que la causa no podría actuar como causa; sin embargo, es ella la que el pueblo, que camina siempre a tientas entre espesas tinieblas, toma por la verdadera causa y equivocadamente le da nombre."

Texto capital, texto magnífico, que no revela tan solo en el hombre su naturaleza verdadera y su verdadero destino, sino que le enseña a distinguir en todas partes[1], tras el juego mecánico de las apariencias, las cosas y las causas que constituyen la verdadera realidad, y que se ordenan al Bien porque todas proceden de él. No resulta exagerado decir que todo el pensamiento filosófico parte de ahí. Este texto es su carta constitutiva: permanece verdadero como la Verdad misma.

De hecho, quien comprendió esto ve en adelante todas las cosas a la luz de lo verdadero: sabe, como Sócrates, que su ser verdadero no es este cuerpo que camina hacia la tumba, sino esta alma, que fue hecha para la vida eterna y que alcanza la inmortalidad asimilándose a Dios, con quien tiene afinidad de naturaleza *(Rep.,* VI, 508 a). Sabe que todo, tanto en el hombre como en el universo, se ordena al Bien como a la causa eterna y necesaria de las cosas, según esa "métrica

[1] El mismo argumento, en el que se apoya Platón en el *Fedro,* 245 c-e, para establecer que el alma, principio de su propio movimiento, es necesariamente inengendrada e inmortal, viene a ser también el que sirve de base a la cosmología expuesta en el *Timeo,* 46 d-e, y en las *Leyes,* X, 897 a-b.

superior"[1], que nos hace conocer las cosas, no ya solamente, como hace la medida de los números y de las magnitudes, en su condicionamiento exterior y sus relaciones recíprocas, sino con relación a un tercer término, τρίτον τι, la justa medida (τὸ μέτριον), la conveniencia (τὸ πρέπον), la oportunidad (τὸ καιρόν), lo que es preciso (τὸ δέον), en suma, todo lo que se mantiene en medio entre los extremos[2], que es lo que confiere a cada uno de los seres su valor propio, ἰδίαν φύσιν (*Crat.*, 387 d), independientemente de sus relaciones recíprocas, haciendo que los conozcamos "según la esencia necesaria de la producción" (*Pol.*, 283 d): de suerte que, en esta naturaleza donde todo es semejante, τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης (*Men.*, 81 c), todo está ordenado a la Idea del Bien, que es la causa productora de todas las cosas, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον (*Fil.*, 26 e), τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν (27 b), la causa de la mezcla o de la comunión de los géneros ἡ τῆς μίξεως αἰτία (27 b), en vista de lo que existe todo lo que se encuentra en devenir[3]. Este principio supremo es un absoluto, ἀνυπόθετον (*Rep.*, VI, 510 b), como tal indefinible o inefable; es trascendente a las cosas, porque "la causa es distinta al efecto que la sigue"[4], y cuando le hemos aprehendido "bajo las tres ideas conjuntas", de lo bello, de la proporción o justa medida y de la verdad, no estamos aún más que en el umbral del Bien, ἐπὶ τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ προθύροις (64 c): porque el Bien tiene una existencia superior a la inteligencia y a la verdad de la que es autor, superior incluso al ser, ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Rep.*, 509 b), en el sentido de que "el ser", esencia y existencia, tal como lo aprehendemos por la inteligencia y lo afirmamos de los seres conocidos por nosotros, no conviene a la realidad trascendente e inefable del

[1] Cf. el texto capital del *Político*, 283 d-285 a, sobre las dos artes métricas próximo al texto del *Filebo*, 24 c-d, que pone en relación el ποσόν y el μέτριον para designar la naturaleza fija e inmutable del principio de determinación. Véase a este respecto un estudio muy interesante de Rodier (Archiv. für die Gesch. der Philos., t. XV, 1902, pág. 479), que asimila la primera arte métrica a la matemática, y la segunda a la dialéctica, así como nuestra crítica (*Notion du nécessaire*, págs. 236-243) de la tesis presentada por P. Natorp (*Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903), que interpreta este texto en el sentido del idealismo crítico y genético y atribuye al devenir mismo un ser necesario, mientras que la ἀναγκαῖα οὐσία τῆς γενέσεως designa, no el carácter necesario del devenir para la realización del ser concreto, sino la esencia o la razón necesaria que dirige "el devenir en su conjunto en vista de la existencia en su conjunto" ξύμπασαν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης (*Fil.*, 54 c).

[2] Aquí tiene su punto de referencia el probabilismo neoplatónico de Arcesilao y de Carnéades.

[3] *Filebo*, 25 a sg.; 54 a-c: τό γε μὴν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι. Con respecto a esta última expresión R. G. Bury, en su edición del *Filebo*, Cambridge, 1897, pág. 125, observa que Platón parece haber preferido el empleo de ἐκεῖνο al de τοῦτο, para señalar mejor que este Bien, en vista del cual existe todo lo que está en devenir, no lo es παρ' ἡμῖν, sino a una residencia superior y, en cierto modo, celeste.

[4] *Filebo*, 27 a: οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.

Bien[1]. En fin, es "esencia necesaria", y es "causa necesaria", en el sentido de que cada generación particular se produce en vista de una esencia determinada, que todo el proceso de la generación se produce en vista del ser y que el devenir dado supone necesariamente el Bien como tipo y razón última de cada realidad individual (* 112), pura esencia, determinada, inmutable, que es eternamente lo que es, τό τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ ὃ δή λέγομεν εἰλικρινές (59 c).

Sin embargo, aquí se plantea un problema que hizo tambalearse el pensamiento de Platón, y, después de él, todo el pensamiento que le sigue, que siempre se preocupó de la relación del ser y del devenir, de la Idea y de las cosas, de lo eterno y del tiempo. Si, en efecto, en la Naturaleza, tal como la aprehende el dialéctico, todo se parece, si todo es uno y varios a la vez, es porque los seres reciben del principio supremo, no solamente su inteligibilidad, sino su esencia y su ser, porque aquel es causa, causa única, causa cuya acción, infinitamente rica y variada, no es reductora, sino productora y preservadora de las realidades individuales que proceden de ella. La *generación real* o actual, la producción de los seres, se añade así a la *generación inteligible*. Pero es mucho más difícil de explicar. Los efectos no son inteligibles sin su causa; si los efectos son dados, no lo son más que para nuestro pensamiento, como simples apariencias, dándose a la vez la causa necesariamente, como condición de su inteligibilidad y del conocimiento que tenemos de ellos: esta causa es el objeto necesario del Pensamiento. Pero, de que el ser necesario es, no se sigue que los objetos sean necesariamente ¿De qué manera, entonces, o según qué modo, pueden ser llamados *ser?*

Platón trata de resolver el problema ateniéndose a una cierta concepción del enlace causal; con ello escapa a la teoría eleata de una unidad inmóvil e indiferenciada, sin caer en la doctrina que reabsorbe el mundo en una pluralidad episódica de seres hipotéticos, de átomos aislados, ininteligibles, implicados en un eterno movimiento. ¿Por qué los "amigos de las ideas", reconociendo la pluralidad de los seres o de las formas, fueron llevados, finalmente, a los sofismas del eleatismo? Porque niegan al ser toda potencia, toda causalidad efectiva. Platón, por el contrario, concibe el ser como una fuerza, δύναμις[2] (* 113): esta fuerza, sin duda, se basta a sí misma, no está sujeta al devenir, no se deja identificar con el movimiento, pero está dotada de vida y de pensamiento, porque no puede realizarse más que en un alma hecha ella misma de movimiento y de vida; en suma, es actuante.

[1] Encontramos aquí el punto de referencia de toda la filosofía de Dionisio el Areopagita, Escoto Eriúgena y Nicolás de Cusa. Es quizá en este pasaje donde la antigüedad griega se aproximó más a la noción de la creación. En ninguna parte, en todo caso, la trascendencia absoluta, inefable, de la realidad suprema se afirmó más claramente.

[2] Véase el texto del *Sofista*, 247 d-e, que termina con estas palabras: τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

Así, en Platón, el *dinamismo* se une íntimamente al *ontologismo* y ayuda a aclararlo. Si las Ideas fuesen, como pretende Aristóteles, simples conceptos hipostasiados, y nada más, podrían, sin duda, explicar lo que, en el cambio de las apariencias, permanece constante: no serían causas efectivas de las cosas. Ahora bien: la esencia de la Idea, para Platón, no es tanto ser *arquetipo* como ser *causa:* al ser la Idea lo real original, la realidad verdadera, es imposible concebir fuera de las Ideas causa alguna primitiva y realmente actuante. Las Ideas son el principio que hace ser las cosas; y como este ser es tal que no puede explicarse más que por una actividad razonable dirigida hacia un fin, debe atribuírsele la razón: las Ideas son, a la vez, causas inteligibles, causas eficientes y causas finales.

Aquí, precisamente, se sitúa la pura doctrina del *Fedón,* el primero de los diálogos en que Platón expone en toda su fuerza la teoría de las Ideas o de las Formas y muestra en la causalidad la característica esencial, la razón de ser, el fundamento y la justificación de las Ideas. Porque las causas físicas o materiales ciegan el espíritu y no pueden dar cuenta ni de lo que está en devenir ni de lo que es; no son más que condiciones, auxiliares de la causa, dotadas, como precisa el *Timeo* (46 c, 68 e), de una necesidad tan solo hipotética, medios indispensables para la realización de un fin propuesto: pero el fin no es propuesto más que por la razón, en suma, por la Idea, que es la causa verdadera, la causa real[1]. Así se establece la servidumbre de lo mortal y la soberanía de lo divino; así, el alma, hermana de las Ideas, que es de especie divina, inteligible, única, siempre idéntica en sí y en sus relaciones, el alma indisoluble e inmortal es en nosotros soberana, porque Dios lo quiso así, haciéndola anterior y superior al cuerpo *(Fed.,* 80 a. Cf. *Tim.,* 34 c. *Leyes,* X, 893 a, 896 b). El alma manda, el cuerpo obedece.

Las únicas causas verdaderas, reales y actuantes, son, pues, las causas finales. Ahora bien: la Idea actúa precisamente a la manera de un fin; como fin, es causa de lo uno y de la pluralidad: determina cada cosa individual, así como el conjunto, a la manera de lo mejor, τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον *(Fed.,* 98 b), porque el Bien es el soporte de toda existencia individual, al mismo tiempo que el principio que enlaza y mantiene unidas todas las cosas (99 b-c). Cada cosa particular es, por tanto, lo que es por su participación en la esencia o en la Idea, concebida, como un principio de determinación final, inteligente, clarividente y que distingue, en cierto modo, la individualidad de los seres.

Tenemos con ello todo lo esencial del pensamiento platónico. Lo

[1] Τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας *(Fedón,* 98 c). Τὸ αἴτιον τῷ ὄντι (99 a). Expresiones próximas a aquellas con las que designa Platón el ser verdadero, τὸ ὂν ὄντως *(Rep.,* 490 b. *Fedro,* 247 e, 249 c. *Fil.,* 59 d. *Tim.,* 52 c), ἡ οὐσία ὄντως οὖσα *(Fedro,* 247 c. *Sof.,* 248 a), y a la definición de la Idea platónica por Jenócrates *(in Parm.,* V, 136 ed. Cousin), que ya hemos citado.

real o la Idea es un principio de necesidad, y de necesidad inteligente, porque la única verdadera determinación es la determinación por el fin, la determinación por el Bien.

6. Las dos posiciones del pensamiento platónico. El problema de la participación de las cosas en las Ideas y la participación de los géneros. Unidad y diversidad. El dualismo subsiste para la razón y no puede ser remontado más que por el mito, órgano de la creencia.

Sin embargo, no parece que Platón, en los primeros diálogos, haya explicado con toda la precisión deseable la naturaleza de este lazo causal, o la determinación de las cosas por la Idea. Es la *participación* en la belleza, dice en el *Fedón,* 100 c., lo que hace que un determinado objeto sea bello, y el término de participación, μέθεξις, expresa seguramente una relación causal. Pero, más adelante, esta relación de la Idea a las cosas, la concibe como una *presencia,* παρουσία (100 d), de lo universal en lo singular, y por lo demás como una *semejanza,* un *paradigma* o una *imitación,* παράδειγμα, μίμησις, nociones todas ellas que juegan un papel de primer orden en la cosmología de Platón, en la dialéctica del pensamiento y de la acción humanas[1] (* 114). ¿Cuál es el sentido exacto que recubren estas expresiones entre las que duda Platón? Es difícil decirlo con precisión. En este punto de desenvolvimiento de su pensamiento, Platón no llegó todavía a una noción plenamente satisfactoria de la determinación causal: entre la Idea y las cosas hay heterogeneidad; pertenecen, si puede hablarse así, a órdenes diferentes, y estos órdenes diferentes son órdenes separados, de tal suerte que se registra un salto de uno a otro. El análisis de las condiciones de la geometría, o de la ciencia de los números, que une, siguiendo el ideal del *Filebo* (57 d), la verdad al rigor, ἀκριβείᾳ τε καὶ ἀληθείᾳ[2] (* 115), condujo a Platón a concluir en la existencia de "realidades eternas", no solamente *distintas* de las cosas sensibles, sino existentes *separadamente,* χωρίς, aparte de la multiplicidad de los seres *homónimos,* o equívocos, con ocasión de los cuales son presentadas por el pensamiento, pero en la medida en que estos participan de ellas. Por lo cual, cuando quiere referir a la Idea las cosas sensibles, como al modelo su copia, Platón se ve obligado a recurrir a los mitos de la preexistencia, de la caída, de un decaimiento del alma. Pero todas estas representaciones míticas, cualquiera que sea su valor, no resultan ple-

[1] Cf. *Fedón,* 74. *Rep.,* 592 b, 597 e-598 b (Jowett y Campbell: *Plato's Republic,* II, 309).

[2] Así resulta del libro VII de la *República* (525 d, sgs.) y de un texto formal de Alejandro (Brandis, 564 b, 13, con la adición significativa del *Codex Laurent., ibid.,* 564 a, 5).

namente satisfactorias para un espíritu ávido de inteligibilidad, y su simbolismo no resuelve, recubre tan solo de un velo ligero el dualismo radical que subsiste, pese a todo, entre la Idea y las cosas. El efecto permanece heterogéneo a su causa y sin enlace necesario con ella.

El *Parménides* señala un punto crítico en el desenvolvimiento del pensamiento platónico. En este diálogo, escrito, sin duda, al retorno del segundo viaje (366) a la corte de Dionisio el Joven, donde se encontraba Polixeno, el autor del argumento del "tercer hombre", Platón muestra con mucha fuerza, no a manera de ejercicio lógico, sino, como vio Proclo, de una manera ontológica, por el método negativo, que, sin abandonar la concepción de las Ideas, sin dejar de asignar a cada ser una Idea determinada e inmutable como exigen la ciencia y el discurso (135 b-c), debe renunciarse a presentar las Ideas absolutamente aparte como seres que existiesen por sí mismos y se bastasen a sí mismos. Si se separa radicalmente la Idea y las cosas, la causa y el efecto, toda tentativa para aproximarlos luego resulta vana y está condenada de antemano: ni la "participación" ni la "imitación" llegan a explicar que se comuniquen entre sí; no habrá relaciones más que de las Ideas a las Ideas o de las cosas a las cosas (133 a-e). Si la teoría eleata de la unidad absoluta o de *lo uno-uno,* τὸ ἓν ἕν, conduce a absurdos, ¿no debería admitirse que en un sentido, puesto que participa en el ser, *lo uno es varios*[1] (* 117), que es una pluralidad o multiplicidad infinita, dividida por el ser y que participa así de alguna manera, tanto en el devenir como en el ser mismo? *Lo Uno-ser,* o la Idea, aparecería entonces como una unidad múltiple, las cosas como una multiplicidad una, y no habría ya entre uno y otras un abismo infranqueable.

Quedaría, sin embargo, por franquear la distancia que los separa. Y esto es lo que intentó Platón en los últimos diálogos: no se contenta con acercar las Ideas y las cosas, lo uno y lo múltiple; trata de descubrir entre estos dos términos una comunidad de naturaleza, a fin de hacer inteligible el lazo causal que los une y de dar a este lazo un carácter de necesidad, no ya hipotético o subordinado a la existencia ininteligible del devenir, sino absoluto y procedente del ser mismo de la Idea: de suerte que la generación sea completamente semejante a la necesidad interna del ser.

Es probable que además de la preocupación de inteligibilidad y de armonía, que es la característica del genio griego y del genio de Platón en particular, una reflexión más profunda sobre las condiciones de la matemática y sobre su irreductibilidad a la pura lógica de lo *mismo,* haya sido lo que llevó a Platón a reintegrar a la Idea lo irracional que había proscrito primeramente para atribuirlo exclusivamente a lo sensible. También le vemos, tanto en el *Sofista* como en el *Filebo,* admitir

[1] Τὸ ἓν ἄρα ὂν ἕν τε ἐστί που καὶ πολλά (145 a). Cf. 137 a sg., 142 c, 143 a, 144 e.

una cierta mezcla de las Ideas, o, con más exactitud, una cierta *participación de los géneros,* siguiendo leyes bien definidas, que hacen que las Ideas, sin estar aisladas unas de otras, no se mezclen, sin embargo, de una manera cualquiera[1]. (* 118). Esta participación de las Ideas entre sí supone necesariamente que hay algo más que el ser, a saber, un no-ser relativo, que no es lo contrario del ser, sino distinto de él[2]: esta naturaleza de lo *otro* es la que, esparciéndose entre el conjunto coherente de las Ideas, permite a cada una no confundirse con el ser puro, y garantiza las diferencias individuales de los seres, sin suprimir la unidad del ser, condición de su inteligibilidad. Lo real no es, por tanto, *el ser* puro, sino *un ser* determinado, en relaciones definidas con otros seres, mezcla de lo mismo y de lo otro, de ser y de no-ser, de reposo y de movimiento. Los elementos de los números, lo uno y lo múltiple, se convierten así en los elementos del ser. La generación de las Ideas es idéntica a la generación de los números: el número ideal, al igual que el número matemático, es una esencia mixta, engendrada por la unión de dos principios, lo uno y lo indefinido, el primero de los cuales está por encima, y el segundo por debajo, del ser[3].

Sin embargo, conviene indicar aquí que esta teoría de las Ideas-Números, o con más exactitud, de la participación de los géneros, no es de ningún modo la reducción de lo real a lo lógico, hipostasiado y separado del mundo sensible, como pretende Aristóteles *(Met.,* a, 6, 987 b, 29 s.). La matemática, tal como la concibe Platón, no se reduce a consideraciones exclusivamente lógicas. Platón, con los geómetras del siglo v[4] (* 119), había sobrepasado la concepción pitagórica, según la cual la línea no es más que una línea de puntos: el punto, para Platón, no es un *elemento,* στοιχεῖον, de la línea, sino su *principio* generador, ἀρχή; ;es decir, que difiere de ella cualitativamente. Las nociones de límite, de continuidad, de inconmensurabilidad, ya familiares a los

[1] *Sof.,* 249 c, s. *Fil.,* 63 b.

[2] *Sof.,* 241 d, contra Parménides, 257 b. οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον. Cf. 256 d.

[3] Que Platón entiende con ello determinar los principios específicos de las Ideas y no los de la realidad en general, es lo que me parece probar el texto del *Filebo* (no obstante la traducción que de él da Diès), 16 c: καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. Son las Ideas, esto es, los seres "inmutables y eternos" (59 c) los compuestos de lo *uno* y de *varios,* producidos por la mezcla de lo *finito* y de lo *infinito;* μικτὴ οὐσία, 27 b. Y esta interpretación se ve confirmada por el testimonio de Aristóteles que, queriendo caracterizar el último estadio del pensamiento platónico, dice justamente que es la operación de la unidad sobre la díada indefinida de lo grande y de lo pequeño la que produce las Ideas y los números subsiguientes *(Met.,* A, 6, 987 b, 20, M, 7, 1.081 a, 14. Testimonio de indiscutible valor como lo mostró Robin: *Théorie platonicienne,* pág. 635 sg. y nota 261).

[4] Véase a este respecto Milhaud: *Les philosophes géomètres de la Grèce* (1900), págs. 340 sg.

geómetras griegos, habían producido en el pensamiento una revolución muy semejante a la que producirá en el siglo XVII el descubrimiento del cálculo infinitesimal, que preparó el camino a la doctrina de la evolución.

Así, muy lejos de reprochar a Platón, como hace Aristóteles, haber asimilado las determinaciones inteligibles, cualitativas, a las determinaciones númericas y cuantitativas, y haber tratado de obtener de relaciones puramente lógicas la realidad sustancial, debe honrársele por esta visión singularmente profunda, según la cual, desde el momento que se aborda lo real, es preciso superar el punto de vista lógico de una unidad indiferenciada cuyas solas determinaciones son determinaciones cuantitativas y cuyos elementos, en su totalidad, son homogéneos, y en el seno de la cual, además, no hay otro movimiento que un paso analítico de lo mismo a lo mismo. La matemática misma, en la medida en que se aproxima a lo real, debe hacer intervenir consideraciones de cualidad, puesto que la línea no es una suma de puntos y debe admitir también un paso de lo *mismo* a lo *otro*, de igual manera que la circunferencia, como había mostrado Hipócrates de Quíos, es distinta al polígono y no puede construirse con él.

Ahora bien: si las matemáticas, en las que no tenemos que habérnoslas más que con una realidad posible, son irreducibles a la pura lógica del análisis, con más razón la realidad verdadera, la realidad actual de las Ideas, es extraña a ella: las Ideas están enlazadas, sin duda, puesto que hay entre ellas participación, pero son *cualitativamente* distintas, y como tales, ἀσυμβλήτοι, inadicionables; son cualidades definidas, no cantidades definidas. Al dilema en el que Aristóteles pretende encerrar a Platón[1]—o la unidad absoluta e inmóvil de los eleatas, si se rehúsa admitir una combinación de las Ideas, o la irrealidad, si las Ideas son concebidas como unidades idénticas y homogéneas, susceptibles de ser sumadas—; a este dilema escapa Platón por su teoría de la participación definida o de la comunión de realidades cualitativamente distintas.

El verdadero ser es uno. Pero la unidad que Platón atribuye a la Idea no es la unidad del ser, tal como la conciben los eleatas; es la unidad concreta del concepto socrático, que no excluye la multiplicidad, sino que, por el contrario, la implica: la simple afirmación del ser de la Idea supone la pluralidad del predicado y del sujeto[2] (* 120).

[1] *Met.*, M, 7. Sobre estos textos, de interpretación difícil, véase el comentario de Bonitz sobre la *Metafísica*, págs. 539 sg.; Robin: *Théorie platonicienne*, páginas 333 sg.; W. D. Ross: *Aristotle's Metaphysics*, II, 435.

[2] Es el caso de la afirmación "lo uno es": si lo uno no es más que la unidad de una unidad, es solo la unidad de un nombre (*Sof.*, 244 d). Pero nada impide que una pluralidad no participe de la unidad (245 a). De hecho, el ser es *uno*, pero no es *lo uno* (*Parm.*, 137 c sg. *Sof.*, 243 d-245 b: τὸ ὂν ἓν εἶναί πως, οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ ἑνί).

Así, todo es uno y varios; toda Idea es la unidad de una multiplicidad: esta unidad no es la unidad de un punto o de un elemento simple, como no es tampoco un principio general y formal; esta multiplicidad, por otra parte, no es la de cantidades adicionables. Lo múltiple es lo indefinido[1], el principio indeterminado en cantidad y determinado en cualidad, susceptible de recibir el más y el menos, es decir, un aumento y una disminución cualitativos, como más cálido y más frío; pero absolutamente rebelde a la cantidad definida, al cuánto y a la medida, que es detención y cese del flujo por exceso y por defecto. Lo Uno es el Bien[2], es decir, la causa que preside la mezcla de lo finito y de lo infinito, la causa de la generación, el principio activo y productor que ordena todas las cosas y que hace de la mezcla una combinación, κρᾶσις, un todo que traduce la acción de la justa medida (*Fil.*, 64 d-e) y no una simple reunión de elementos dispares. El Bien es así la causa suprema, la causa única de todas las cosas; es él el que produce la unidad de lo real: pero la produce a la manera del pensamiento cuando determina a un sujeto por sus predicados, cuando afirma, por ejemplo, la "bondad" del "hombre" (*Sof.*, 251 a s.), en lugar de contentarse con decir, con ciertos jóvenes ineducados o viejos incorregibles, que "el hombre es el hombre" y "lo bueno es lo bueno", como si todo estuviese separado de todo y la definición misma de la esencia fuese imposible. El Bien, o la esencia, es un principio de determinación interna para las cosas que determina y diferencia al mismo tiempo. Lo Uno no se aplica a la multitud de una manera mecánica y ciega, no la reduce a una unidad indiferenciada; es principio de diferenciación para las cosas a las que se aplica. Causa de mezcla y principio de disociación (* 121), el Bien incluye a la vez *lo mismo* y *lo otro*, es decir, los dos principios que, en el orden del pensamiento suspendido a la verdad del ser, permiten afirmar un predicado de un sujeto, por ejemplo, la "bondad" del "hombre", presentando la cosa como una, luego designándola por varias propiedades. Realidad inagotable e infinitamente rica sabiduría absoluta y universal, el Bien es la razón que gobierna el universo y del cual

[1] *Fil.*, 25 c. Τὸ τοῦ ἀπείρου γένος... ἡ τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχομένη φύσις Cf. 24 c: el más y el menos excluyen el cuánto, πόσον, y la medida, τὸ μέτριον porque el cuánto y la medida están fijos y dejan de ser si hay aumento. Cf. Taylor: *Plato*, pág. 414. Ross: *Met.*, I, 171.

[2] Aristóteles pretende, es verdad (N, 4. 1.091 b, 13-1.092 a, 8), que es lo Uno, y no el Bien para Platón, la esencia del principio primero, de suerte que el Bien sería un simple atributo de lo Uno, por tanto subordinado a él, causa por accidente, que implica el Mal en sí, identificado unas veces con lo Desigual, otras con la Díada indefinida, como principio material. Pero esta interpretación —próxima generalmente al testimonio de Aristoxeno de Tarento (Zeller, II, 14, 712 n. 3), según el cual los oyentes de Platón estaban decepcionados de oírle hablar del Bien como de lo Uno (Robin, nota, 433)—está en contradicción formal con la doctrina de Platón, tal como la expresó él mismo, y parece descansar, ya en una falta de comprensión, ya en una deformación del pensamiento platónico auténtico.

se obtiene nuestra razón [1]; está presente en todas partes, en la variedad de las formas individuales, y organiza diversamente las cosas, sin repartirse, sin embargo, con ellas: porque el Bien, al ser de una belleza y de una pureza sin igual, el Bien absoluto, perfecto y universalmente elegible, que contempla el alma, en lugar supraceleste, en la Llanura de la Verdad, es distinto a las cosas que ordena y dirige y permanece trascendente a ellas. Es decir, que la causa es distinta a sus efectos sin serles heterogénea. El Bien es, a la vez, trascendente e inmanente a las cosas: inmanente porque es trascendente.

Desde este punto todo se aclara. Sin abandonar nada de la doctrina que afirma la pureza de las Ideas y la trascendencia absoluta del Bien, Platón nos permite comprender cómo rige todo el universo, visible e invisible.

De una parte, en efecto, el enlace de la causa con lo que obedece a la causa por la generación no se reduce a una simple necesidad lógica o analítica: el ser es cualitativo; los seres son distintos e irreducibles; la causa es distinta al efecto que la sigue, y distinto es también el efecto a la causa; la Causa suprema y absoluta domina todas las cosas, sin disminuirlas.

Pero, por otra parte, entre lo Uno o el Bien y la multitud que se ordena a él, entre la Idea y las cosas, entre la causa y el efecto, no hay un abismo infranqueable; aun siendo distintos no están separados. Las especies intermedias son como el término medio que une las esencias eternas, inmutables y necesarias, al infinito de la realidad individual, múltiple e indeterminada [2], y, a diferencia de la erística, que no considera más que lo Uno y lo infinito, la dialéctica se esfuerza por aprehender las relaciones que las unen y la determinación causal que las pone en relación, a fin de explicar la doble participación entre las Formas y los objetos sensibles y entre las diversas Formas, como constitutiva del mundo del Ser tanto como del mundo del devenir. Aún más, entre estos dos términos enlazados, por distintos que sean, hay comunidad de naturaleza. Al hacer del no-ser, de lo múltiple, de lo indefinido, uno de los elementos de la Idea o de la Forma, al considerar los seres eternos

[1] *Fil.*, 28 d: τὰ ξύμπαντα καὶ τὸ ὅλον... νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν, 30 a; 30 b: πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν. Observad el término característico παντοία aplicado a esta sabiduría, como también los términos διακοσμεῖν, κοσμοῦσα, συντάττουσα, que sirven para designar su acción (28 e, 30 c), y la definición del Bien absoluto, τὸ τέλειον καὶ πᾶσιν αἱρετὸν καὶ τὸ παντάπασιν ἀγαθόν (61 a), próxima al pasaje del *Fedro* sobre τὸν ὑπερουράνιον τόπον (247 c), τῆς τοῦ ὄντος θέας (248 b), y la Llanura de la Verdad (248 b), que es el lugar de la Justicia, de la Sabiduría, de la Ciencia, de la Belleza 250 b-d).

[2] *Fil*, 16 d-17 a. τὸν ἀριθμὸν τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, y lo que sigue sobre la diferencia de la erística y de la dialéctica. Lutoslawski: *The origin and growth of Plato's logic*, 1897, pág. 464, observa que se encuentra aquí el uso aristotélico del *medio*, τὸ μέσον αἴτιον, de suerte que la "teoría aristotélica del silogismo fue más que preparada por Platón".

como esencias mixtas, producidas por la mezcla de lo finito y de lo indefinido, de lo uno y de lo múltiple, Platón vuelve inteligible, no solamente la mezcla y la comunión de las Ideas entre sí, sino la participación de las cosas en las Ideas, o, en otros términos, la causalidad productora de la Idea y la generación de los seres sensibles, el devenir o la génesis que procede de ellos.

De hecho, el devenir o la génesis, ἡ γένεσις, es concebido en el *Timeo*, como producido por la mezcla de la Idea y de la materia. Ahora bien: entre la Idea y la materia no hay un dualismo radical: la materia participa en cierto modo, aunque oscuramente, de lo inteligible; por otra parte, la Idea, que es una esencia mixta, debida a la mezcla de lo uno y de lo infinito, está singularmente próxima al devenir, debido a la mezcla de la Idea y de la materia indefinida. Es decir, que la causa inteligible es de igual naturaleza que sus efectos sensibles, puesto que los mismos elementos entran en la composición de una y de otros; y ella les es inmanente, puesto que les anima, les comunica la vida, el movimiento y esa revolución regular, análoga al conocimiento, imagen móvil de la inmutable eternidad [1].

Parece, desde ese momento, que la generación de las cosas sensibles es de hecho asimilable a la generación de las Ideas, es decir, al movimiento por el cual la Idea une en sí misma y hace pasar a la existencia lo uno y lo indefinido. Toda génesis, sensible e inteligible, en suma, todo lo que es o existe, está determinado por la esencia necesaria en la que se le aprehende en su fuente, de una manera que satisface plenamente a la razón. La Naturaleza, obra de un arte divino, es como el arte humano: todo en ella se hace en vista de un fin; y este fin es el bien, o lo bello: él solo es causa; todas las demás cosas que llamamos "causas" no son más que "condiciones" o medios de que se sirve Dios para la realización del Bien [2]; no tienen, pues, más que una necesidad hipotética y derivada. Unicamente el fin existe necesariamente, en virtud de su esencia propia: y las cosas son, y son inteligibles, en la medida en que su ser participa en esta necesidad interna que hace ser la Idea, el Bien. ¿Por qué los números matemáticos permanecen como simples posibilidades? Porque no hay razón para que la unidad se repita más o menos: la finalidad queda excluida de la generación de los números matemáticos. La necesidad lógica no tiene relación con lo real: la única determinación real es la determinación por el fin, es la determinación por el Bien.

[1] Sobre el devenir producido por la mezcla de la Idea y de la materia, cf. los textos del *Timeo*, 47 e-49 a, 50 b-52 d, particularmente 51 a, con la traducción y los comentarios de Rivaud. Sobre la participación de la materia en la Idea, los textos del *Sofista*, 248 e, y del *Filebo*, 26 e. Sobre la presencia del Noûs en el κόσμος. *Tim.*, 30 b. El alma comunica al mundo su movimiento circular, κύκλῳ, como el más adaptado al pensamiento, περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν (*Tim.*, 34 a), imagen móvil de la eternidad, εἰκὼ κινητόν τινα αἰῶνος (37 d).

[2] *Timeo*, 46, c e: τῶν ξυναιτίων οἷς θεὸς χρῆται, como dice Platón.

Por esto, Platón no duda en escribir: "Los efectos que se atribuyen a la naturaleza son la obra de un arte divino" *(Sof.,* 265 e). Y, con más precisión todavía: "Unicamente Dios sabe y puede unir lo múltiple en lo Uno, y resolver lo Uno en lo múltiple: el hombre no podrá nunca hacer ni lo uno ni lo otro" *(Tim.,* 51 b-c, 68 d). La segunda carta, dirigida a Dionisio, contiene esta fórmula misteriosa, que, si no es de Platón, expresa en todo caso el espíritu platónico, preparando el camino al desenvolvimiento que le darán los alejandrinos, Proclo y Plotino, y en la que los cristianos verán un presentimiento de la Trinidad: "Alrededor del Rey del universo gravitan todos los seres; es el fin de todas las cosas y la causa de toda belleza; alrededor del Segundo se encuentran las segundas cosas, y alrededor del Tercero las terceras. El alma humana aspira a conocer sus cualidades, porque considera lo que tiene parentesco con ella, sin que nada la satisfaga. Pero, cuando se trata del Rey y de las realidades de que hablé, no hay nada semejante. Entonces, el alma se pregunta: ¿Cuál es esta naturaleza? Es la causa de su tormento"[1].

Y, en efecto, la naturaleza de la Causa suprema permanece misteriosa, como su acción, su causalidad y la relación que sostienen con ella los seres sometidos al devenir. A pesar del esfuerzo, muy notable, intentado por Platón para reducir el problema de la causalidad externa al problema de la causalidad interna, subsiste un *dualismo,* que parece imposible remontar y reducir, entre la determinación inteligente por el Bien, autor de todo lo que hay de bello y de bueno en el mundo, y la causalidad ciega que procede por azar y se encuentra emparentada con el Destino, con esta fuerza inflexible, inexorable, impersonal, contra la cual, al decir de Sófocles (fr. 234), ni los hombres ni los dioses pueden nada, la Εἱμαρμένη, que los antiguos representaban con los rasgos de una Fortuna, Τύχη, con los ojos vendados y sobre una rueda[2] (* 122). Sin embargo, Platón afirma que hay una ley del Destino mismo, que el orden del mundo es un orden justo, que todo se hace en vista del Bien, que todo depende de Dios y que la Μοῖρα misma es Providencia. Aún más: en el *Político,* 270 a, rechaza expresivamente la hipótesis de dos divinidades rivales que se disputan el gobierno del mundo. No podríamos decir, pues, con Aristóteles, que Platón colocó al lado del primer principio un principio que le es opuesto, el Mal en sí

[1] *Cartas,* de Platón (G. Budé, XIII, ed. Souilhé, y noticia pág. 76), 312 e. Cf. Eusebio: *Praepar. evangel.,* XI, 20. Para Plotino, lo Primero es el Bien, que está por encima del Noûs y de la esencia; lo Segundo, es la Inteligencia, la causa que juega el papel de demiurgo y la que engendra el Tercer principio o el Alma *(Enéadas,* V, I, 8). Proclo precisa que lo Primero, principio de todo, es fuente de toda divinidad, siendo origen, causa y fin de toda existencia *(in Parme.,* VI, ed. Cousin, VI, 86). He aquí, por otra parte, el texto, muy explícito, del *Sofista,* 265 e, del que hemos hecho mención: θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ.

[2] *Timeo,* 46 e.

—análogo al dios malo de los iranios—, del que todos los seres participan, salvo lo Uno o el bien en acto.

Platón, sin embargo, permite que subsista en el mundo un principio de desorden radical, rebelde a la acción del Bien. Y es que las Ideas, aunque participen, en efecto, entre sí y en el no-ser, no dejan de ser incompletas por sí mismas. ¿Por qué, entonces, hay algo distinto a ellas? ¿Por qué no agotan lo real? Al no poder referir el mundo de las existencias a la condescendencia de un Amor infinito, al libre decreto de una Voluntad o Potencia incondicionada, que lo condiciona todo, cuya determinación, aun siendo contingente, no deja de ser racional, Platón se ve forzado a poner al lado del Bien absoluto una imperfección radical, la Ananké, de la que procede el mundo tanto como de la Inteligencia ordenadora[1]: es la causa vagabunda, nodriza del devenir, receptáculo amorfo de toda generación sensible, en la que todo viene a grabarse, es el lugar eterno, τὸ τῆς χώρας ἀεί, que recibe en sucesión las formas por sí mismas inmutables, y que resiste al orden inteligible. Esta necesidad bruta pudo muy bien ceder ante la inteligencia y, al plegarse a ella, "llevar al bien la mayor parte de las cosas que nacen", de suerte que la causalidad final sustituye a la causalidad mecánica. No deja por ello de ser verdad que esta necesidad forzó a la Idea a decaer de su rango: ella es el fondo de lo sensible eternamente sustraído a la Idea y que solo semeja muy de lejos al no-ser de las Ideas, que expresa simplemente la alteridad de los seres.

Así, el ser es necesariamente, en virtud de una necesidad interna que hace que su esencia, como dirán más tarde los ontologistas, implique su existencia. Pero si hay, para la esencia suprema, necesidad de ser, Platón rehúsa admitir, en cambio, como hará más tarde Spinoza, que haya necesidad de producción o de generación de las cosas. Todo lo más que puede decirse es que, si el devenir existe, supone necesariamente una causa de la generación, de la cual procede: y esta causa es la esencia inmutable y necesaria[2], sobre el modelo y a imagen de la cual se formó el universo. Pero, preguntémonos una vez más, ¿por qué existe el devenir? Una vez puesta la eternidad, y ya que la eternidad está completa por sí misma, no postula necesariamente la existencia del devenir o de lo contingente, que es una disminución suya. Esta existencia

[1] *Timeo,* 48 a. Cf. *Sof.,* 265 c. *Fil.,* 28 c. Y los términos por los que el *Timeo* caracteriza esta segunda causa, τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας (48 a), πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ οἷον τιθήνη (49 a), ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον (51 a). Sobre las interpretaciones que se dieron del *Timeo,* sobre la teoría platónica del lugar, del alma del mundo y de los dos modelos, véase A. Rivaud: *Le problème du devenir,* 285, 303, 348 (creencia mítica en la Ananké, que expresa la resistencia al orden inteligible), y la noticia al comienzo de su edición del *Timeo* (G. Budé).

[2] *Timeo,* 28 a (Cf. 28 c). A *imagen* y sobre el *modelo* de la esencia inmutable, τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον (52 a), en tanto que paradigma (29 a), se formó el universo.

del devenir no puede explicarla Platón desde el punto de vista de la Esencia necesaria, del Bien o de Dios: porque, referirlo a Dios por un enlace necesario, hubiese sido rebajar a Dios, este Dios del que Platón se forja una idea tan alta; ahora bien: Platón no concibe otro enlace racional que este: para él, como para todos los griegos, la contingencia pertenece al dominio de lo irracional; le era, pues, imposible concebir racionalmente un acto de libertad absoluta, creadora, en su origen de las cosas, en suma, una *contingencia inicial*. De hecho, la idea de libertad, como la idea correlativa de creación (* 123), es extraña a la mentalidad griega; con todos los griegos, Platón definió la libertad por la subordinación al orden necesario del todo[1]: el hombre, según él, es un juguete maquinal de Dios, θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον (*Leyes*, VII, 803), y es ésta, añade, la más excelente de sus cualidades, de suerte que el deber de todos es conformarse con este destino. Un cristiano aceptaría, sin duda, esta definición, al menos en el sentido de que la perfecta libertad del hombre consiste en la obediencia a Dios: pero no extendería a Dios esta dependencia y esta subordinación, porque la libertad en Dios difiere *toto coelo* de la libertad en el hombre. Dependiente en el hombre, la libertad en Dios es total independencia; condicionada y medida en aquel, es en Dios, condicionante y norma de medición, sin ser limitada por nada. Pero, para Platón, frente o al lado del orden inteligible, que procede del Bien o de Dios, y a veces incluso extrañamente mezclado a él, se presenta un principio de indeterminación radical, de desorden y de mal, que no procede de él y que se le resiste. Así, para explicar la totalidad de lo real, para dar cuenta de la existencia del devenir, Platón se vio forzado a recurrir a una Ananké distinta del Bien y rebelde a su acción; y, cuando quiso establecer la "procesión" de la Idea a las cosas, vino obligado—abandonando la razón por la creencia—a colocar entre la Idea y las cosas un Demiurgo mítico, que las forma sobre el modelo de las esencias inmutables y eternas.

¿Qué es este Demiurgo ordenador de las existencias? ¿Cuál es el valor y cuál es el sentido del mito que lo postula y por el que Platón intenta explicar en último término todo el ser del devenir, del universo y de nuestra misma alma? Tal es el último problema que tenemos que resolver y de él depende finalmente la significación y el valor profundo del platonismo.

[1] Véase a este respecto E. Hardy: *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*, Berlín, 1884, pág. 169 (con referencia a las *Leyes*, 803 c), págs. 184 y siguiente (con referencia a Aristóteles). Nada más característico a este respecto que el pasaje de la *Metafísica*, Λ, 10, 1.075 a 16 (trad. y notas de Tricot, II, 189), donde Aristóteles, queriendo establecer la existencia del Bien en el mundo y la manera cómo todas las cosas están ordenadas conjuntamente en vista de un fin, compara el universo a una casa, en la que los "hombres libres", todas las acciones de los cuales se ven sometidas "a una inflexible necesidad" (definición eminentemente significativa) representan los cuerpos celestes, mientras que los esclavos y las bestias de carga, cuyas acciones, en su mayor parte, se dejan a lo arbitrario y a la contingencia, representan los seres sublunares (diríamos hoy el conjunto de las criaturas terrestres).

7. El mito platónico. Valor y significación. Las recompensas eternas de la Justicia en el más allá. El Dios platónico: Dios, medida de todas las cosas; cómo debe regir la ciudad humana, según las Leyes. Conclusiones. Perennidad de Platón.

La dialéctica no puede llevarnos más lejos. Una vez en el umbral de lo invisible, en la antecámara del Bien, que sobrepasa infinitamente sus propios poderes, la pura razón, cuando es necesario echar una ojeada a Dios y al más allá, duda, se turba y se ve forzada a reconocer su impotencia. Entonces, por una intuición genial que rompe los cuadros en los que estaba encerrado el pensamiento griego, y que, sintiendo confusamente, pero con fuerza, la *desproporción* profunda del conocimiento humano y del ser verdadero, percibe, allí donde se encuentra, el misterio que hace inteligibles todas las cosas sin poder ser comprendido en sí mismo por la inteligencia; en este punto, Platón el poeta y el educador, hace un llamamiento al segundo género de conocimiento, la creencia o la opinión verdadera, inferior ciertamente al pensamiento puro si se considera en sí mismo, en su perfección propia, pero muy superior a él si se considera el objeto que alcanza: se trata de la divina inspiración, la θεία μοῖρα del *Menón*, que no puede dar razón de sí misma, pero que es la única apta para dar razón de lo real y para abrirnos a la sublime esperanza del más allá. Se expresa en los mitos, semejantes a las fábulas que se narran a los niños—verdad es que tenemos una maravillosa facilidad para recordar lo que hemos aprendido en nuestra infancia—, e inunda nuestra alma de esas esenciales verdades que el razonamiento discursivo no puede aprehender. Pone la razón en contacto con las tradiciones primitivas de la Humanidad y de esas ideas que nos transmitieron los antiguos, que valían más que nosotros y estaban más cerca de los dioses[1] (* 124): unidad y diversidad de todo lo que es, ley de participación o de imitación universal, existencia de modelos eternos de las cosas sensibles y temporales, creencia en los poderes invisibles, en los seres demoníacos, en el amor, en el impulso místico, en los ciclos y mutaciones de las formas de existencia, en la significación sobrenatural de los acontecimientos y de los signos sensibles, nociones todas ellas familiares a la mentalidad primitiva y que provocan o que coronan, en Platón, el ejercicio del pensamiento racional.

[1] *Filebo*, 16 c (Platón compara el descubrimiento de "la unidad y la variedad" al del fuego). Cf. *Gorgias*, 523 a. *Fedón*, 69 c. 70 c. *Fedro*, 275 b. *Timeo*, 21 a. Véase a este respecto L. Robin: *La Pensée Grecque*, pág. 267.

Así, después de agotar todos los recursos de la dialéctica, Platón recurre al mito para darnos una imagen (εἰκών) de la verdad total cuya posesión es privilegio de Dios; pero esta imagen, adaptada a nuestra condición es suficiente, si añadimos a ella fe, para salvarnos a nosotros mismos[1] (* 125). Se sirve de él para darnos a conocer, como en el *Político*, la oposición del ser divino, inmutable, y del ser corporal sujeto al cambio, y la alternativa, en este, de los dos ciclos, de rotación directa o de marcha retrógrada, según esté regido por Dios, o abandonado de El, y del mismo modo el mundo en que vivimos, entregado al desorden y a la dispersión, porque Dios está ausente de él, en tanto que, en el mundo que conduce Dios, el movimiento es inverso, la tumba es como una cuna y la muerte un nacimiento (* 126); o, como en el *Timeo*, la manera cómo el Demiurgo ordenador, fijos los ojos en las Ideas, organizó el cosmos y hace pasar las cosas visibles del desorden al orden, poniendo la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, a fin de que el universo resulte lo más excelentemente posible y forme un único todo regido por la armonía de los números, según la móvil imagen de la eternidad, que es el tiempo (* 127); o, en fin, como había hecho ya en el *Gorgias*, el *Fedón*, el último libro de la *República* y el *Fedro*—en los cuatro mitos que forman un conjunto coherente, una especie de *Divina Comedia* antigua, coronamiento de su doctrina—, para ofrecernos una visión del más allá, de la que nosotros, pobres ranas a la orilla de un mar, el Mediterráneo, tenemos dificultad en hacernos una idea: el más allá en el que el orden será restablecido, en el que el Soberano Juez, el único que promulga sentencias verdaderamente justas, verá y juzgará a las almas completamente desnudas, según la elección que hayan hecho, para precipitar las de los malos en el Tártaro, donde sufrirán suplicios eternos en castigo de sus crímenes, para enviar al lugar de purificación aquellas en las que el bien y el mal están mezclados y que son capaces de una expiación redentora, en fin, para llevar al lugar de bienaventuranza las almas de los justos, que, habiendo vivido santamente, recibirán de Dios su recompensa eterna. Y Platón cierra el mito sublime del *Fedón* (114 c-d) con estas palabras que, a juicio de los críticos modernos, definen exactamente su alcance y su valor: "Lo que acabo de decir basta, mi querido Simias, para hacernos ver que debemos trabajar durante toda nuestra vida a fin de adquirir la virtud y la sabiduría; porque el premio es hermoso y la experiencia grande. Que las cosas, por lo demás, sean tal como las describo, es algo que un hombre de sentido no podría garantizar: pero que lo sean aproximadamente, si es cierto, en efecto, que el alma es inmortal, se puede, creo yo, asegurarlo y correr este riesgo, porque el riesgo es hermoso, *καλός γὰρ ὁ κίνδυνος*, y vale la

[1] *Rep.*, 621 b-c, μῦθος... ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ. Esta es la conclusión del mito de Er, hijo de Armenio el panfilio.

pena deleitarse en esta idea. Vaya, pues, confiadamente a la muerte quien durante su vida renunció a los placeres y a los bienes del cuerpo, quien los miró como extraños y nocivos, quien se esforzó por practicar la templanza, la justicia, la fuerza, la libertad, la verdad; espere en paz la hora de su partida para la otra mansión, siempre presto a ese viaje cuando el destino le llame."

En esta perspectiva, conforme a las viejas y santas tradiciones de nuestros padres, la vida presente se aparece tal como es: una preparación para la vida más pura, de la que el hombre gozará en la mansión de los bienaventurados[1] (* 128). Filosofar es aprender a morir. Que el hombre que quiera actuar según la razón, en privado y en público, dirija, pues, siempre su mirada hacia lo alto, hacia esa Idea del Bien que apenas se ve, pero que no puede percibirse sin concluir en seguida que es causa para todos los seres de todo lo que es recto y bueno, que en el orden visible engendra la luz y el Señor de la luz, que en el orden inteligible es la soberana que comunica la verdad y la inteligencia *(Rep.*, VII, 517 a); hacia el ser universal, al que pertenecen el movimiento, la vida, el alma y el pensamiento *(Sof.*, 248 e); hacia esas puras esencias, la belleza, la proporción y la verdad, cuya trinidad nos introduce en el umbral del Bien y nos hace aprenderlo, uno y diverso, bajo una triple idea, índice de su riqueza y de su insuperable plenitud *(Fil.*, 64 c-65 a). Entonces, verá que un alma real, que una inteligencia real preside el gobierno de este mundo; comprenderá que Dios es bueno y que, al no conocer la envidia, quiso parecerse todo él, en la medida de lo posible, por el orden y ponderación que lo preside, al cosmos, que dirige la necesidad y domina las causas vagabundas de la materia eterna para conducir al bien la mayor parte de las cosas sometidas al devenir *(Tim.*, 29 e, 48 a, 69 a); comprenderá que si el mundo tiene algo de divino es porque Dios lo habita y que allí donde Dios está ausente no hay más que desorden y confusión *(Pol.*, 272 e); comprenderá, en fin, que Dios es el supremo artista que hizo todas las esencias y todas las existencias *(Rep.*, X, 597 b, s.), y que

[1] "No hay, en efecto, ni verdadero bien ni verdadero mal para aquellos que no tienen alma (τοῖς ἀψύχοις), sino solamente para el alma unida al cuerpo o separada. Debemos creer verdaderamente en esas viejas y santas tradiciones (τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις) que nos revelan la inmortalidad del alma, la existencia de juicios y de terribles castigos a sufrir cuando quede liberada del cuerpo. Consideramos como un mal menor, por tanto, el ser víctimas de grandes delitos o de grandes injusticias que cometerlos. El hombre que aspira a las riquezas y que tiene un alma pobre no presta atención a este lenguaje. Si lo escucha, piensa que debe reírse de él, e impúdicamente se lanza a todas partes, como una bestia salvaje, sobre todo lo que puede comer o beber, o todo lo que es capaz de procurarle hasta la saciedad el indigno y burdo placer que se llama equivocadamente el amor. Ciego que no ve a cuáles de sus acciones se atribuye la impiedad, qué mal está siempre ligado a cada uno de sus delitos, impiedad que, necesariamente, el alma injusta arrastra consigo, en tierra y bajo tierra, en todas sus vergonzosas y miserables peregrinaciones" (Carta VII, 334 e, 335 c).

el deber del hombre es "abandonar esta naturaleza mortal para hacerse semejante a Dios, en tanto le sea posible, por medio de la sabiduría, la justicia y la santidad. Porque Dios es perfectamente justo y nada se le parece más que el hombre, que llegó al más alto grado de la justicia. De esto depende el mérito que pueda alcanzar el hombre: quien conoce a Dios es sabio y virtuoso; quien no lo conece es ignorante y malo"[1].

En las *Leyes*, que son como su testamento—testamento, por otra parte, más religioso que metafísico, en el que el alma y Dios dirigen sus pasos hacia las Ideas (* 129), donde habla de lo humano porque se dirige a hombres y no a dioses, pero partiendo de una moral divina, que es la norma (732 a)—, Platón resumió toda su doctrina en una sorprendente y magnífica fórmula. Después de haber esbozado la forma mixta de gobierno, que le parece la mejor porque el "buen tirano", que sería el ideal, raramente se realiza, Platón se pregunta quién determinará la medida a la que debe obedecer semejante gobierno. Es Dios, dice (VI, 715 e-716 e).

En efecto, solo es verdadera la constitución regida por la ley; son leyes verdaderas las que tienden al bien universal del Estado y no únicamente a la ventaja de una facción o de un partido, porque, en este caso, lo que se llama justicia no es más que una palabra, y la ley carece de fuerza, quedando sometida a la arbitrariedad de los que gobiernan, a los deseos y a las pasiones a las que su alma está sujeta por un mal insaciable. Allí donde la ley es soberana, allí donde los magistrados son los primeros en obedecerla, la salud pública está asegurada, con la reunión de todos los bienes debidos al favor divino: es el reino de Dios entre los hombres. Pero al que se deja llevar por el orgullo, el amor a las riquezas y a los honores, las ventajas del cuerpo, la ambición, hasta el punto de creer que no tiene necesidad ni de señor, ni de guía, Dios lo abandona a sí mismo; y entonces, uniéndose este a otros presuntuosos como él, sacude todo yugo, lleva a todas partes el desorden; pero, luego de haber seducido durante un cierto tiempo a los hombres, la justicia no tarda en obtener de él una venganza aleccionadora.

Seguir a Dios, imitar a Dios siempre que se pueda, he aquí, por tanto, el único precepto que resume todos los demás. Es preciso que nuestra acción sea amiga y compañera de Dios, φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ. Los sofistas proclamaban, con Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas; el hombre que yo soy es medida del ser y de la verdad; las cosas son lo que me parecen ser: pues su ser es, en todo instante, lo que ellas mismas parecen." Esto no es verdad, replica Platón: porque hay mucha diferencia entre parecer y ser. No es la

[1] *Teeteto*, 176 b: Φυγὴ δέ ὁμοιῶσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καί ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι... θεὸς οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος.

fantasía ni la violencia de los hombres lo que constituye la justa medida de las cosas: es Dios para nosotros, y por excelencia, la medida de todas las cosas, mucho más que el hombre. Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολλύ μᾶλλον ἤ τού τις, ὥς φάσιν, ἄνθρωπος. No habrá constitución justa, ni vida santa, si el hombre que gobierna no es servidor de la Ley, es decir, de Dios mismo: de este Dios que, según la antigua tradición, es el comienzo, el medio y el fin de todo lo que existe: ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντω ἔχων[1]. Y, sin duda, Dios no puede ser conocido aquí abajo en su esencia, que, según se dice en la *República*, sobrepasa infinitamente nuestra inteligencia, e incluso toda esencia, en potencia y en dignidad; pero el hombre puede, y debe, aproximarse a él, seguirle y adorarle, porque Dios se reconocerá en sus amigos (715 d) y les dará en el más allá la verdad absoluta y el soberano bien. En el *Epinomis*, que sirve de conclusión a las *Leyes*[2], Platón precisa este último punto observando que la felicidad no puede alcanzarse en esta vida presente: pero el hombre tiene legítima esperanza de gozar, después de su muerte, de los bienes por los que se esforzó en llevar sobre la tierra una vida íntegra y de obtener un fin parecido para su vida, al no haber podido llegar aquí abajo a la sabiduría, porque esta se aleja de nosotros a medida que nos aproximamos a todo lo que, con una confianza excesiva en nosotros mismos, denominamos el saber: este saber humano tan distante de la verdadera sabiduría que no se encuentra más que en Dios.

Es preciso, pues, ya que no existe otro medio para hacernos amar de Dios, trabajar con todas nuestras fuerzas y con todo nuestro poder por hacernos semejantes a él, ejercitando la moderación o justa medida, y rindiéndole el culto que le es debido, por el sacrificio y la oración. Y es preciso, como hizo Minos en Creta, que todas nuestras leyes apunten siempre a un solo y único objeto: la virtud, que es una en su naturaleza y en todas sus especies, prudencia, moderación, justicia,

[1] Traducimos ὁ θεός (o θεός) por "Dios", y no, como hacen con frecuencia los editores de G. Budé, por "la divinidad" o "el dios". Como nos confirma el excelente helenista Ph. E. Legrand, "Dios" es la traducción mejor, o la más aproximadamente exacta, de las expresiones θεός y ὁ θεός, que se encuentran en Platón, lo mismo que en el Nuevo Testamento, así como la mejor traducción de ὁ Σωκράτης es "Sócrates". *(Nota transcrita y traducida de la edición francesa).*

[2] La autenticidad del *Epinomis*, aunque discutida por algunos (sobre todo por J. Bidez), es hoy reconocida por la mayor parte de los críticos. especialmente por E. des Places (R. Et. gr., 1946, pág. 465) y por Ch. Mugler, que, en un estudio sobre "La philosophie physique et biologique de l'Epinomis" (Rev. Et. gr., enero-junio, 1949), muestra el esfuerzo que hace ahí Platón para referir los fenómenos éticos y sociales a los fenómenos celestes, a la influencia de los astros y a las relaciones mutuas de los elementos, a los que añade un quinto elemento, el éter, figurado por el dodecaedro, según la consideración que aparece en las *Leyes*, 966 d-e.

valor, a fin de vivir en paz con nosotros mismos y con los demás y merecer las recompensas eternas del más allá.

Esta es la primera y la última palabra de las *Leyes,* que no son más que un largo desenvolvimiento de la magnífica fórmula que hemos citado. Este es el fin al que tienden todas las prescripciones y todas las reglamentaciones que hacen de ella su objeto, que, en sus más ínfimos detalles, apuntan a reproducir el código del Bien, paradigma celeste, principio de inspiración que lo gobierna todo y refiere todas las cosas al fin supremo del legislador (* 130): la virtud, de la que está encargado el colegio de guardianes de las leyes, en tanto que por encima de ellos los jueces terminan el cuadro esbozado por el legislador, gracias a su conocimiento, no solo de las leyes, sino de los hombres a los que deberá aplicarlos; la elección de los magistrados —porque, aun siendo la justicia la igualdad establecida entre cosas desiguales conforme a la naturaleza propia y al mérito de cada uno, es preciso, para dar satisfacción a la multitud, mezclar a la igualdad la suerte, pidiendo a los dioses que hagan salir lo justo—, los contratos y las leyes, las sanciones penales, que el legislador debe proporcionar exactamente a la falta como un arquero hábil que apunta siempre a su blanco; la educación de la juventud y la de los artesanos, la de los futuros gobernantes del pueblo, para encauzar todos los caracteres hacia el bien, y la enseñanza de las ciencias, los juegos, la institución de los banquetes, de las fiestas, de las ceremonias, los ritos, la técnica de los oficios, las relaciones de los sexos, la estricta prohibición de las costumbres contra naturaleza, el matrimonio con la procreación y la educación de los hijos, que es su fin; los deberes hacia los padres, deberes cuyo incumplimiento castiga severamente Némesis, mensajera de la Justicia; el reglamento de las disputas familiares, los servicios militares, las relaciones con los extranjeros, el culto debido a los dioses que cuidan de nosotros, a las almas de los muertos, que continúan tomando parte en los asuntos humanos; a los invisibles guardianes que los dioses pusieron cerca de cada uno de nosotros para cuidarnos; en fin, la prohibición y el castigo, graduado según las intenciones y los casos; luego, la reprensión, llevada hasta el encarcelamiento y la muerte, de los delitos más funestos a la existencia del Estado, los sacrilegios, las blasfemias y la impiedad: porque atacar a Dios es atacar también los fundamentos mismos de la ciudad.

Por su justicia incorruptible y por su exacta Providencia, Dios es señor de todo, y, con Dios, siguiendo su norma, la fortuna y la ocasión gobiernan los asuntos humanos. Quien quiera ser feliz debe, pues, tener apego a la justicia, caminando humilde y modestamente sobre sus huellas. Ningún hombre, cualquiera que sea, es capaz de hacer un uso digno de la autoridad si de antemano no aprendió a obedecer, hasta el punto de que debe vanagloriarse menos de saber mandar que de saber obedecer, por supuesto, a las leyes, con la firme persuasión de

que obedecer a las leyes es obedecer a Dios mismo [1]. Todo, en el pensamiento y en la acción del hombre, debe ser dirigido, siguiendo la expresión del libro VII de las *Leyes,* por la visión exacta de "lo que es Dios con relación a nosotros" (804 b).

En el libro X, al proponerse determinar la manera como deben ser castigados quienes ofenden a Dios con sus palabras y con sus actos, ya negando su existencia, ya negando su providencia, ya pretendiendo que se le puede encadenar con nuestros sacrificios y con nuestras oraciones, Platón se apresta a refutar estos tres errores sacrílegos, fuentes de todo desorden; pero el extranjero ateniense—que es el portavoz de Platón, y no otro que Platón mismo, al decir de Cicerón *(De legibus,* I, v, 15)—, que tiene que habérselas con dos ancianos, uno cretense, otro lacedemonio, de gran experiencia política, pero extraños a la filosofía, habla en su propio nombre, preguntándose y contestándose él mismo, de una manera con la que quiere hacérseles accesible, sin apoyarse en los recursos de la dialéctica y de la filosofía, usando solo del lenguaje común. Contra los que niegan a los dioses, prueba a Dios por el orden del universo, de los astros y de las estaciones, y por el asentimiento universal, sin disimular que sus argumentos tendrán poco peso cerca de aquellos a los que su inclinación invencible al placer, sus pasiones desenfrenadas, o una afrentosa ignorancia, disfrazada con el nombre de la más alta sabiduría, arrojaron en la impiedad. ¡Cómo,

[1] *Leyes,* VI, 762 e: ὡς ταύτην τοῖς θεοῖς οὖσαν δουλείαν Fórmula que recuerda la de la Carta VIII, que ya hemos citado (354 e). En su introducción a las *Leyes* (ed. y trad. E. des Places, Budé, 1951), págs. 80 sgs., A. Diès mostró muy bien que este diálogo, primer ensayo histórico de una teodicea, está dominado enteramente por la fe en la justicia de Dios que preside todo el platonismo, tanto su concepción del derecho (cf. L. Gernet, *ibid.,* págs. 94 sgs.) como su filosofía, en reacción contra todos los relativismos. Sobre la importancia de las *Leyes* a este respecto, véase A. E. Taylor (1934) y Kucharski (1949), así como el interesante estudio de R. Schaerer sobre "el itinerario dialéctico de las *Leyes,* de Platón, y su significación filosófica" (Rev. philos., julio 1953, págs. 379 sgs.). El autor muestra aquí que la dialéctica propia de Platón, su ritmo ascendente en tres tiempos—opinión o cuestión, hipótesis propuesta por la intuición, conclusión que remonta a la realidad primera, rechazada como aporía, o definida como mixta—, encuentra en esta dialéctica de ancianos su completo desarrollo y su vigor, colocándose de una vez en el plano de las consecuencias. Desde el primer momento, la discusión se eleva al orden divino: ¿Hay un Dios...? (624 a). Y todo el diálogo, en respuesta a esta pregunta inicial, tiende a establecer la prioridad de la Ley sobre el hombre y la supremacía absoluta de Dios. Platón es enemigo decidido de esta especie de dialéctica que condena Husserl en nuestros días (Idées directrices pour une phénoménologie, trad. Ricoeur, pág. 63. Cf. de Waehlens, en el Collège Philosophique, Vrin, 1952): es decir, de esa virtuosidad estéril y equívoca de los sofistas, que en lugar de limitarse a lo real, pretende engendrar la verdad con solo el ejercicio de su juego. Se trata, para él, no de *inventar,* sino de *descubrir* lo verdadero, según un método de búsqueda, regulado sobre las *ideas* divinas (κατ' εἴδη ζητεῖν) o, como dice ahora, sobre Dios mismo (715 e, 875 e-858 d).

dice, en los mismos términos que empleará Pascal[1], cómo verse reducido, no sin indignación, a probar la existencia de los dioses! Lo que esos hombres miran con desdén es precisamente lo que más importa al hombre, es decir, tener sobre la divinidad ideas justas: porque de esto depende toda su condición, buena o mala.

Dicen, pues, que todo es obra no de la inteligencia o de un Dios, sino de la Naturaleza y del azar, y que el arte no tiene en ello ninguna parte (φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχῃ, τέχνῃ δὲ οὐδέν, 889 b-c). El arte, según ellos, es posterior a estos dos principios, de los que recibe su existencia; inventado por los mortales, y mortal él mismo, dio nacimiento a estos vanos juguetes que apenas tienen algunos rasgos de la verdad, simulacros que no poseen semejanza más que consigo mismos: la pintura, la música, y también, aunque unan a su virtud la de la Naturaleza, la medicina, la agricultura y la gimnasia; en cuanto a la política, recibe casi todo del arte, casi nada de la Naturaleza, porque sus obras, las leyes, no tienen nada que sea sustancialmente verdadero; en cuanto a los dioses, según ellos, no existen por naturaleza, sino por arte, en virtud de ciertas leyes o convenciones (τέχνῃ, οὐ φύσει, ἀλλά τισι νόμοις) que varían con los pueblos, porque lo honrado y lo justo cambian según los lugares y los tiempos y obtienen su origen del arte y de la ley, de ningún modo de la Naturaleza. De ahí, prosigue Platón, nacen la impiedad y las sediciones que engendra, tendiendo cada uno, por su parte, al género de vida conforme a su naturaleza, es decir, apuntando a alcanzar la superioridad sobre los demás por la fuerza y a sacudirse el yugo de las leyes: lo que trae consigo la pérdida de los Estados y de las familias. No basta condenar a estos hombres al fuego, a la prisión o a la muerte, sino que es preciso tomar el partido de la ley misma y del arte, para mostrar que el arte y la ley existen por naturaleza como la Naturaleza misma, y que son producciones de la inteligencia, como lo prueba la recta razón (* 131). El error de quienes lo niegan es manifiesto: pretender, en efecto, que el fuego, el agua, la tierra y el aire son los principios de todos los seres, que constituyen la Naturaleza, que el alma no existe más que según ellos y por ellos, es olvidar que el alma es primera en el tiempo y según el orden, que todo lo que tiene afinidad con el alma es anterior y superior al cuerpo, en suma, que todas las producciones de la Naturaleza misma son posteriores y están subordinadas al arte y a la inteligencia, a una inteligencia y a un arte divinos. El ateniense se esfuerza entonces por demostrar que el alma es más antigua que el cuerpo, que este es después

[1] "¡Los impíos, que nos obligaron a hablar del fondo de la religión!" *(Pensées*, ed. J. Chevalier, N. R. R. Notas para Provinciales, XLVII). Próximo a este pasaje de las *Leyes* está el célebre fragmento de Pascal (N. R. F., 355): "Que conozcan al menos cuál es la religión que combaten... Esta negligencia en un asunto en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo... Nada tan importante como esto y solo se siente desdén por esto."

de ella en dignidad y en el orden de la existencia, estándole sometido naturalmente, con todo lo que en propiedad le pertenece: porque lo que pertenece al alma, carácter, amor, voluntad, razonamiento, opinión verdadera, previsión, memoria, existió antes que la longitud, la anchura, la profundidad y energía de los cuerpos. El alma es el principio del bien y del mal, de la honestidad y de la deshonestidad, de lo justo y de lo injusto y de todos los demás contrarios; el alma que habita en todo lo que se mueve y gobierna sus movimientos rige también el cielo: y no un alma, sino dos, una bienhechora, otra con poder de hacer el mal[1]. El alma mueve todas las cosas con los movimientos que les son propios, que son las primeras causas eficientes y utilizan los movimientos del cuerpo como si se tratase de otras tantas causas segundas para producir en los seres sensibles el aumento o la disminución, la composición o la división y las cualidades que resultan de ello. Es, por tanto, el alma, divinidad que llama en su ayuda a otra divinidad, la Inteligencia, para dirigirla en el uso de esos diversos movimientos, que gobierna todas las cosas y las gobierna con sabiduría conduciéndolas a la verdadera felicidad. ¿Qué alma? Si es verdad que las revoluciones del cielo y de los cuerpos celestes, según el movimiento circular, son de naturaleza semejante a la de los movimientos y razonamientos de la Inteligencia, hemos de concluir evidentemente que el alma buena gobierna el universo y le lleva por una senda perfecta y que, por el contrario, el alma mala trae a este mundo un carácter de desunión y de desorden. Pero todo esto, que prueba que el alma es el principio de la generación de las cosas, solo es visible a los ojos del espíritu[2].

Contra los que niegan la Providencia divina y que, aduciendo la prosperidad de los malos—que no tiene nada de real, sino que pasa por tal—, dicen que los dioses existen, pero que no se ocupan de los asuntos humanos, su argumento es el siguiente (899 d, sgs.). La Providencia, autora de la necesidad inteligente que preside las revoluciones celestes, inflexible a la injusticia, se extiende a todo, tanto a las cosas pequeñas como a las cosas grandes, proclama el *Epinomis;* y, en las

[1] Sobre esta afirmación de las *Leyes*, 896 e, de que puede haber alma buena o mala y la conclusión de que el Alma universal no podría ser un alma mala (897 b-898 c), puesto que utiliza el mecanismo para el triunfo del Bien (903 d-904 e), según una consideración que anuncia ya a Leibniz *(Monadología*, 79, 87-90), véase J. Moreau: *L'âme du monde*, E, 31-35; *Construction*, pág. 469. En cuanto a la afirmación de que el alma es la más antigua de las cosas engendradas (892 a-c) —en el sentido de que es ontológicamente derivada y dialécticamente compuesta (cf. Moreau, pág. 489. Guéroult, sobre el libro X de las *Leyes*, R. des Et grecques, 1924)—, no invalida en nada la afirmación del *Fedro* (245 d), de que el alma, al ser inengendrada en su principio o su esencia, es indestructible y no perece jamás. Pero resulta de todas estas afirmaciones que el Alma y las almas quedan subordinadas a la Inteligencia absoluta, que es una, eterna, trascendente, y que no puede ser sino buena, al ser soberanamente perfecta.

[2] "A los ojos del corazón y que ven la sabiduría", dirá Pascal en el pensamiento de los tres órdenes (N. R. F., 829).

Leyes, Platón lo muestra así. Encargada del gobierno del universo, perfecta ella misma, con exclusión de todos los vicios, por tanto, de la molicie, la negligencia y la pereza, que Hesíodo denomina los "zánganos ociosos", no admitimos se diga de la Providencia que está sujeta a defectos y que es capaz de odiar. Ahora bien: ¿Quién se atreverá a sostener que el cuidado de las cosas pequeñas no interesa para nada a la buena administración del conjunto? Despreciarlas sería incurrir en error o indolencia. Dios, que conoce, ve y oye todo, a quien no escapa nada de lo que cae bajo el dominio de los sentidos o de la inteligencia; Dios, que reúne en sí, de una manera eminente, todo el poder de los seres mortales e inmortales; Dios, que es bueno y perfecto en su naturaleza, no podría ser tachado de nada que tuviese semejanza con la negligencia, la pereza o la laxitud; no puede ignorar la importancia de las cosas pequeñas [1] para el gobierno del universo y en particular del ser que, de entre todos los seres animados, honra más a la divinidad, a saber, el hombre, que es, como el cielo entero, el bien y la posesión de Dios. Sería admitir lo inverosímil que nuestros dueños, muy atentos y muy perfectos, no se preocupan para nada de nosotros [2]. No cometamos la injuria de poner a Dios por debajo de los obreros mortales, que, a medida que sobresalen en su arte, se preocupan más por terminar y perfeccionar todas las partes de su obra, grandes o pequeñas; ¿diremos de Dios que es muy sabio, que quiere y puede cuidar de todo, y que, en cambio, desdeña las cosas pequeñas, a las que le resulta más fácil proveer, como haría un obrero indolente o abandonado, hastiado ya del trabajo? ¡Pensamiento tan criminal como contrario a la razón! Mostremos, pues, a estos jóvenes sin experiencia que Aquel que se preocupa de todo tomó también medidas eficaces para mantener el universo en su integridad y su perfección; que cada una de sus partes no experimenta o no hace nada más que lo que El permite; que designó seres encargados de la vigilancia de cada individuo, hasta en la más mínima de sus acciones o el menos importante de sus asuntos, de suerte que la perfección del conjunto abarca hasta el menor detalle. Tú mismo, endeble mortal, a pesar de tu fragilidad y de tu pequeñez, entras para algo en el orden general y te refieres a él sin cesar. Pero no piensas, en cambio, que toda acción particular se haga en vista del todo, a fin de que viva una vida feliz; que nada se hace para ti y que tú mismo estás hecho para el universo; que todo médico o artesano hábil dirige todas sus operaciones hacia un fin, tendiendo

[1] Véase lo que decimos de "la importancia de las cosas pequeñas", en *Cadences*, Notes sur la vie morale, I, 19.

[2] Estas observaciones de Platón nos acercan a la máxima estoica formulada por Séneca: *Singulis non adest Jupiter*, y a la palabra de Cristo *(Mat.*, X, 29-31): *Nonne duo passeres asse vaeneunt: et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro? Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt. Nolite ergo timere: multis passeribus meliores estis vos.*

al bien común y refiriendo cada parte al todo y no el todo a una de sus partes [1]. ¡Y tú murmuras porque ignoras lo que a la vez es mejor para ti y para el todo, según las leyes de la existencia universal! Porque el Rey del universo, que conoce el bien y el mal de todas las cosas, ordenó en la distribución de cada parte el ajuste más simple y el mejor, a fin de que, en el universo, el bien fuese primero y el mal subordinado; pero dejó al arbitrio de nuestras voluntades las causas de las que dependen las cualidades de cada uno de nosotros: porque cada hombre es ordinariamente tal como le place ser siguiendo las inclinaciones a las que se entrega y el carácter de su alma, recibiendo cada uno de Dios el lugar elegido y merecido, según haya vivido en el vicio o, por el contrario, con una voluntad firme y una conducta sostenida, que le vincularán al bien y a la divina virtud hasta devenir en cierto modo divino como ella. Porque esta es, siguiendo la palabra del viejo Homero *(Odisea*, XIX, 43), la justicia de los habitantes del Olimpo. He aquí el argumento, verdaderamente irrefutable: pero Platón sabe bien que no será convincente "más que por un favor de Dios mismo".

Queda (905 e, sgs.) el tercer género de impíos, los que pretenden que los dioses pueden volverse propicios a los malos con el favor de los presentes que reciben de ellos. En este mundo, en el que la suma de los males sobrepasa a la de los bienes, tiene lugar una guerra sin fin que exige una sorprendente vigilancia. La injusticia, la licencia y la imprudencia nos pierden; la justicia, la templanza y la prudencia nos salvan, porque se encuentran entonces a nuestro lado los dioses y los genios tutelares, de los que dependemos. Los que halagan con bajeza a los soberanos de este mundo para obtener de ellos, por medio de sus adulaciones, sus lisonjas y sus zalameras rogativas, el derecho de tener más que los demás hombres, sin sufrir males, estos constituyen una

[1] Idea familiar a los estoicos, sobre todo a Marco Aurelio, y que Descartes expresó, corrigiéndola según el espíritu del cristianismo, que Platón prefigura ya: "Después de haber reconocido la bondad de Dios, la inmortalidad de nuestras almas y la grandeza del universo, hay todavía una verdad cuyo conocimiento me parece muy útil: y es que, aunque cada uno de nosotros sea una persona separada de las demás, y cuyos intereses, por consiguiente, son de alguna manera distintos a los del resto del mundo, hemos de pensar, sin embargo, que no podríamos existir en soledad y que somos, en efecto, una de las partes del universo, y más particularmente una de las partes de esta tierra, una de las partes de este Estado, de esta sociedad, de esta familia, a la que nos unimos por la morada, por el juramento, por el nacimiento. Y debemos siempre preferir los intereses del todo, del que formamos parte, a los de la persona en particular; sin embargo, con medida y discreción, porque nos expondríamos a un gran mal procurando tan solo un pequeño bien a los padres o a nuestro país; si un hombre vale más, él solo, que todo el resto de su ciudad, no hay razón para que quiera perderse por salvarla. Si lo referimos todo a nosotros mismos, no temeremos perjudicar a los demás retirándoles una pequeña comodidad, y del mismo modo no tendremos ninguna verdadera amistad, ni ninguna fidelidad, ni generalmente ninguna virtud..." (Carta a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645. Ed J. Chevalier, Boivin, pág. 90).

verdadera peste que engendra la injusticia en la ciudad y en el gobierno. Nos llenaríamos de vergüenza si comparásemos a los dioses con todos aquellos que se dejan sobornar con tales bajezas y que perdonan a los malos su iniquidad con tal de que les atribuyan una parte del fruto de sus delitos, con libaciones, halagos, presentes y la grasa de sus víctimas. De todas las impiedades, esta es la más perjudicial, porque pone en duda no solamente la providencia, sino la inflexible equidad de nuestros más importantes guardianes, que ejercen su vigilancia sobre todo lo que hay de bello en la Naturaleza (* 132).

Este es el Dios de Platón: el Bien o lo Uno, el Ser absoluto y perfecto, fuente de la Justicia, de la Sabiduría, de la Ciencia y de la Belleza, principio y fin de todas las cosas, tanto de la verdad como de la inteligencia, superior incluso a la esencia o a lo que denominamos así; el creador de las Formas, φυτουργός, tal como nos lo presenta la *República* (X, 596 b-598 a), que produce con su reflexión el modelo mismo sobre el que están hechas todas las cosas, por ejemplo, el lecho ideal o ejemplar, que tiene su realidad en la Naturaleza, es decir, en el orden eterno de la finalidad; y el creador o fabricante de las cosas visibles, el δημιουργός del *Timeo* (28 a-b), que reproduce un modelo ideal, exterior a sí, pero del que calcula los elementos y la estructura armónica para dar al universo la figura más bella y hacer de la diversidad sensible un todo organizado, de suerte que produce el mundo a la vez que lo contempla (33 b-34 c)—son, por vía descendente o "procesión", tres aspectos o tres hipóstasis del mismo Dios único y trascendente, del mismo Dios sabio y bueno, junto al cual toda la ciencia del hombre es muy poca cosa, por no decir que no es nada—, Dios, con el que se abre, en la *Apología* (23 a, 42 a), y con el que se cierra, en las *Leyes* (IV, 716 d. X), la obra entera de Platón (* 133).

A El lleva toda su obra. Una vez expurgada la mitología tradicional, con las disensiones de sus dioses, los escándalos de su politeísmo, las falsas representaciones que nos da de la divinidad, una vez definida la verdadera piedad, norma de las acciones santas (ὅσια), que son amadas de los dioses precisamente porque son santas y dignas de su amor, se elevará el discípulo a la noción de Dios, por la contemplación de las Ideas, por la consideración del movimiento, cuyo principio es Dios; por una justa concepción de la Naturaleza del alma, principio de vida, intermedia entre el ser y el devenir; en fin, por la visión de la finalidad que rige la Naturaleza, que supone el Bien y que impone la creencia en la Providencia y en la remuneración futura, señal de esta justicia divina que vigila a los hombres: vías todas que nos llevan a Dios y de las que las *Leyes* nos ofrecen una magnífica síntesis, conforme a la ley natural, ὁ Νόμος βασιλεύς, como la denomina Píndaro, que no es, digan lo que quieran los sofistas, la ley del más fuerte, sino una ley que coloca al alma y a los bienes del alma en su verdadero rango: el primero.

Así, en el décimo libro de las *Leyes*—que terminan con un llamamiento a una ciencia más alta, la de las Ideas—, Platón puso las bases de una "teología natural" [1], o de una demostración de Dios por la razón, excluyendo el ateísmo, el panteísmo y la sustitución de Dios por el hombre: ciencia primera y suprema que el Estado debe imponer si quiere vivir. Sin duda, Platón no formuló expresamente la visión de San Agustín y de Malebranche, la visión cristiana, que hace de las Ideas las Ideas de Dios; pero nada, en lo que escribió, excluye que las Ideas sean pensamientos de Dios: postula, es verdad, que la Idea es *en sí*, pero precisamente en el sentido de que no es relativa *a nosotros*, que no se reduce a nuestros conceptos o νοήματα, sino que es objeto absoluto de pensamiento, norma del pensamiento verdadero, como pensamiento *de Dios*, que es, según la expresión decisiva de las *Leyes* (716 c), "la medida de todas las cosas". Y si no se encuentra en Platón la noción judeocristiana de creación *ex nihilo*, que perfecciona y termina nuestra idea de Dios, se encuentran en él, en cambio, todos los elementos que utilizará la elaboración doctrinal de esta revelación suprema: cómo las cosas preexisten a título de Ideas en la Inteligencia divina [2]; cómo el ser de la creación se distingue del Ser divino, a la vez que participa de él [3]; cómo aparece eliminada la noción de una materia coeterna a Dios, legado embarazoso del aristotelismo, que Platón reduce al no-ser, es decir, a una realidad diversa, radicalmente dependiente, debida a la iniciativa divina de Aquel que denomina el creador y el padre de este mundo, τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ πάντος *(Tim.*, 28 c). Y dominando, dirigiendo e inspirando el todo, esta visión admirable, única entre los griegos, de la desproporción del hombre con Dios, de las cosas tal como las conocemos, con las cosas tal como son *en sí mismas, es decir, para Dios* [4] (* 134), y la necesidad de recurrir, más allá del pensamiento puro, a la creencia o a la fe para aproximarnos a la Realidad inefable y comprender lo que Dios es y nosotros somos.

Comprendemos así el atractivo siempre renovado que no dejó de ejercer Platón sobre el pensamiento humano y esa especie de filiación

---

[1] Según la justa observación de A. E. Taylor, artículo "Plato" de la *Encyclopaedia Britannica*, 1947, pág. 61. Cf. J. Burnet: *Essays and addresses*, Londres, 1929 (Ley y naturaleza en la moral griega). Los estudios sobre el fragmento de Píndaro 169, en el Philologus, 1917, pág. 195; 1927-28, pág. 225. Fr. Solmsen: *Plato's theology*, Ithaca N. Y. 1942. Y, sobre diversas cuestiones conexas: André Bremond: *Le charme d'Athènes*, 1925. M. Guéroult: *Le Xe. livre des Lois* (R. Et. gr., 1924). J.-B. Skemp: *The theory of notion in Plato's later dialogues*, Cambridge, 1942. O. Reverdin: *La religión de la cité platonicienne*, de Boccard, 1945.

[2] *Sum. Theol.*, 1.ª p., q. 15 (De ideis), a. 1-2.

[3] Cf. *Sum. Theol.*, 1.ª p., q. 14 a, 6, y el prólogo de Malebranche a la 3.ª edición de las *Entretiens métaphysiques* (1692).

[4] Véase a este respecto las justas observaciones de J. Burnet: *Platos Phaedo*, Oxford, 1911, ad 65 d, y Festugière: *Idéal religieux*, págs. 187 sgs.

espiritual que, aún más eficazmente que sus sucesores, más eficazmente incluso que sus libros, aseguró en la Humanidad la perpetuidad de su espíritu. "Platón predispuso al cristianismo", escribe Pascal, que le agradece que, mientras "los filósofos pierden el tiempo", él haya sentido con evidencia que toda nuestra conducta y toda nuestra moral dependen de esta pregunta: el alma, ¿es mortal o inmortal? San Agustín hace más: convertido por "los libros de los platónicos" del maniqueísmo a la fe católica *(Civ. Dei.,* 2, 14), incorpora a la doctrina cristiana la alta tradición platónica que le enseñó a entrar en la intimidad de su corazón, a ver con los ojos del alma la luz inmutable y eterna que nos ilumina, a comprender que Dios hizo todas las cosas buenas, en suma, a buscar la verdad más allá del mundo de los cuerpos y a distinguir las perfecciones invisibles de Dios a través de las cosas creadas, que no son otra cosa que Ideas de Dios proyectadas en el ser. La tradición agustiniana, tan viva y tan profunda en la Edada Media y durante la época moderna, en San Anselmo, los franciscanos, Santo Tomás mismo y Malebranche, no es más que la tradición platónica, transfigurada interiormente por la revelación cristiana [1]. A esta filosofía, bañada en el azul del Atica, mecida por el canto de las cigarras, se dirigen los humanistas del Renacimiento para encontrar en ella, en su renovada juventud, el milagro griego, que sueñan con unir al misterio cristiano; y es el "divino y sobrenatural" Platón el que se hacen leer un Cosme de Médicis y un cardenal Orsini para prepararse a dar el gran paso. Es de él, en fin, de su discípulo Plotino y de Dionisio Aeropagita, de quienes proceden todos los místicos, todos los que se esfuerzan por ver con los ojos del alma cuando tienen cerrados los ojos del cuerpo, todos los que tratan de volver mejor a la Humanidad, y en cierto modo divina, despertando en ella el deseo insaciable y la búsqueda sin fin de ese Bien situado más allá de todos los horizontes humanos, el único capaz de llenar nuestro amor humano con el don de la eterna Verdad.

BIBLIOGRAFIA

Antístenes, cínicos y megáricos

Sobre *Antístenes* y los cínicos, y sobre las relaciones con los megáricos y los sofistas, véase: *Fragments d'Antisthène,* ed. Winckelmann, Zurich, 1842, y J. Humblé, Gand, 1931; *de Cratès de Thèbes* (v. 320), ed. H. Diels, Poetarum philosophorum fragmenta, Berlín, 1901; *de Téles* (v. 240), ed. Hense, Freiburg. B. 1889. F. Dümmler: *Antisthenica,* Berlín, 1882; *Akademika,* Giessen, 1889. J. Geffeken: *Kynika und Verwandtes,* Heidelberg, 1909. C. M. Gillespie: *On the Megarians* (Arch. Gesch. Philos., 1911); *The logic of Antisthenes* (edición 1913). Las notas de Rodier sobre la moral y la política de Antístenes (Année philosophique, 1906 y 1911). J. Chevalier: *L'Axiochos,* 1914, pág. 82. G. Zuccante: *Antistene,* y su lugar en los diálogos de Platón (R. Inst. lombardo, 1916). A. Rostagni: *Retorica e sofistica* (Studi Ital. Filol. clas., 1922). K. von Fritz: *Diogenes von Sinope,* Leipzig, 1926; *Antisthenes Erkenntnisstheorie und Logik* (Hermès, 1927). R. E. Dudley: *A history of Cynicism,* Londres, 1927. H. Kesters: *Antisthène, de la dialectique.* Lovaina, 1935.

[1] Cf. R. Klibansky: *The continuity of Platonic tradition during the middle ages. Outlines of a Corpus platonicum meddi aevi.* Londres, 1939.

Platón

Ediciones: Después de la edición de Henri Estienne (1578), cuya paginación fue adoptada por todas las ediciones modernas, citamos las ediciones completas de las obras de Platón, publicadas: en Leipzig, en Teubner, por Hermann y Wohlrab, con comentario latino de Stallbaum; en París, en Didot, 1846-1873, con trad. latina de Ficino y escolios; en Oxford, Clarendon Press, por J. Burnet, 1899-1907 (el mejor texto, establecido según los manuscritos antiguos). Una edición crítica, con noticias, traducción y notas, está en curso de publicación desde 1920 en la colección G. Budé (A. y M. Croiset, L. Méridier, L. Robin, A. Diès, A. Rivaud, J. Souilhé).

Traducciones francesas: De V. Cousin, 13 vols. 1822-40: de Chauvet y Saisset (según Dacier y Grou), 10 volúmenes. Charpentier, 1863; de E. Chambry, Garnier; de L. Robin, La Pléiade, 1940-42.

Ediciones y comentarios de diálogos particulares: *Eutifrón, Apología, Critón,* J. Burnet, Oxford, 1924. *Apología, Critón, Fedón,* O. Gigon, Berna, 1943. *Fedón,* J. Burnet, Oxford, 1911; tr. franc. Mario Meunier, 1952; est. de M. Guéroult (R. Mét., 1926), J. Moreau (R. philos., 1947). Gorgias, comentario W. H. Thompson, Londres, 1870. *Menón y Hipias menor,* com. B. J. Ovinck, Amsterdam, 1930. *Hipias mayor,* est. de J. Moreau (R. Et. gr., 1940). *Cratilo,* com. Kloch, Breslau, 1913; V. Goldschmidt, Bibl., H. E., 1940; Boyancé, R. Et. gr., 1941. *República,* B. Jowett y L. Campbell, tres vols. Oxford, 1896 (texto, trad., com., apéndices); J. Adam, Cambridge, 1902; P. Shorey, Londres, 1930; Nettleship, Londres, 1937. *Fedro,* com. W. H. Thompson, Londres, 1868; J. Hatzfeld, R. Et. anc., 1930; tr. Mario Meunier, 1922. *Banquete,* com. R. G. Bury, Cambridge, 1932; tr. Mario Meunier, 1914. *Teeteto,* L. Campbell, Oxford, 1883; est. K. von Fritz, Berlín, 1935. *Parménides,* F. M. Cornford, Londres, 1939; est. de J. Wahl, 1927, R. Scoon (Mind, 1942). *Sofista y Político,* L. Campbell, Oxford, 1867 (cf. Trans. Oxford Philol. Soc., 1888-89); est. A. Diès (Definición del ser y naturaleza de las Ideas en el Sofista, Alcan, 1909), P. M. Schuhl (Mito del Político, R. Mét., 1932). *Filebo,* R. G. Bury, Cambridge, 1897, est. G. Rodier (R. Et. anc., 1900), J. Lachelier (R. Met., 1902), Boussoulas (P. U. F., 1952). *Timeo,* ed. y com. Th. Martin, dos vols., 1841; A. E. Taylor, Oxford, 1928; est. F. M. Cornford, Nueva York, 1937; Zannoni, Faenza, 1939; Eijo y Garay (Rev. esp. Teol., 1940). *Leyes,* t. y trad. Chambry, Garnier, 1946; Des Places, Budé, 1950 s.; com. C. Ritter, Leipzig, 1896; A. E. Taylor, Londres, 1934; M. Guéroult (X libro, R. Et. gr., 1924); P. Shorey (Class. Philol., 1914); A. Bremond (Rech. sc. rel., 1932); Schaerer (1953). *Epinomis,* est. Raeder, Copenhague, 1938; E. des Places (R. Et. gr., 1931, Antiq. cl., 1942. *Cartas,* est. E. Howald, Zurich, 1923; Cavaignac (R. Et. gr., 1926); P. Mazón (Ac. Insc., 1930); G. Morrow, Illinois, 1935; G. Pasquali, Florencia, 1938.

Biografía: Diógenes Laercio: *Vita Platonis,* ed. Breitenbach, Basel. 1907. E. Howald, Zurich, 1923. H. Gomperz, Berlín, 1928. R. Boehringer: *Platon Bildnisse,* Breslau, 1937.

LÉXICO, HISTORIA DEL TEXTO, ESCOLIOS: F. Ast: *Lexicon platonicum*, tres volúmenes, 1835-38, reed. Berlín. 1908. H. Alline: *Histoire du texte de Platon*, Champion, 1915. *Scholia platonica*, ed. Allen, Burnet, Parker, Greene, Nueva York, 1938. *Corpus platonicum medii aevi, Plato latinus*, ed. Klibansky, Londres Warburg Institute, 1939 s.

OBRAS GENERALES: Además de las grandes obras sobre la filosofía griega de Ed. Zeller, Gomperz, J. Burnet: *Greek philosophy*, I "Thales to Plato" (1914), consultad: A. E. Chaignet: *La vie et les écrits de Platon*, Didier, 1871. A. Fouillée: *La philosophia de Platon*, 2.ª ed. de 1888-89. G. Grote: *Plato and the other companions of Sokrates*, Londres, 1865, 4.ª ed. 1888. Bussell: *The school of Plato*, Londres, 1896. David G. Ritchie: *Plato*, Edimburgo, 1902. Cl. Piat: *Platon*, Alcan, 1906. P. Natorp: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems*, Berlín, 1884; *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903, 2.ª ed., 1922. W. Lutoslawski: *The origin and growth of Plato's Logic*, Londres, 1897, 2.ª ed., 1905. H. Raeder: *Platons philosophische Entvickelung*, Leipzig, 1905. C. Ritter: *Platon*, dos vols. München, 1910-23; *Neue Untersuchungen über Plato*, 1910. Véase von Wilamowitz-Moellendorf: *Platon*, dos vols. Berlín, 1919-20. A. F. Taylor: *Plato, the man and his work*, Londres, 1929; artículo en la *Encyclopaedia Britannica*, ed. 1947. A. Diès: *Platon*, Flammarion, 1930. L. Robin: *Platon*, Alcan, 1935.

ESTUDIOS ESPECIALES: Trendelenburg: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig, 1826. F. Ueberweg: *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonische Schriften*, Viena, 1861. Teichmüller: *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlín, 1874; *Literarische Fehden im IV. Jahrhundert von Christus*, dos vols. Breslau, 1881-84. Henry Jackson: *Plato's Later theory of Ideas* (Journ. of Philology, 1881-86). H. Bonitz: *Platonische Studien*, 3.ª ed., Berlín, 1886. F. Dümmler: *Akademika* Giessen, 1889. P. Shorey: *The idea of God in Plato's Republic*, Chicago, 1895; *The unity of Plato's thought*, Chicago University, 1903; *What Plato said*, id., 1903; *Platonism ancient and modern*, Berkeley California, 1938. G. Milhaud: *Philosophes géomètres de la Grèce*, 1900, 3.ª ed. Vrin, 1934. L. Robin: *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, 1908; *La théorie platonicienne de l'amour*, 1908; *Signification et place de la physique dans la philosophie de Platon* (Alcan, 1916). P. Duhem: *Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, I, Hermann, 1913. E. Brochard: *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Alcan, 1912 (Les mythes. Le Banquet. Le devenir. La participation. Les Lois. Morale de Platon). J. Chevalier: *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Alcan, 1915 (I, ch. II, y apéndices sobre la cronología y la exégesis de las obras de Platón, y las relaciones de Platón y Aristóteles). P. E. More: *Platonism*, Princeton, 1917; *The religion of Plato*, 1921. J. Souilhé: *La notion platonicienne d'intermédiaire*; *Etude sur le terme Dynamis*, 1919. E. Frank: *Plato und die sogenannten Pythagoraer*, Halle, 1923; *The fundamental opposition of Plato and Aristoteles* (Am. Journ. Philol., 1940). F. Friedländer: *Platon, Eidos, Paideia, Dialogos*, Berlín, 1928. A. Diès: *Autour de Platon*, dos vols. Beauchesne, 1927; *Le nombre de Platon*, 1936. A. Rivaud: *Etudes platoniciennes* (R. hist. Philos., 1927-29). J. Stenzel; *Plato als Erzieher*, Leipzig, 1928. P. Frutiger: *Les mythes de Platon*, Alcan, 1930. P. M. Schuhl: *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934, 2.ª ed. 1949; *La fabulation platonicienne*, P. U. F., 1947; *Platon et l'art de son temps*, 2.ª ed., 1952. A. J. Festugière: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, 1936, 2.ª ed. 1951; *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Gabalda, 1932 (Origines de l'idée de Dieu chez Platon). P. Lachièze-Rey: *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, Boivin, 1938. R. Schaerer: *La question platonicienne*, Neuchâtel, 1938; *Dieu, la vie et l'homme d'après*

Platon, 1944. J. Moreau: *La construction de l'idéalisme platonicien*, Boivin, 1939; *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Belles-Lettres, 1939; *Platon et l'idéalisme chrétien* (R. Et. anc., 1947); *Réalisme et idéalisme chez Platon*, P. U. F., 1951. C. Mazzantini: *Sur l'immortalité de l'âme dans la philosophie de Platon* (Athenaeum, 1940). F. Solmsen: *Plato's theology*, Cornell Univ. Press, 1942 (cf. E. des Places, R. Et. gr., 1946-47). J. B. Skemp: *The theory of motion in Plato's later dialogues*, Cambridge, 1942. W. C. Greene: *God in Plato's theology* (Classical Weekly, 1941-42). Harold Cherniss: *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944; *The riddle of the early Academy*, Berkeley University California, 1945. P. Louis: *Les métaphores de Platon*, Rennes, 1945. J. Bidez: *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945. O. Reverdin: *La religión dans la cité platonicienne*, de Boccard, 1945. (Cf. Boyancé, R. Et. anc., 1947). V. Goldschmidt: *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*; *Les dialogues de Platon* (P. U. F. y R. Et gr., 1945); *La religion de Platon*, P. U. F., 1949. F. Pétrement: *Essai sur le dualisme chez Platon*, P. U. F., 1947. Ch. Mugler: *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Estrasburgo-Zurich, 1948. P. Grenet: *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Boivin, 1948. E. des Places: *Pindare et Platon*, Beauchesne, 1949. R. Simeterre: *Introduction à l'étude de Platon*, Belles-Lettres, 1949. Paul Bouligand: *Déclin des absolus mathématico-logiques*, Sedes, 1949. G. Meautis: *Platon vivant*, A. Michel, 1950. David Ross: *Plato's theory of Ideas*, Oxford, 1951. Y lo que Maurice Blondel dice de Platón en *Métaphysique comme science de l'au delà* (R. Met., 1947).—Bibliografía de Platón por M. F. Sciacca (Univ. catol. del Sacro Cuore, Milán, 1945). R. Klibansky trazó el programa de un *Corpus platonicum medii aevi*, que confirma la continuidad de la tradición platónica en la Edad Media (Londres, 1939). Véase, además, los trabajos citados anteriormente en las notas, y la importante obra publicada por P. M. Schuhl sobre *L'oeuvre de Platon*, en Hachette, con ocasión del 23 centenario de la muerte de Platón.

CAPITULO IV

ARISTOTELES

1. La Academia después de Platón, Espeusipo y Jenócrates. La teoría de las Ideas números. Aristóteles discípulo, adversario y heredero de Platón.—2. La vida y la obra de Aristóteles.—3. La lógica de Aristóteles. A) Las categorías. B) Los conceptos, su naturaleza y sus relaciones. La definición. La oposición de los conceptos. Contrarios y contradictorios. C) El juicio. D) El razonamiento. El método platónico de división de los conceptos y el silogismo aristotélico, considerado 1.º en su forma, 2.º en la aplicación a lo real. La aporía: solo el individuo es real, solo el universal es objeto de ciencia.—4. La teoría de la ciencia. Caracteres y orígenes. Cómo se construye la ciencia. El razonamiento inductivo. El silogismo demostrativo y la definición; género y especie, materia y forma; la unidad de la definición y de lo definido; la noción de potencia. 5. La metafísica o filosofía primera. Crítica del platonismo por Aristóteles. Las cuatro causas: materia y forma, potencia y acto. El movimiento y el primer motor; lo infinito, el espacio y el tiempo; el azar; la naturaleza; el Acto mueve primero en tanto que fin.—6. La teología de Aristóteles y el desenvolvimiento de su pensamiento religioso a partir de la posición platónica. Dios, clave de bóveda del sistema.—7. Teoría del alma. Definición. La sensación; la imaginación y la memoria; teoría del intelecto; función motora: el placer, el deseo; la libertad, la contingencia y la ley; la responsabilidad: paso al problema de los fines morales.—8. La ética. Método. El fin del hombre: la felicidad y la virtud. La recta razón. La sabiduría y la contemplación. El saber, la naturaleza y el hábito. El culto y la contemplación de Dios.—9. La política, la vida en sociedad, el hombre naturalmente sociable, la política, ciencia arquitectónica. Las virtudes sociales: la justicia y la amistad. La estructura de la sociedad: la familia, la economía doméstica y la esclavitud; la ciudad y las diferentes formas del Estado. Conclusiones.

BIBLIOGRAFÍA.

1. La Academia después de Platón. Espeusipo y Jenócrates. La teoría de las Ideas números. Aristóteles, discípulo, adversario y heredero de Platón.

El verdadero heredero del pensamiento de Platón no fue el jefe que, después de su muerte, tuvo a su cargo la Academia, su sobrino Espeusipo (348-339), ni tampoco sus sucesores Jenócrates (339-315) y Polemón (315-269). Herederos de la letra, pero no del espíritu, atraídos únicamente por las singularidades del maestro, estos discípulos sin genio minaron sordamente la doctrina de la que nos presentan una caricatura involuntaria, y la hicieron perderse en argucias de una vana sutilidad en la que no queda nada del impulso prodigioso que le había dado el maestro. Preocupados, sobre todo, como lo estuvo al parecer Platón en su vejez, por las cuestiones matemáticas y astronómicas, a las que sus discípulos Eudoxo de Cnido y Heráclides del Ponto darían, por otra parte, un notable vuelo (* 135), así como los problemas

relativos a la formación de las ciencias mixtas, de la participación de las Ideas entre sí, de los números intermedios entre el uno y lo infinito (*Fil.*, 16 c-e), sus sucesores, infieles a su espíritu, identifican las Ideas con los números matemáticos y no admiten más realidad trascendente que esta; cuando Platón distingue claramente, de los *números matemáticos* dotados de una simple unidad específica que exige una infinidad de ejemplares, y formados de unidades indistintamente adicionables, los *números ideales*, cualitativos, que forman una serie jerárquica de términos distintos, no adicionables, cada uno de los cuales posee una individualidad propia. Pero si, con Espeusipo, se reemplazan las Ideas por los números, o si, con Jenócrates, se asimilan las Ideas a los números matemáticos, los elementos de los números, a saber lo uno o la mónada, y lo múltiple o la díada indefinida de lo grande y de lo pequeño, son entonces considerados como los elementos de las Ideas y, por consiguiente, de todas las cosas; no tardaron en ser erigidos en divinidades (* 136), en principios, macho y hembra, de una especie de teología cósmica, destinada a un extraordinario desenvolvimiento en el paganismo agonizante. ¡Singular empobrecimiento y singular deformación del pensamiento auténtico de Platón! Y no es que no haya buenas razones para pensar, con Hermodoro, Teofrasto y Alejandro (* 137), que la doctrina de lo Uno y de la Díada indefinida, y que estas mismas denominaciones, no pertenecieron realmente a la última enseñanza de Platón: deseoso de aclarar el misterio de la causalidad de las Ideas, la inmanencia de una realidad que, sin embargo, permanece trascendente, y la participación por la que las cosas sensibles imitan la organización de las Ideas, al modo como las Ideas imitan la de los Números ideales, Platón introduce en la Idea una cierta multiplicidad de la que es su imagen la multiplicidad viable; pero, al hacer esto, se guarda bien, al contrario que Espeusipo y Jenócrates, que beben la doctrina platónica en el pitagorismo, de confundir las Ideas con los Números matemáticos, concebidos de una manera puramente cuantitativa; para él, los números ideales, causas ejemplares, separadas y divinas, de los objetos cuya constitución está inscrita por toda la eternidad en la Naturaleza[1], son esencias reales, seres cualitativos, esencialmente diferentes de los números matemáticos que quedan como simples posibilidades hipotéticas, porque no hay razón para que la unidad se repita más o menos y que toda finalidad se encuentre excluida de su generación, cuando la determinación por el fin regula la existencia, la generación, los modos de causalidad y de acción de las realidades verdaderas. Como observa justamente Siriano[2]: "Es ridículo introducir en los números ideales

[1] Esta es la notable definición de la Idea por Jenócrates, considerada por él conforme a la enseñanza auténtica de Platón (Proclo *in Parmen.*, V, 136 Cousin. Jenócrates, fr. 30 Heinze. Cf. J. Moreau, pág. 479).

[2] *Ad. Mea.*, M, 4, 1.079 a 15 (ed. de Berlín, V. 896 b, 19. Acad. Berl., VI, 1, Kroll, 113, 25). J. Chevalier: *Notion du nécessaire*, pág. 247. Cf. para la

el número aritmético y hacer de la Díada-en-sí el doble de la Unidad-en-sí; porque no es a causa de la cantidad de las unidades como cada uno de los números ideales posee la denominación que recibió. Buscar en los Números ideales la pluralidad aritmética es como buscar en el Hombre-en-sí el hígado o el bazo o cualquiera de las otras vísceras."

Sin embargo, es esta forma alterada del platonismo lo que ataca Aristóteles. Quizá la doctrina de las Ideas era demasiado personal para que Aristóteles, esa otra personalidad extraordinaria y tan perfectamente diferente de Platón—el uno poeta y matemático, el otro lógico y naturalista—, pudiese penetrarla de una manera completa, captar fielmente su pensamiento inspirador y seguir todos sus rodeos: así se explicaría esa perpetua transposición, quizá involuntaria, de las Ideas platónicas, reducidas a "conceptos hipostasiados"[1] (* 138), a términos que implican y llevan consigo todo el pensamiento auténtico de Platón. Parece, en resumen, que el fin de Aristóteles fue menos exponer y criticar el pensamiento del maestro que apuntar al platonismo de los discípulos, es decir, a un sistema que le resultaba más accesible, porque le era más próximo, a pesar de las conclusiones opuestas, de su método y de sus preocupaciones, y a una enseñanza que le interesaba mucho más refutar porque él procedía de la escuela actualmente rival, que pretendía ser la única depositaria de la doctrina platónica y de la "filosofía". Sea lo que sea, sin llegar al extremo de afirmar, con Natorp y Robin, que Aristóteles no comprendió en absoluto la filosofía de Platón y que la desfiguró constantemente de manera burda y pérfida, con evidente hostilidad, es preciso reconocer que los dilemas en que pretende encerrarla, siguiendo la lógica de la pura identidad, dejan escapar lo que constituye la esencia de la doctrina platónica, y que, entre el platonismo de los académicos y el platonismo de Aristóteles, entre estas dos imágenes deformadas por razones diversas, el modelo mismo desaparece y sus rasgos originales apenas se distinguen.

Resta por decir que, en la filiación de las doctrinas, el aristotelismo procede del primer estadio de la filosofía platónica, a saber, de la teoría que hace residir lo real y la ciencia en la Forma o en la Idea, pero que, ignorante de él, o no conociendo más que por discípulos infieles, el segundo estadio del pensamiento platónico auténtico, en el que encontramos una solución del problema que plantean las relaciones de

exposición y la crítica de la interpretación aristotélica de las Ideas-Números en Platón, *ibid.*, 65 sgs., 69 sgs. (donde se opone la teoría de Platón a la teoría escéptica de la unidad indistinta y del universal error de Jeniades, Sext. *Math.*, VII, 53, y de Eutidemo, *Eutid.*, 277 e. *Crat.*, 386 b). Véase también L. Robin, páginas 98 y 577.

[1] Es decir, a lo que hay de común en una multiplicidad, ἓν ἐπί πολλῶν, como admite, siguiendo a Aristóteles (*Met.*, A, 9, 990 b, 7), Zeller (II, 14, 658, 677, n. 1). Sobre esta asimilación ilegítima cf. *Notion du nécessaire*, 583, 714.

la Idea o de la Forma con las cosas sensibles. Aristóteles presentó su doctrina en oposición directa a la de Platón, sin parecer darse cuenta que Platón se esforzó ya, por la teoría de "participación" (μεθέξις), en explicar la inmanencia o la "presencia" de la Idea en las cosas[1]. La solución aristotélica, que hace de la Idea, o del εἶδος, la forma inherente a una materia en el seno de un sujeto, es distinta seguramente de la solución platónica, que mantiene mucho más firmemente la trascendencia o la pureza de la Idea; es más coherente, más sistemática y, en un sentido, más satisfactoria para un espíritu exigente de rigor lógico y de clasificación metódica, al mismo tiempo que deseoso de mantenerse siempre en contacto con la experiencia sensible que encierra la ciencia, y de explicar la naturaleza, admirable toda ella, hasta en sus partes menos importantes y en sus más humildes formas[2], por un enlace analítico de los hechos, más claros para nosotros, con los conceptos universales, más claros en sí.

Este es el fin de Aristóteles, este es el móvil de un espíritu tan poderoso como el suyo, que supo unir en una síntesis admirable el gusto por la observación y el rigor del análisis. Logró así para el pensamiento humano nuevas y preciadas conquistas; amplió extraordinariamente también el campo de lo real inteligible. Pero a la vez que la precisa y la determina lógicamente, empobrece en un sentido la maravillosa intuición platónica de una causa trascendente, distinta de sus efectos, aunque de naturaleza análoga; esforzándose en plegar todo el universo a las leyes del espíritu humano, suscita, en el seno mismo de su doctrina, un conflicto dramático entre las exigencias del pensamiento conceptual y lo real que se le resiste, y, en su tentativa por romper esta resistencia, deja escapar algo del misterio de las cosas, ante el cual se inclinaba Platón. Por ello, si nuestra admiración se dirige al discípulo tanto o más que al maestro, nuestro amor nos inclina más a este que a aquel; y cada uno de nosotros guarda en el fondo de su corazón una secreta predilección por el anciano, por el divino Platón, que supo transportarnos a tal altura con nuestra más viva complacencia.

Sea lo que sea, y una vez hechas estas reservas, debemos reconocer en el aristotelismo, el sistema filosófico, sin discusión, más considerable de la Humanidad, suscribiendo el juicio de un hombre que, en ciertos

[1] Es la παρουσία que se cuestiona en el *Fedón*, 100 d: noción cuya importancia fue notablemente puesta a luz por G. Teichmüller, en su *Geschichte des Begriff der Parousie* y sus *Studien zür Geschichte der Begriffe* (Berlín, 1874, p. VI, páginas 224-543: Platón y Aristóteles. Cf. *Notion du nécessaire*, págs. 213-4). Las Ideas, como las concibe Platón, son a la vez trascendentes e inmanentes, y Aristóteles no hace otra cosa que recoger esta intuición fundamental de Platón, aplicando tan solo a su utilización sistemática un método nuevo, extraído de la experiencia.

[2] Ἐν πᾶσι τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν (*Part. an.*, I, 5, 645 a, 16).

aspectos, está en los antípodas de Aristóteles, Bergson[1]: "Pero si se elimina todo lo que proviene de la poesía, de la religión, de la vida social, como también de una física y de una biología todavía rudimentarias, si se hace abstracción de los materiales desmenuzables que entran en la construcción de este inmenso edificio, nos queda una sólida armazón, y esta armazón dibuja las grandes líneas de una metafísica, que es, a nuestro entender, la metafísica natural de la inteligencia humana." En otro lugar también[2], penetrando, siguiendo a Ravaisson, en el alma misma del aristotelismo, en este poderoso esfuerzo de visión mental que trata de "atravesar la envoltura material de las cosas y de leer la fórmula, invisible a nuestra vista, que desenvuelve y manifiesta su materialidad", la unidad de un pensamiento que vemos reunirse gradualmente en su propia sustancia para abocar "al pensamiento divino que piensa todas las cosas, al pensarse a sí mismo", Bergson añade: "Esta fue la doctrina de Aristóteles. Esta es la disciplina intelectual de la que nos da la regla y el ejemplo. En este sentido, Aristóteles es el fundador de la metafísica y el iniciador de un cierto método de pensar que es la filosofía misma." Por lo cual, debemos exponer en detalle su sistema, ya que él suministró a la *philosophia perennis* sus problemas, sus cuadros y sus mismos términos, y, ya se le siga, ya se le combata, siempre partimos de él y siempre también volvemos a él.

2. La vida y la obra de Aristóteles.

Aristóteles nació en 384, en Estagira, colonia griega, jónica, en la Calcídica de Tracia. Su padre, Nicómaco, era médico y amigo de Amintas II, rey de Macedonia y padre de Filipo. Aristóteles perdió muy pronto a sus padres y fue adoptado por Proxeno de Atarnea, en Misia, al cual siempre guardó reconocimiento. En 367, a los diecisiete años, fue a Atenas, donde siguió las lecciones de Isócrates y luego las de Platón, a su regreso de Sicilia. Platón apreció en seguida la inteligencia de su alumno, su curiosidad de espíritu, su penetración y su amor por el estudio: le llamaba "el lector", y también "el pensamiento puro". Aristóteles permaneció con Platón hasta la muerte de su maestro (347). Varios autores, siguiendo a Diógenes Laercio, han referido sobre las relaciones de Aristóteles y de Platón anécdotas que debemos admitir con reserva: de creerlas, Aristóteles habría puesto empeño en ridiculizar a su maestro, ya viejo, y en alejar de él a sus discípulos, y él mismo le habría dejado en vida, lo que hizo decir a Platón que "Aristóteles le había coceado como hacen los potros con su madre". Pero Aristocles

[1] *Evolucion créatrice*, pág. 325.
[2] *La Pensée et le Mouvant*, págs. 286-287. Acerca de Ravaisson, con referencia a su *Essai sur la métaphysique d'Aristote.*

y Dionisio de Halicarnaso, que están mejor informados, nos dicen que la más viva amistad unió siempre a Platón y Aristóteles. En fin, Aristóteles mismo dejó una elegía sobre la muerte de Platón, en la que habla de él con un calor lleno de entusiasmo; y, en un pasaje de la *Etica a Nicómaco,* hace el elogio de su maestro en términos que no dejan lugar a duda sobre los sentimientos que profesaba a este respecto. Es amigo de Platón, dice, al mismo tiempo que de la verdad, pero entiende que el filósofo debe preferir la verdad a todas las cosas: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*[1]. Lo que parece seguro es que Aristóteles no admitía por completo la doctrina de las Ideas: pero pudo muy bien no aceptar las concepciones de su maestro, sin dejar de permanecer fiel a su espíritu y conservando incluso su amistad. Todo lo más, puede reprochársele a Aristóteles no haber citado a Platón más que cuando se opone a él, no cuando lo utiliza, y deformar a veces la doctrina de su maestro, exagerando las diferencias y disimulando a la vez todo lo que recibió de ella.

A la muerte de Platón, en 347, Aristóteles, en compañía de Jenócrates y de Teofrasto, se dirigió al Asia Menor, a Atarnea, al lado de Proxeno, luego a Assos, en Eolia, cerca de Hermias, uno de sus antiguos condiscípulos, que de esclavo había llegado a ser tirano de Atarnea. Permaneció allí tres años y, seguramente en este lugar, escribió su diálogo en tres libros sobre la filosofía, continuación de sus primeras obras, *Eudemo o del Alma, Protréptico,* que se fechan en 354-353. Pero, mientras estas dos obras están teñidas de un profundo pesimismo, los fragmentos que nos llegaron de su gran diálogo testimonian un espíritu completamente diferente: se ven en él el entusiasmo del hombre emancipado de la doctrina de su maestro, en posesión de su propio sistema, y que tiene el sentimiento de haber descubierto la verdadera filosofía.

Después que sucumbió Hermias bajo los golpes de los persas, Aristóteles se casó con Pitias, que era, según parece, la hija adoptiva del tirano, y regresó a Mitilene, en la isla de Lesbos, donde permaneció algún tiempo entregado a estudios de Historia natural.

En 342, Filipo, rey de Macedonia, le llamó a su corte de Pella para confiarle la educación de Alejandro, entonces de trece años. Durante los dos años de este magisterio, en el curso del cual comunicó a Alejandro el gusto por Homero y por la ciencia, Aristóteles publicó, al parecer, diferentes tratados, hoy día perdidos, sobre la realeza, la colonización, etc., así como una edición de la *Ilíada,* que se conoce con

[1] Ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν, ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. *Et. Nic.,* I, 4, 1.096 a, 16. Es de notar que en el primer libro de la *Metafísica* (990 b, 11, etc.) Aristóteles habla de los platónicos en primera persona y se coloca entre ellos: "Nosotros, los platónicos." Cf. Ross: *Met.,* I, 190. Véase lo que decimos más adelante, § 6, del período platónico de la vida de Aristóteles y del desenvolvimiento de su pensamiento a partir de esta posición inicial.

el nombre de "edición de la cajita del rey". Aprovechó el favor de que gozaba ante Filipo para hacer reconstruir los muros de Estagira, y se granjeó poderosas amistades entre los macedonios, entre ellas la de Antipater. Cuando, dos años después, Filipo entregó la regencia a su hijo, este dejó de recibir las lecciones de Aristóteles, pero el maestro permaneció todavía, durante seis años, con su discípulo, manteniendo después, durante diez años, relaciones continuas con él.

En 335, después de la batalla de Queronea, Aristóteles volvió a Atenas y de esta época data la fundación del Liceo. Enseñaba en un gimnasio próximo al templo de Apolo Licio; a la vez que Jenócrates, el sucesor de Platón, estaba en posesión de la Academia. Aristóteles continuó su enseñanza en el Liceo durante trece años: años memorables que crearon una tradición mantenida intacta durante cerca de ocho siglos y que permanece viva para siempre en la Humanidad. Al principio, daba sus lecciones paseándose con sus discípulos por las sombras del jardín, de donde el nombre que les fue dado de peripatéticos (περιπατητικοί, paseantes). Luego, al aumentar en número sus alumnos, se vieron obligados a entrar en el gimnasio y a sentarse durante las lecciones. Formaba con ellos una sociedad de amigos, semejante a una comunidad monástica (θίασος), que se reunía en fecha fija para comer en común y que practicaba la división del trabajo y la investigación metódica.

Aristóteles, como nos muestran Aulo Gelio y Cicerón[1], profesaba dos cursos: uno, por la mañana, para los iniciados; era el curso dogmático, llamado *esotérico* o acroamático (etimológicamente, este término designa una enseñanza dada verbalmente a los oyentes); el otro, por la tarde, para los alumnos menos preparados, y que estaba abierto al gran público: curso mucho más simple, en el que procedía por preguntas y respuestas, sirviéndose especialmente de la retórica y de la dialéctica, denominado también *exotérico*. Además, sus alumnos repetían y comentaban entre sí las lecciones del maestro, haciendo uso de las notas y de los resúmenes destinados al círculo de sus discípulos, que se pasaban de mano en mano. Durante estos trece años, Aristóteles compuso o enseñó de este modo la mayor parte de sus obras. Había reunido, además, una biblioteca considerable, y, por sí mismo o con la ayuda de Alejandro, que le proporcionaba recursos de todas clases para sus investigaciones y para sus trabajos, coleccionó una inmensa documentación, sobre la historia de los animales, sobre las cuestiones naturales, sobre las constituciones griegas, sobre las costumbres y las legislaciones de los bárbaros, etc., al tiempo que pedía a su sobrino segundo Calístenes una recopilación de las observaciones astronómicas

[1] *Noct. att.*, XX, 5. *Acad. post.*, I, 4, 17-18. Cf. R. Shute: *On the history of the process by which the aristotelian writings arrived at their present form*, Oxford, 1888.

hechas por los caldeos en Babilonia[1]: rasgo revelador del espíritu de Aristóteles, para quien la ciencia, o más exactamente, cada una de las ciencias, procede por demostración a partir de principios que le son propios y que deben ser sacados de la experiencia, gracias a una colección de hechos naturales obtenidos por una enumeración completa.

Aristóteles y Alejandro continuaron manteniendo relaciones muy íntimas y, en los últimos años, Alejandro proporcionó todavía a su maestro numerosos materiales, junto con una suma de ochocientos talentos. Pero un hecho verdaderamente enojoso vino a turbar su amistad: Aristóteles era tío de Calístenes y amigo de Antipater, uno y otro enemigos de Alejandro. Calístenes censuraba sin reserva, delante de todos, la política de Alejandro, su fasto, sus pretensiones a la divinidad, y en particular su tolerancia con los bárbaros. Alejandro le condenó a muerte. Aristóteles reprochó muy vivamente este acto a su alumno. Era, por lo demás, de la opinión de Calístenes y difería totalmente de Alejandro en lo que concierne a la fusión de las civilizaciones helénica y asiática, a que apuntaba el conquistador: censuraba a Alejandro el destruir lo que debía ser eterno, a saber: la ciudad griega. Desde entonces, la desavenencia entre ellos fue completa (325). Poco antes de la muerte de Alejandro (323), Aristóteles, sin embargo, se vio envuelto en el odio y la reacción de los griegos contra el partido macedonio. Fue acusado de impiedad por un canto que había compuesto, en su juventud, en honor de Hermias y de sus amores, y por un epigrama que había escrito en una estatua de Delfos; tenía en contra a los sacerdotes de la religión oficial, a los que molestaba su doctrina de un Dios único y trascendente, y así mismo a los demagogos, enemigos de su doctrina de medida y de equilibrio político, sin hablar de los retóricos y de los envidiosos, enemigos de toda superioridad. Recordando entonces la muerte de Sócrates, dejó Atenas, "a fin de no permitir a sus conciudadanos que cometiesen un nuevo crimen contra la filosofía". Se retiró a Calcis, en Eubea, patria de su madre Festias; pero su exilio fue de corta duración, porque murió pronto (322), de una enfermedad de estómago, a la edad de sesenta y tres años, como su contemporáneo Demós-

[1] Testimonio de Porfirio referido por Simplicio (Brandis, 503 a, 26. Acad. Berl.: VII, 506, 11 Heiberg). Por otra parte, las alusiones geográficas y nombres de lugares que se encuentran en la *Historia de los animales* (D'Arcy Thompson y H. D. P. Lee) atestiguan la amplitud de las observaciones de historia natural que hizo Aristóteles en el Asia Menor. Sabemos, en fin, por Timeo (en Porfirio, XII, 5) que Aristóteles reunió una importante colección de constituciones o πολιτεῖαι, en número de 158, y más generalmente, por Simplicio (*in Cat.*, Brandis, 24 a, 42. Acad. Berl., VIII, 4, 15 Kalbfleisch), que había construido curiosa y metódicamente colecciones de hechos y cuestiones o problemas destinados a su uso personal, πρὸς ὑπόμνησιν οἰκείαν. Este método de enumeración completa de los hechos (ἱστορία) sobre un objeto dado, para suministrar al método demostrativo sus principios, fue perfectamente definido por el mismo Aristóteles: *An. pr.*, I, 30, 46 a, 17, τὰς ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι y lo que sigue. *Part. an.*, I, 1, 639 b, 7; 640 a, 13. *Hist. an.*, I, 7, 491 a, 7.

tenes. Su testamento, que nos conservó Diógenes Laercio, revela su serenidad, su moderación, su cuidado de los menores detalles. Legaba su escuela y su biblioteca a su sucesor Teofrasto; transmitía sus votos y recomendaciones a Antipater y a sus ejecutores testamentarios, a su futuro yerno Nicanor y a los tutores en favor de su hija y de su hijo Nicómaco, de su fiel esposa Herpilis, a la que lega un talento de plata, algunos esclavos y una casa, en favor de su pequeño Mirmex, y hablaba de los esclavos a libertar y las estatuas a consagrar, de sus amigos, de su madre, de Zeus y de Atenea, en Estagira.

Los antiguos[1], y en particular Timoteo el ateniense, al decir de Diógenes Laercio, nos representan a Aristóteles como un hombre de talla mediocre, un poco tartamudo, de voz débil, las piernas delgadas, los ojos pequeños, el rostro con la impronta de la ironía; iba siempre vestido con el mayor cuidado, llevaba los dedos ensortijados y se rasuraba la barba. En conjunto, tanto por sus cualidades como por sus defectos[2], era un hombre eminentemente griego, el hombre del justo medio y de la euritmia.

El más ilustre de los discípulos de Platón, como así se le denominaba, tuvo, por lo demás, durante su vida y después de su muerte, adversarios que le trataron sin consideración. Se consideraban sospechosas sus relaciones con el eunuco Hermias, tirano de Atarneo, bitinio, esclavo de Eubulo, que había matado a su señor, se decía, para sucederle, y se acusaba a Aristóteles[3] de "ser su servidor en sus mayores placeres". Algunos, como Demetrio, decían que Hermias le había recibido en su familia, dándole en matrimonio a su hija o a su sobrina; otros, como Aristipo, referían que el filósofo había concebido una violenta pasión por la concubina de Hermias y que, al concedérsela este, hizo a esta mujer, en los transportes de su alegría, sacrificios semejantes a los que ofrecen los atenienses a Ceres de Eleusis. Se contaba también que a su muerte se encontró en su casa una gran cantidad de vasos y de calderos, y Licón refiere que tenía por costumbre bañarse en un barreño lleno de aceite caliente, que revendía en seguida, y que se aplicaba en el pecho una bota igualmente llena de aceite. Timón el

[1] La mayor parte de los textos antiguos sobre Aristóteles fueron reunidos por J. G. Buhle en su *Vita Aristotelis per annos digesta*, en el primer volumen de sus Opera (1791). Véase también el artículo de Emile Boutroux sobre Aristóteles en la *Grande Encyclopédie*, y el estudio de Fr. Studniczka, *Das Bildnis des Aristotelis*, Leipzig, 1908.

[2] Los defectos fueron puestos a luz en el retrato psicoanalítico, por lo demás no desprovisto de espíritu de sistema, que nos dio el doctor René Allendy; *Aristote ou le complexe de trahison*. Genève et Annemasse, ediciones del Mont-Blanc, 1943.

[3] Según la traducción púdica que da, del texto de Diógenes Laercio, Gilles Boileau (1668).

escéptico habla de las "miserables futilidades" del filósofo y Teócrito de Quíos hizo contra él este epigrama: "Aristóteles, ese espíritu vano, construyó esta tumba vana a Hermias, eunuco y esclavo de Eubulo." Sin embargo, se reconocía la excelencia de su espíritu en todo género de discursos. Se citaba de él un himno a la virtud: "Tú, el fin más noble de la vida, virgen augusta, por quien los griegos afrontan a porfía la muerte y soportan los más duros trabajos, ¡de qué ardor llenas las almas!". Y se referían algunas de sus más hermosas sentencias. ¿Qué se gana con mentir? "No ser creído cuando se dice la verdad." Como se le reprochase haber dado limosna a un malvado, respondió: "Tuve compasión del hombre, no de lo que es"; y como se sorprendiesen de que hubiese hecho bien a un hombre poco estimable, dijo: "No veo al hombre, sino a la Humanidad, en mi semejante." Criticaba a los atenienses por el hecho de que, habiendo descubierto el trigo y las leyes, se sirviesen del primero y no de las segundas. "Las raíces del estudio son amargas—decía también—, pero sus frutos son muy dulces. De él obtiene el alma su luz." ¿Qué es lo que envejece antes? ¿El reconocimiento, la esperanza? El sueño de un hombre despierto. En cuanto a los hijos, no basta procrearlos; es preciso educarlos, puesto que el niño tiene necesidad de tres cosas: espíritu, ejercicio y disciplina. ¿Qué ventajas obtenía de la filosofía? Hacer de buena gana lo que los demás solo hacen por el rigor de las leyes. Decía de un amigo que era un alma en dos cuerpos. Pero Favorino de Arles, el amigo de Plutarco, el maestro de Aulo Gelio, cuenta en sus *Comentarios* que exclamaba con frecuencia: "¡Oh, amigos míos, no hay amigos!"

La obra de Aristóteles (* 139), que es inmensa, y de la cual tan solo nos llegó una parte después de una extraordinaria odisea, se divide en dos grandes series, que se refieren, respectivamente, a las dos partes de su enseñanza, exotérica y esotérica. Por un azar bastante inexplicable, no nos llegó ninguna de las obras *exotéricas*, destinadas al gran público, publicadas durante su vida y muy admiradas de Cicerón por el "río de oro de su elocuencia": eran, en su mayor parte, diálogos donde exponía su filosofía según la dialéctica de lo verosímil o de la opinión, poemas y discursos: *Eudemo* o del Alma, un *Protréptico*, un tratado del Bien, o de la Justicia, tres libros sobre la filosofía, con un número muy grande de colecciones de notas y de recuerdos o ὑπομνήματα. Por el contrario, poseemos todas sus obras *esotéricas*, libros de enseñanza, resúmenes o materiales para sus lecciones (πραγματεῖαι), fundadas en la dialéctica y la búsqueda desinteresada de lo verdadero, que constituían un sistema completo de conocimientos, abrazando, en un orden racional que se corresponde aproximadamente, según parece, con el orden cronológico de su composición: 1) La Lógica, que fue designada, a partir del siglo VI, con el título de *Organon* (el instrumento): las *Categorías*, los *Tópicos*, los *Argumentos sofísticos*, *Primeros* y *Segundos analíticos*, *Retórica*, *Poética*, *Hermeneia*. 2) Las cuestiones relativas a

la Naturaleza: *Física, De coelo, De generatione et corruptione, Meteorologica, Historia animalium, De partibus animalium, De generatione animalium, De anima,* con los opúsculos psicológicos que a ellos se refieren. 3) Las ciencias prácticas, morales y políticas: *Etica a Eudemo, Etica a Nicómaco, Gran Moral, Política, Constitución de los atenienses.* 4) En fin, las cuestiones relativas a la *Filosofía primera,* objeto de una colección de tratados, de disciplinas y de cursos, ordenados por sus editores y definitivamente publicados por Andrónico de Rodas (78), en la compilación general de sus obras, "después de los escritos físicos", τὰ μετὰ τὰ φυσικά, de donde el título, que le ha quedado, de *Metafísica.*

Todas estas obras pueden ser repartidas en las tres grandes clases, que constituyen, según Aristóteles, el sistema de las ciencias[1]: I. *Ciencias poéticas,* que estudian las obras de la inteligencia, en tanto la inteligencia "hace" algo con materiales preexistentes, poética, retórica y lógica. II. *Ciencias prácticas,* que estudian las diversas formas de la actividad humana, según sus tres principales direcciones, ética, política, económica. III. *Ciencias teóricas,* las más altas de todas, que comprenden: 1), *las ciencias matemáticas,* que versan sobre objetos inmutables y eternos, pero abstraídos de la realidad concreta; 2), *las ciencias físicas,* que versan sobre formas concretas, por tanto, móviles y cambiantes, como inseparables de la materia; 3), *la metafísica,* ciencia primera y reguladora, que versa sobre un ser eterno e inmutable, pero eminentemente concreto e individual, sustancia y causa verdadera, en una palabra, Dios.

Así, el pensamiento de Aristóteles, semejante a un todo orgánico concebido íntegramente en el principio y realizado en seguida progresivamente, como dice en el capítulo primero de los *Meteorologica,* se desenvolvió de una manera rigurosa y sistemática, siguiendo el orden mismo que traza en los comienzos de la *Física:* "Es preciso avanzar yendo de lo universal a lo individual", ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προιέναι, (184 a 23). Con más precisión todavía, como indica Boutroux, "Aristóteles parece haber ido de lo abstracto a lo concreto y, en el dominio de lo concreto, del ser cambiante al ser inmutable". Partiendo del estudio puramente lógico de las formas del pensamiento, pero preocupado muy pronto también por las investigaciones referentes a las ciencias de la naturaleza y del hombre, trató sin cesar de aproximarse a la realidad concreta para hacerla entrar en los cuadros de la ciencia: de ahí el interés creciente que manifiesta por los problemas de lo po-

[1] *Met.,* E. 1.025 b, 25. (Cf. *Fís.,* II, 2. Bonitz Ind., 835 a, 38). División que se corresponde con los tres modos de actividad, θεωρεῖν, πράττειν, ποιεῖν, y con las tres virtudes intelectuales, φρόνησις, σοφία, τέχνη. En la "teoría" o contemplación, el pensamiento está determinado por su objeto, en el "actuar" y el "hacer", el objeto está determinado por la voluntad o por el arte. (Cf. *Met.,* K, 7; *Et. Nic.,* V, 4; VI, 2. Ritter-Preller, 302-303).

sible, de la contingencia, de las apariencias sensibles; de ahí también el reconocimiento, cada vez más claro en él, del papel primordial que juega en la ciencia la percepción inmediata, sensible o intelectual, que presenta las *síntesis de hecho* como anteriores y superiores al *análisis.* Esta dilatación de su sistema, debida a sus avances en todos sentidos y direcciones, es, sin duda, la razón principal de las oscuridades y de las contradicciones que se encuentran en él, y la acentuación de la tendencia realista o concreta, que le ponía en presencia de lo individual y de lo contingente, dio por resultado el patentizar la insuficiencia de un sistema fundado en la inteligibilidad de lo necesario y de lo universal concebido como el objeto propio y exclusivo de la ciencia. Pero, lo que el sistema pierde en cohesión interna, el pensamiento lo gana en vida, en movimiento y en fecundidad. Este progreso incesante del gran lógico hacia lo real, es la señal característica del genio de Aristóteles. Esta avidez de conocer la Naturaleza y de abarcarla íntegramente, hasta en sus partes más pequeñas, no puede explicarse sin una creencia profunda en la inteligibilidad de lo real, movido, según el orden y el ritmo de una eterna periodicidad, por los fines primeros y últimos, asiento de la metafísica: porque, como proclama él mismo: "En todas las cosas, siempre, afirmamos que la Naturaleza está movida por el deseo de lo mejor"[1]. Este ritmo de la Naturaleza es lo que trata de encontrar y de reproducir en la ordenación de su obra y en su estilo mismo[2].

3. La lógica de Aristóteles

El estudio de la lógica de Aristóteles presenta un interés, no solamente histórico y retrospectivo, sino actual y, si puede hablarse así, dogmático, porque puede afirmarse de la lógica y de la geometría, que fueron creadas en su totalidad, en forma definitiva, la una por Aristóteles, la otra, medio siglo más tarde, por Euclides.

Aristóteles se reconocía él mismo explícitamente[3] como el funda-

[1] Ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν (*Gen. et corr.,* II, 10, 336 b, 28). Sobre el orden y la perennidad que manifiesta la Naturaleza, cf. *Ret.,* II, 11, 1.370 a, 8 (ἡ φύσις τοῦ ἀεί). *Fís.,* II, 2, 194 a, 28, y, sobre la eterna periodicidad de las generaciones naturales, la continuación del texto de *Gen. et corr.,* 336 b, 31 s. Véase, a este respecto, Bonitz: *Index,* s. v., φύσις, 386 a: *Notion du nécessaire,* 16, 167-8.

[2] Ῥυθμὸν δεῖ ἔχειν τὸν λόγον, μέτρον δὲ μή (*Ret.,* III, 8, 3). Obsérvese esta distinción profunda del *ritmo* y de la *medida,* recogido felizmente por los teóricos contemporáneos del ritmo (Dom Benoît de Malherbe, a propósito del canto gregoriano).

[3] *Sof. El.,* 34, 184 a, 9. En la *Metafísica,* M, 4, 1.078 b, 25, Aristóteles declara que antes que él, y en la época misma de Sócrates, la dialéctica no era lo bastante fuerte para reconocer que se puede razonar independientemente de la esencia o de la cosa misma (τὸ τί ἐστι). Sobre el descubrimiento por Aristóteles

dor de la lógica, o de ese arte de razonar en general sobre el que nada se había dicho antes de él, que tiene por objeto el estudio, no de los procedimientos de la retórica, sino de las formas mismas del pensamiento independientemente de su contenido, es decir, de la realidad. En efecto, Sócrates no había sabido distinguir el silogismo, o la justa deducción de los principios a las consecuencias, de la esencia verdadera de donde parte, ni darse cuenta que puede construirse un silogismo perfectamente válido, partiendo lo mismo de una esencia ficticia que de una esencia real, y que el primero tiene una conclusión tan legítima como el segundo. Es decir, que Aristóteles fue el primero al que cabe el mérito eminente de concebir y definir con un rigor perfecto la ciencia de la concordancia del pensamiento consigo mismo. Lo enunció así: Propuestas dos tesis, se sigue de ellas necesariamente una conclusión, según una necesidad lógica, por tanto, condicional, y no real o categórica. Además, Aristóteles, a diferencia de Hegel, por ejemplo, distinguió perfectamente de esta ciencia, puramente formal, la ciencia que busca la concordancia del pensamiento con las cosas, es decir, la metafísica. Parece que, en un primer estadio de la evolución de su pensamiento, como testimonian dos textos de la *Metafísica* (* 140), Aristóteles creyó poder definir la verdad, como hacen los modernos idealistas, por el simple enlace (συμπλοκή) de las ideas en el seno del pensamiento. Pero no tardó en reconocer que una teoría exacta de la verdad debe necesariamente completar lo *lógico* con lo *ontológico*, distinguiendo cuidadosamente uno de otro; que debe preocuparse, no solamente de la concordancia del pensamiento consigo mismo, sino de su concordancia de las cosas; y que un juicio verdadero supone esto de la cópula, en la que se expresa la afirmación del espíritu, que corresponde a un *es* real o existencial, en suma a un enlace de los objetos en la realidad misma: pues tú no eres blanco, dice (1.051 b, 6), porque pensemos de una manera verdadera que eres blanco, sino porque así es, en realidad, y al decirlo nosotros, decimos realmente la verdad.

Aristóteles distinguió clara y profundamente los dos puntos de vista, al mismo tiempo que reconoció su estrecho enlace. De hecho, se esforzó, sobre todo en los *Primeros analíticos* y en la *Hermeneia*, por establecer las leyes de la lógica formal como tal; pero no llegó a liberarse de toda consideración ontológica, ni a estudiar las leyes del discurso de una manera absolutamente independiente de las leyes del ser. Sin embargo, la claridad de la distinción establecida por él entre lo lógico y lo ontológico nos autoriza a estudiar en su obra, aparte de la ciencia y de la metafísica, la lógica formal, que tiene por objeto la forma misma del silogismo y sus elementos que son las categorías.

del silogismo, de su estructura, de su valor para el pensamiento, de sus aplicaciones a lo real, véase H. Maier, 2, 56 sgs., y el estudio de W. D. Ross (Philos. Rev., 1939).

A. *Las categorías*[1].

Diferentes del ser mismo y de sus cualidades *trascendentales*, unidad, verdad, belleza, que convienen a todas las cosas y están fuera de la serie, diferentes también de los *predicables*, el género, la especie, la diferencia, lo propio y el accidente[2], que no tienen existencia, hablando propiamente; las *categorías*, que no hay que confundir con los términos, son los *géneros del ser*, o las nociones que pueden ser atribuidas a un sujeto sin constituir, hablando también con propiedad, este sujeto; en suma, se trata de las determinaciones reales del ser en su aspecto más formal. Estos géneros supremos[3] (* 141), o primeros atributos de las cosas, irreducibles e incomunicables, comprobables, pero indeducibles, coordinados entre sí, pero sin poder derivarse los unos de los otros ni de una noción primera, comprenden: 1.° *La sustancia* (οὐσία), la primera y más importante de las categorías, sin la cual las otras no podrían ni existir ni concebirse. Aristóteles distingue la sustancia primera, o la sustancia propiamente dicha, la sustancia por sí καθ' αὑτό, que no está ni en un sujeto ni es atributo de un sujeto, y la sustancia segunda, no constitutiva de un sujeto pero que puede ser atribuida a él ("hombre", puede decirse de "tal" hombre). La sustancia segunda no designa, por tanto, lo individual, sino una calificación universal, específica o genérica de la sustancia primera, que es el individuo. 2.° *La cantidad* (πόσον, quantum) está caracterizada por una enunciación de igualdad o de desigualdad, porque fuera de estos dos casos no puede haber más que semejanza. En el dominio de la cantidad, hay que distinguir la cantidad discreta o lo discontinuo, tópico o lógico, es decir, los *quanta* constituidos de partes que tienen una posición local y los que no tienen nada de tal, puntos, líneas o superficies, números o momentos del tiempo, y la cantidad con-

[1] Sobre la autenticidad, la significación y la importancia del tratado aristotélico de las *Categorías*, véase L.-M. de Rijk, Mnemosyne, 1951, págs. 129 sgs.

[2] Se atribuyó durante mucho tiempo a Porfirio, discípulo de Plotino, la invención de las *quinque voces* o de los cinco universales: erróneamente, porque Aristóteles los definió perfectamente en sus *Tópicos*. Pero Porfirio hace de ellos, en su *Isagoge* o Introducción a las categorías de Aristóteles, el fundamento de toda la lógica, estudiando minuciosamente sus relaciones y diferencias y esforzándose por fijar una tabla puramente lógica de la subordinación de los conceptos (por ejemplo, sustancia, cuerpo, animal, razonable, hombre, Sócrates) tan solo según su extensión. Su obra ejerció una influencia considerable en la Edad Media y todavía al "árbol de Porfirio" y a su ensayo de matemática puramente formal del pensamiento, se refieren los lógicos contemporáneos. Véase la edición de *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, por A. Busse (Acad. Berlín, VI, I), y la traducción con notas que dio J. Tricot (Vrin, 1947) de este pequeño tratado cuya versión latina de Boecio en el siglo V sirvió durante un milenio de introducción al tratado de las *Categorías* y a la lógica aristotélica.

[3] Se reparten en dos clases muy distintas: de una parte la sustancia, de otra parte las determinaciones de la sustancia según la cantidad, la cualidad, la relación, etc.

tinua, constituida por elementos cuyas partes son vecinas (contigüidad) o comunes (continuidad propiamente dicha): lo continuo debe ser considerado como divisible en potencia e indiviso en acto, lo que permite escapar a los argumentos de Zenón de Elea, que confundió los géneros pretendiendo que se necesita un tiempo infinito (en acto) para recorrer un espacio infinito (en potencia). A la cantidad se refiere la noción de *infinito* (correspondiente a nuestra noción de lo indefinido), que es la cantidad considerada como carente de límite y que no existe más que en potencia. 3.° *La cualidad* (ποιόν, quid) es lo que existe aparte de la cantidad y no puede ser dividido en elementos que existen cada uno por sí: implica una cierta duración, ya permanente (ἕξις), como la ciencia y la virtud, ya pasajera (διάθεσις), como el calor, el frío, la enfermedad, etc. Su dominio es considerable, porque se extiende a las aptitudes, a las afecciones, incluso a las figuras y a los números, cuya forma sintética no puede reducirse a sus elementos. Es lo que pertenece esencialmente al individuo y le hace tal. 4.° *Lo relativo* (πρός τι) es lo que se refiere a otra cosa. Se le encuentra en todas partes, salvo en la sustancia considerada en sí misma, pero no se sigue de aquí que todo sea relativo, porque el sujeto en el que asienta la relación tiene siempre algo de absoluto: así el objeto de la sensación o de la ciencia puede existir anteriormente a una o a otra e independientemente de ella, aunque sea en un cierto sentido, relativo. Las otras seis categorías que designan dónde, cuándo, la situación, la posesión, la acción, la pasión, responden a la pregunta de a qué porción del tiempo y del espacio se refiere un ser y si cambia o no.

B. *Los conceptos, su naturaleza y sus relaciones. La definición. La oposición de los conceptos. Contrarios y contradictorios.*

Antes de abordar el estudio de las proposiciones y de su encuadramiento en el silogismo, Aristóteles, en los tres primeros capítulos de los *Primeros analíticos*, examina los términos y las relaciones de los términos desde un punto de vista formal, sin tener en cuenta su materia o su contenido, y así mismo la proposición considerada como simple aserción, con sus diversas propiedades formales de cualidad, cantidad, relación y modalidad.

1.° El *concepto*, o *logos*, que expresa el término, como sujeto de atribución, y en el que se resuelve la proposición, puede ser definido como la esencia de una cosa en el pensamiento, independientemente de sus accidentes (como lo blanco para el hombre), independientemente de los predicados que no pertenecen a la esencia y que, aun siendo necesarios, son derivados (como dos rectos para el triángulo, o para el hombre el lenguaje), independientemente, en fin, de las propiedades, es decir, de los caracteres que son idénticos a la cosa en extensión, pero no en naturaleza (como la risa para el hombre). El concepto, en su

sentido a la vez lógico y ontológico, como veremos con más precisión a propósito de la teoría de la definición, da a conocer la esencia (οὐσία), y solo de ella hay definición. Pero el objeto propio del concepto es la οὐσία primera, la esencia como tal, con exclusión de la composición y formando unidad con las naturalezas simples e indivisibles, τὰ ἁπλᾶ, τὰ ἀσύνθετα. A diferencia del conjunto formado por el sujeto y el atributo, que es el verdadero objeto del juicio, estas naturalezas simples son aprehendidas por un acto simple e indivisible del pensamiento, por una intuición, diríamos mejor; y son formalmente, específicamente y necesariamente como sustraídas a la materia que divide, una sola y misma cosa con la definición que capta el ser mismo en la unidad profunda de su esencia (τὸ τί ἐστι) y más específicamente en la quididad (τὸ τί ἦν εἶναι), que le hace ser lo que es, que le constituye como un individuo (τόδε τι), concreto y separado, y hace de él un todo indivisible, ἕν τι [1] (* 142).

Por debajo de estos conceptos puros, hay otros, menos alejados del pensamiento discursivo, cuya simplicidad es, antes bien, la de una relación, de una función, o de un todo complejo como la *Ilíada*, en la que la unidad, sin embargo, no es una simple unidad de yuxtaposición, sino que es una esencialmente. Estos conceptos son los más interesantes de todos, porque son la unidad de una multiplicidad y se fundan en la unidad de lo definido, así el hombre concebido como "animal bípedo" o, mejor, como "animal razonable". Esta unidad de lo definido reside en el enlace necesario de la *materia* y de la *forma*, siendo toda materia la materia de una forma y toda forma (salvo en la Forma suprema) la forma de una materia, y a su vez la materia de una forma superior, porque la materia es a la forma lo que la *potencia* es al *acto*, en el seno de la sustancia y bajo la acción de la sustancia, que es toda ella causa *motora*, *formal* y *final*. La definición, al aprehender la forma o la esencia, aprehende el acto de la materia: aprehende a la vez los dos términos y los aprehende en su relación necesaria, aprehendiéndoles en la causa última que les da su unidad; así, la potencia no es otra cosa que una forma que se busca, la forma no es más que la materia en su estado de acabamiento, y todo el proceso está gobernado por la finalidad que domina en la Naturaleza: todo deviene en vista del fin y también en vista del fin se presenta la potencia; porque la sustancia o la esencia y la forma es el acto, y el acto es el fin. De esta suerte, observa Alejandro, "Aristóteles nos con-

[1] *Met.*, Δ, 6, 1.016 b, 1. En este caso, el pensamiento forma unidad con su objeto, de suerte que la ciencia es la cosa misma, ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα (Λ, 9, 1.075 a, 1). Sobre esta intuición simple de los seres absolutamente simples e indivisibles, cf. *De an.*, III, 6 (Rodier, II, 536). Sobre la esencia y la quididad, objeto propio de la definición, véase: *Top.*, I, 5. *Met.*, Z, 4, 1.030 a, 7 (Bonitz, com., 307). Z, 5, 1.031 a, 1. Z, 12, 1.037 b, 26. B, 2, 996 b, 19; A, 3, 983 a, 27 y notas Tricot. Cf. *Notion du nécessaire*, 123-125.

duce metódicamente de las cosas que son las últimas para nosotros y las más conocidas, hasta el padre y autor de todas las cosas, Dios: lo mismo que el pensamiento de la esfera en el fundidor es la causa que produce la unidad del bronce y de la esfera, así también la potencia divina, autora de su propia unidad, es la causa de todas las cosas, la razón que hace que sean lo que son"[1] (* 143).

Vemos, pues, cómo se constituye el concepto según Aristóteles y cómo se define: se refiere esencialmente a la *especie* o a la *forma* (εἶδος); resulta de la unión del género próximo y de las diferencias, una del lado de la diferencia específica, que es al género lo que la forma es a la materia. Así, en los términos mismos del filósofo, el género es la primera base del concepto, es lo que hay de común esencialmente en varias especies, lo que puede serle atribuido en común en la categoría de la sustancia: por ejemplo, el animal para el hombre. En cuanto a la diferencia última o específica, es lo que hay de constitutivo en el ser: por ejemplo, lo razonable para el hombre. Encierra, en su realidad concreta, las diferencias inferiores y, finalmente, la materia que es su base. Porque el animal no postula la razón, pero lo razonable supone el animal y el pensamiento el cuerpo que le sirve de soporte.

Ya en el umbral de esta teoría lógica, por lo demás tan notable, en la que se encuentra incluido o implicado el fondo de su ontología, vemos asomar la dificultad que encierra toda la filosofía de Aristóteles y que este no supo resolver. Aristóteles afirma que no hay definición o concepto de lo singular o de lo individual como tal, lo que prueba que, para él, el contenido del concepto no es sustancial en el sentido más profundo de la palabra. La realidad del individuo, dice repetidas veces, no se define, como tampoco se concibe, porque el individuo está siempre mezclado a una materia informe, inacabada, contingente, que no es susceptible de ofrecer presa a la inteligencia. De ahí el dilema formulado por el mismo Aristóteles: *Solo hay ciencia de lo necesario o de lo general. No hay más realidad que el individuo*[2]. De donde si-

[1] Comentario sobre la *Metafísica, ad* 1.045 a, 36 (Brandis, 777 b, 16. Hayduck, 546, 17. Este comentario, a partir del libro E, es hoy atribuido comúnmente a Miguel de Efeso). Para todo esto, cf. *Notion du nécessaire*, págs. 130-33, y los textos citados, particularmente *Met.*, H. 6, 1.045 a, 7-23 b, 17 (la unidad de la definición); Θ, 8, 1.050 a, 7-b, 3; ἡ οὐσία καί τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν, τέλος δ'ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται (cf. Filopón, *ad An. post.*, II, 11. Brandis, 246 b, 10-26).

[2] Véase la aporía núm. 12, formulada en la *Met.*, B, 6, 1.003 a, 6-17 (= K, 2, 1.060 b, 19-23) y que es, de todas, observa Aristóteles, la que presenta mayores dificultades (M, 10, 1.087 a, 11-25). Se sigue de ahí que las sustancias individuales que tienen una materia (y esto es verdad de todos los individuos, a excepción de Dios, Λ, 7), son por naturaleza indefinibles, o que la definición de ellas resulta siempre precaria, puesto que no podría de ningún modo haber definición o demostración de lo que puede ser diferente de lo que es (Z, 15, 1.039 b, 28-1.040 a, 7). Cf. *Notion du nécessaire*, pág. 141-44, y la introducción, así como los estudios citados más adelante, de A. y S. Mansion, Badareu, Le Blond.

gue, bien que la ciencia no se refiere a lo real, bien que el individuo, es decir, lo real, no es objeto de ciencia. Este dilema dramático se plantea en todos los estadios del pensamiento aristotélico, y no se resuelve, según él, más que en Dios, porque, por una parte, Dios es eminentemente real, es el individuo supremo, perfecto, y, en un sentido, el único verdadero individuo; y, por otra parte, este mismo Dios, en tanto que Acto puro, Forma sin materia, es lo único perfectamente cognoscible. En Dios, y solamente en Dios, Ser necesario, se concilian lo real y lo inteligible, las exigencias del ser y las exigencias del conocer.

2.° Si esto ocurre con el concepto, ¿cuáles son *las relaciones de los conceptos entre sí?* Cuestión capital, que pone en juego, entre los griegos, el problema de la posibilidad misma del conocimiento, es decir, de la atribución. En efecto, el punto de partida de toda la especulación griega es la doctrina eléata de la absoluta unidad e inmutabilidad del ser. Ahora bien: esta doctrina, tomada al pie de la letra, arruina el conocimiento, del mismo modo que disuelve lo real. Efectivamente, pensar es juzgar, es afirmar una cosa de otra. El juicio supone, pues, la multiplicidad del ser, que negaban precisamente los eleatas. Sus discípulos, escépticos, sobre todo Antístenes, el jefe de la escuela cínica, sostienen que cada cosa es lo que es, es decir, lo que expresa su concepto; para que pudiese atribuirse a un concepto simple una pluralidad de predicados, sería necesario también que lo uno fuese una pluralidad. Por tanto, no puede afirmarse de una cosa sino que es "esta cosa". Hemos de contentarnos, pues, con enunciar cada cosa separadamente, sin referirle otro atributo que su concepto propio: un solo predicado para un solo sujeto. Aún más: residiendo la verdad inmediatamente en la palabra que expresa el concepto, se sigue de ahí que toda enunciación es verdadera, o, si se quiere, que la contradicción es imposible y, de la misma manera, que nada es falso[1]. Lo que equivale a decir que todas las cosas son, a la vez y necesariamente, verdaderas y falsas, y que el ser se confunde con el no-ser. Porque, si todo está en lo verdadero, todo está en lo falso. Al negar el error, se niega por esto mismo la verdad. He aquí a lo que aboca, en manos de los megáricos, de Protágoras y de los cínicos, la afirmación dogmática de la unidad absoluta del ser profesada por los eleatas. Todo pensamiento se vuelve imposible: o retorna, dice Aristóteles, al caos primitivo, en el que están mezcladas todas las cosas.

Aristóteles no solo denunció con fuerza incomparable el error fundamental que lo vicia todo: mostró la fuente de la universal *confusión* de las nociones y de las cosas, y el remedio, que consiste en *distinguir* los conceptos, sustituyendo la doctrina de lo Uno-uno por la doctrina de lo Uno-múltiple o de lo Uno-ser, como había hecho ya Platón en el *Parménides* y, antes que él, Sócrates. Ahora bien: este

[1] *Met.*, Δ, 29, 1.024 b, 32-34, y el comentario de Alejandro (Br., 732 a, 30). Cf. Γ, 5, 1.009 a, 9; I, 6, 1.056 b, 28; Γ, 5, 1.009 a, 26. *Notion du nécessaire*, 39-40.

discernimiento exige que se denuncie el error inicial del eleatismo, a saber, la afirmación de que solo el ser es y de que todo lo que está fuera del ser o es distinto al ser constituye su negación absoluta. Así pues, lo primero que hay que hacer es definir, en el seno de la *oposición* de los conceptos, la diferencia entre la *contradicción* y la *contrariedad*, o más generalmente, entre el no-ser y la alteridad. Es lo que hace Aristóteles en dos capítulos anejos a su primer tratado de lógica, las *Categorías* (10-11), y en el libro décimo de la *Metafísica*[1] (* 144).

Al estudiar esta diversidad fundamental, que es característica del conocer y del ser, distingue cuatro tipos de oposición de conceptos: 1.°, los *relativos*, como doble y mitad; 2.° los *contrarios*, como el bien y el mal, lo blanco y lo negro; 3.° la *privación* y el *hábito*, como la ceguera y la vista; 4.°, la *afirmación* y la *negación*, que constituyen los *contradictorios*, por ejemplo: está sentado, no está sentado; esto es blanco, esto no es blanco. En la *Metafísica*, Aristóteles muestra claramente la dependencia y la filiación de estos cuatro modos de oposición. La oposición más absoluta es la de los contradictorios, porque no permiten término medio; luego viene la de la privación, que es una especie o una limitación de la precedente; luego la contrariedad, que es siempre una privación, aunque la recíproca no sea verdadera; en fin, la de la relación que, de hecho, contiene el mínimo de negación, puesto que la oposición de los relativos constituye su naturaleza misma y no pueden existir más que simultáneamente.

Aristóteles puso perfectamente en claro la distinción capital de los contrarios y de los contradictorios, llegando en este punto a la verdad definitiva. A diferencia de los relativos, los contrarios pueden existir el uno sin el otro e incluso excluirse: son los términos alejados el uno del otro hasta el máximo, pero, observa Aristóteles, en el seno de un mismo género; la contrariedad caracteriza, pues, los extremos de un mismo género, y, por ello, es la diferencia perfecta. La contradicción, cuyos términos son opuestos, como la afirmación y la negación, es esencialmente una oposición de juicios y subsidiariamente de los términos comprendidos en la enunciación, positiva o negativa; así mismo, su carácter propio es el de separar lo verdadero de lo falso, lo cual es privativo de ella, porque las otras oposiciones son oposiciones de términos donde no hay ni verdad ni falsedad (estas residen únicamente en el juicio), y aun cuando adopten la forma de un juicio, no es rigurosamente necesario que uno de los dos opuestos sea verdadero cuando el otro es falso, (pueden ser falsos ambos); en los contradictorios, por el contrario, si uno de ellos es verdadero, el otro es falso, y recíprocamente.

[1] I, 30, 1.054 a, 24: la contradicción (ἀντίφασις), la contrariedad (ἐναντίωσις), la relación (πρός τι), la privación y la posesión (στέρησις ἕξις), son las especies de oposición (ἀντίθεσις). Cf. Δ, 10, sobre la oposición, los contrarios y la alteridad específica.

Señalemos con un rasgo el alcance de esta distinción. Mientras que, para Parménides, todo lo que es *otra cosa* que el ser es *no-ser* y toda alteridad contradicción, Platón, estudiando el problema de la atribución o de la predicación, y, por consiguiente, de la comunidad y de la distinción de los géneros (*Sofista*, 251 a), distingue ya claramente los términos que llama *opuestos* (contradictorios), que no se puede afirmar a la vez de un mismo sujeto (por ejemplo, el movimiento y el reposo), de los términos que son solamente *otros* y de tal modo, dice (256 d-257 b), que cuando enunciamos un no-ser (por ejemplo, cuando hablamos de algo que *no es grande)*, no designamos necesariamente lo contrario del ser, ἐναντίον τι τοῦ ὄντος, sino solamente algo distinto, ἕτερον μόνον (porque, por medio de esta palabra, expresamos tanto lo *pequeño* como lo que ocupa un término *medio)*. Así, contrariamente a lo que pensaba Parménides, el "no-ser", entendido en el sentido de lo "otro", tiene un puesto entre los seres, y todas las cosas participan en un sentido de él de igual modo que participan del ser: de no ser así, se corre el riesgo de confundirlo o de separarlo todo, en tanto que esta naturaleza de lo otro, extendiéndose por el conjunto coherente de las Ideas, permite a cada uno de los seres no confundirse con el ser puro y garantiza las diferencias individuales de los seres sin suprimir la unidad del ser, condición de su inteligibilidad. El verdadero ser es, por tanto, *uno*, pero no es *lo uno:* la simple afirmación del ser de la Idea supone la pluralidad del predicado y del sujeto (243 d-245 b). Todo es uno y varios (*Fil.*, 15 d-16 d).

Aristóteles tomó de Platón estos puntos de vista y estas distinciones fundamentales, que contienen la refutación decisiva de todos los argumentos sofísticos. Porque todos los errores y las contradicciones de los primeros filósofos, y la impotencia misma de la antigua filosofía, provienen, según él, de no haber sabido distinguir las diferentes acepciones del ser y de haber desconocido la pluralidad implicada en el concepto mismo del ser. En efecto, observa Aristóteles[1], hay que guardarse de confundir lo que se dice de un ser (καθ' ἑνός) con este ser mismo (ἕν), en suma, el atributo de un sujeto con el sujeto mismo (por ejemplo, lo

[1] *Met.*, Γ, 4, 1.006 b, 13. De no ser así, añade Aristóteles, todos los seres serían un solo ser, porque serían unívocos (συνώνυμα). Cf. lo que dice en *Sof. el.*, 5, 166 b, 37 sgs., de los paralogismos extraños al discurso y provenientes de las cosas mismas. *Fís.*, I, 2, 185 a, 20 b, 25 sgs., sobre las dificultades de los antiguos con respecto a lo Uno y a lo Múltiple (hay lo uno en acto y lo uno en potencia). I, 3, 186 a, 22-187 a, 9, sobre el error de Parménides, que toma el ser en una sola acepción y no en varias, como así debe tomarse, de suerte que nada impide a los seres ser varios. *Met.*, A. 9, 992 b, 18: si se buscan los elementos de los seres sin distinguir las diferentes acepciones del ser, es imposible encontrarlos. Cf. a este respecto H. Meier, II, 2, 277 sgs. (Le syllogisme et les différences de l'être). *Notion du nécessaire*, I, 1, 5 (Le scepticisme et le problème de la pluralité de l'être), II, I, 2 B, págs. 119 sgs. (La pluralité de l'être selon Aristote).

blanco y el hombre), sin exponerse, como los megáricos, a contradicciones sin salida y abocando, finalmente, a afirmar que "hombre" y "no-hombre" significan lo mismo. De igual manera, si se confunden el hecho de "ser algo" (εἶναί τι) con el hecho de "ser puramente y simplemente" (εἶναι ἁπλῶς)—de tal modo que "A no es hombre" o "A no es blanco" significa "A no es"—, se cae en un escepticismo del que no puede salirse más que afirmando, con los eleatas, que solo el ser existe, que él constituye todas las cosas y que todos los seres no forman más que un solo ser, lo que es absurdo, o tratando de probar contrariamente a los eleatas, como hizo Platón, embarazado en dificultades arcaicas, que el no-ser es: ¡cómo si no pudiese escaparse a la unidad de los eleatas más que a condición de introducir el No-Ser en el Ser, a fin de salvaguardar la multiplicidad de los seres! [1]. Así, aunque Platón haya trazado aquí la vía de la investigación verdadera, no supo denunciar el principio mismo del error [2], a saber la confusión entre el ser del sujeto y el ser de los predicados, no mostró cómo el ser se toma en varias acepciones según se trate del ser según la sustancia, o del ser, según la cantidad, según la cualidad y según cada una de las otras categorías: lo que permite concebir cómo una misma cosa puede ser al mismo tiempo una y varias, ella misma y, por sus cualidades, distinta de sí misma, sin tener, no obstante, que erigir en *no-ser* esta *alteridad*. Pero Platón, siguiendo a Parménides en el terreno en que le combate, se vio llevado a admitir, para refutarlo, el principio mismo de Parménides: "Nunca se hará ser lo que no lo es" (Diels, 7). De hecho, Platón trató, justamente, el ser y el no-ser como contrarios, pero razonó como si estos contrarios excluyesen todo intermediario (lo que no es verdad más que de los contradictorios), de suerte que, para escapar a la univocidad del ser y salvar la multiplicidad de los seres, denominó "no-

[1] Véase a este respecto, y para todo lo que sigue, la muy importante crítica de la teoría platónica relativa a la pluralidad de las sustancias o principios primeros (l'Etre et le Non-être), en *Met.*, N, 2, 1.088 b, 35-1.090 a, 2. Cf. *Fís.*, I, 3, 187 a, 1 sgs. *Notion du nécessaire*, 120. Según Aristóteles, Platón no distinguió el ser copulativo (Sócrates es blanco) del ser existencial (Sócrates es), y por ello, para hacer posible el enlace de los conceptos en el juicio, hubo de admitir que el ser es, al mismo tiempo, no-ser (1.089 a, 5). En realidad, el ser del sujeto es uno en el sentido pleno (existencial) de la palabra ser, y es múltiple en el sentido derivado (copulativo), sin que esto signifique que *no sea* (en el primer sentido). Cf. la distinción que establece la lengua española entre *ser* y *estar* para caracterizar estas dos acepciones del verbo ser, εἶναι.

[2] Al menos de manera rigurosa y explícita, porque la distinción de los contrarios y de los contradictorios está implicada en el pasaje del *Banquete*, en el que Platón dice haber aprendido de Diotime que lo que *no es bello* no es necesariamente *feo:* así, el amor, como la opinión verdadera (201 e). El deseo es señal de *privación*, ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἐνδεής ἐστιν (202 d). Ni sabio, ni ignorante, el amor es filósofo: lo que no son los sabios, puesto que poseen la sabiduría, ni los ignorantes, puesto que se creen desprovistos de ella (204 a-b). Cf. Brochard: *Etudes*, 63.

ser" a todo lo que no era el "ser" en el sentido en que lo entiende Parménides, el ser puro y simple, el ser absoluto, sin darse cuenta que entre estos dos extremos hay una multiplicidad de intermediarios, a saber las "sustancias segundas" que se llaman *ser* sin confundirse con el *ser*, y sin ser, por tanto, *no ser*.

Esta noción fundamental, que da todo su sentido a la doctrina de las categorías, la percibió Platón, sin duda, por su doctrina de la alteridad; pero no pudo ponerla perfectamente en claro, por no haber distinguido con suficiente claridad los contrarios (que admiten intermediarios) de los contradictorios (que los excluyen), por lo que llamó "no-ser" a esta "alteridad", cuando es imposible, observa Aristóteles, que la introducción de esta naturaleza única, el No-Ser, baste para dar cuenta de la diversidad de las categorías, o de las diversas acepciones del ser. Aristóteles, por el contrario, la precisó enteramente distinguiendo de manera exacta, lo que no había hecho Platón, los contradictorios de los contrarios, y colocando el lugar de la contradicción, no en los términos (por ejemplo, el no-ser), que le parecen, por lo demás, como a Platón, ambiguos, sino en las proposiciones, oponiéndose los contradictorios como la afirmación y la negación, de suerte que el uno es la negación absoluta del otro, que a una única afirmación se opone contradictoriamente una única negación y que lo verdadero y lo falso reunidos se reparten enteramente los contradictorios [1]. Entre *todo* y *nada* (blanco y negro; todo hombre es blanco, ningún hombre es blanco), hay un medio; entre *todo* y *todo no* (todo hombre es blanco, algún hombre no es blanco; Sócrates es blanco, Sócrates no es blanco), no lo hay, sin que esto implique que esta negación postula un no-ser absoluto, es decir, que el no-ser sea, o que al afirmar que un hombre "no es blanco" se signifique con esto que "no es".

Al denunciar así la confusión de la que procede el sofisma fundamental de sus predecesores, para los que una noción está *contradicha* por todo lo que es diferente a ella—lo que impide toda atribución—, Aristóteles, después de Platón, pero de una manera mucho más precisa, más rigurosa y despojada de toda ambigüedad, asigna a los términos una significación definida, que permite entenderse y proceder a un intercambio de pensamientos con los demás, e incluso, en verdad, consigo mismo [2]; que, por la distinción del accidente y del sujeto, del *es* copu-

[1] *Hermeneia*, 7, 18 a, 7, y 17 b, 38. *Met.*, E, 4, 1.027 b, 19. Cf. lo que dice Aristóteles en Γ, 4, 1.008 a, 4, sobre las consecuencias absurdas de la doctrina de los filósofos que niegan el principio de contradicción, "de donde resulta que no se ven forzados ni a la afirmación ni a la negación". Santo Tomás de Aquino, en su comentario al *Perihermeneias*, Γ (ed. Vivès, I, 1, 13, pág. 45, expresó perfectamente el pensamiento de Aristóteles en esta fórmula: *Affirmatio et negatio dividunt verum et falsum.*

[2] Véase en Γ, 4, el primer argumento que da Aristóteles para la demostración indirecta del principio de contradicción, en particular 1.006 b, 8.

lativo y del *es* existencial[1] (* 145), hace posible la atribución y permite afirmar de una cosa otra cosa sin quebrantar el principio de contradicción, ley primera y fundamental del pensamiento (* 146), que justifica el juicio, autoriza la comunicación y participación de los géneros y la conciliación misma de los contrarios (como al componer los extremos, lo blanco y lo negro, se obtienen todos los colores); que, en fin, permite explicar la constitución de las esencias por síntesis de los atributos, no solamente esenciales, sino accidentales, así como su división o descomposición analítica: porque el ser es enlace y síntesis, es la unidad de una multiplicidad, y el ser mismo no compuesto (ἀσύνθετον), que es simple en tanto que término de una proposición compleja, está en sí mismo compuesto de un género y de una diferencia, pero unidos de tal manera que, en la realidad, lo mismo que para el pensamiento completo, son inseparables[2] (* 147). Y todo esto, gracias a las distinciones necesarias, se realiza sin peligro para la unidad del pensamiento, para la unidad de cada uno de los seres y, en fin, para la verdad, de la que estas distinciones son el criterio más seguro.

C. *El juicio.*

El estudio de los conceptos y de sus oposiciones nos lleva así naturalmente al estudio del juicio, del que son inseparables.

Se sabe que, para los griegos, el lenguaje es la expresión adecuada del pensamiento, y por esto mismo, del ser, puesto que, para ellos, el concepto y la esencia de la cosa son idénticos (λόγος), y la misma palabra (ὑπάρχειν) designa a la vez la enunciación, o el juicio, y la posesión real de una cosa, o de una cualidad, por otra cosa, o por un sujeto[3] (* 148). Se sigue de aquí que el lenguaje nos permite leer como en un espejo fiel las diversas formas y los diversos estados del pensamiento lo mismo que de lo real. Ahora bien: el lenguaje nos presenta, de una parte, términos aislados; de otra parte, enlaces de términos que constituyen el discurso y que corresponden a lo que denominamos el juicio; este, que implica composición o síntesis, división o análisis, está dotado de una unidad más completa que la palabra, de una unidad de otra clase que, según Aristóteles, reside en el espíritu (διάνοια), y no en las cosas como tales, aunque esté fundada en la realidad y

[1] *Herm.*, 11, 21 a, 25.
[2] *Met.*, Θ, 10, 1.051 b, 11.
[3] Sobre el sentido de λόγος y de ὑπάρχειν en Aristóteles, véase Bonitz, *Ind.*, a estas palabras (particularmente, 433 b, 789 a). En lo que respecta al segundo, dice justamente Bonitz: *haec significatio verbi* ὑπάρχειν *sicuti ad rem et veritatem ita pariter ad cogitationem et enunciationem refertur, ut discerni vix possit, ubi ab altero ad alterum transeatur.*

sea propiamente el órgano de lo verdadero, porque en la composición y la división consiste lo verdadero y lo falso[1].

Ya Platón había mostrado la importancia primordial que reviste, en el orden del pensamiento, tanto como en el orden de la realidad, el enlace de los conceptos y de las formas, y la relación o δύναμις que define el Ser en su plenitud[2] (* 149). Aristóteles hace de ella el principio fundamental de su lógica y de su ontología. Para él, la verdad y el error residen, no en el concepto o la simple representación, y en su expresión, que es el nombre, sino en el enlace (συμπλοκή) o la unión (σύνθεσις) y en la separación (διαίρεσις) de los conceptos, especialmente cuando se afirma o niega un predicado de un sujeto, unión y separación de tal naturaleza, que no hay simple enlace de pensamientos, sino que estos pensamientos forman una unidad. Ahora bien: este principio se aplica directamente a lo que dijo de los contradictorios. Porque, por el hecho mismo de que no puede haber aquí un intermediario entre enunciados contradictorios, es preciso necesariamente afirmar o negar un predicado cualquiera de un sujeto; o, si se refiere esta definición a la Naturaleza de lo verdadero y de lo falso, esto equivale a decir que lo verdadero es la afirmación de la composición real del sujeto y del atributo y la negación de su separación real—la una implica la otra—y que lo falso es la contradicción de esta afirmación y de esta negación[3]. Así, todo lo que es objeto de pensamiento discursivo o intuitivo (διανοητὸν καὶ νοητόν), es objeto de afirmación o de negación: de todas las maneras, pensar es necesariamente o afirmar o negar un predicado cualquiera de un sujeto; no hay término medio[4] (* 150). En cuanto a la cuestión de saber cómo ocurre que pensemos la unión o la separación de las cosas, es, dice Aristóteles (1.027 b, 22), cuestión muy distinta. No parece ser de incumbencia de

[1] Aristóteles enuncia este primer principio al frente de la *Hermeneia* (1, 16 a, 12), después de haber definido el *nombre* (ὄνομα) y el verbo (ῥῆμα) como sonidos vocales que simbolizan estados del alma y que poseen una significación convencional, semejantes, dice, a la noción que no tiene composición ni división, por tanto, independiente de lo verdadero y de lo falso. Solo (17 a, 3) es *proposición* (ἀπόφανσις) el discurso (λόγος) en el que reside lo verdadero y lo falso, es decir, el discurso declarativo (λόγος ἀποφαντικός) de atribución, en general, con sus dos especies: la afirmación (κατάφασις) y la negación (ἀπόφασις). Véase la traducción de la *Hermeneia* por Tricot, en Vrin, con los comentarios de Santo Tomás de Aquino y de J. Pacius (1584). *De an.*, III, 6, 430 a, 2 b; 8, 432 a, 11: συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. H. Maier, I, 1, pág. 6.
[2] *Sof.*, 259 e. τῶν εἰδῶν ἀλλήλων συμπλοκή. Obsérvese, igualmente, en el *Sof.*, 247 e, el empleo del término δύναμις, en el sentido de relación dinámica, para la definición del ser (J. Souilhé, 1919. J. Moreau: *Construction*, págs. 471-3).
[3] *Met.*, E, 4, 1.027 b, 18-25. En su comentario a la Metafísica (ed. Cathala, Turín, 1925, pág. 369), Santo Tomás resumió esta última fórmula de Aristóteles en el cuadro siguiente: *Homo est animal*, es verdad. *Homo non est animal*, es falso. *Homo est asinus*, es falso. *Homo non est asinus*, es verdad.
[4] Γ, 7, 1.012 a, 23. Es la fórmula misma del principio de exclusión de tercero.

la lógica. Pero nos queda por resolver si la lógica puede prescindir de la metafísica cuando se trata de saber en qué consiste lo verdadero y lo falso. Aquí reside todo el problema de la *significación* de los términos (1.051 b, 5).

Sobre este punto, lo hemos visto ya, el pensamiento de Aristóteles fue precisándose y haciéndose más profundo. Pasó, diríamos en lenguaje moderno, de una posición "idealista" a una posición "realista". En efecto, uno de los principios constantes y fundamentales de su filosofía afirma que la verdad y el error residen, no en la simple representación, sino en el enlace y en la separación de los pensamientos *(Hermen.*, I. *De an.*, III, 6, 8). Ahora bien: en un primer estadio del desenvolvimiento, al que corresponde el texto de la *Metafísica*, E, 4, Aristóteles tendía a hacer de la verdad una función del juicio, por tanto, una propiedad del pensamiento, hasta llegar a ver que *la verdad y la falsedad están en función de las cosas antes de estar en función del pensamiento*, de suerte que la cuestión de la verdad es una cuestión metafísica mucho más que lógica. El argumento de Aristóteles es el siguiente: Si la verdad reside en un simple enlace de pensamientos, ¿cómo podría hablarse de verdad cuando el espíritu se aplica a las naturalezas simples, es decir, a las formas puras exclusivas de todo enlace, que existen de una manera determinada o no existen del todo? ¿Cómo, en la demostración misma, podría atribuirse un valor ontológico al *es* puramente lógico, que no afirma otra cosa que una conclusión correctamente obtenida de premisas cuya realidad no se garantiza? Aquí puede citarse la expresión de Bergson[1]: "Por medio de la dialéctica, son posibles muchos acuerdos diferentes", de nuestro pensamiento consigo mismo, "y no hay, sin embargo, más que una verdad". Aristóteles reconocía[2] que esta verdad reside esencialmente en las cosas; el enlace en el pensamiento, para ser verdadero, debe expresar un enlace en el ser, el *es* de la cópula debe corresponder a un *es* real. Decir la verdad es decir que lo que es es, y que lo que no es no es; es establecer entre un sujeto y un accidente una relación de acuerdo con la realidad, una relación existente *fuera* del pensamiento,

[1] *Evolution créatrice*, pág. 259.

[2] *Met.*, Θ, 10, 1.051 b, 2 sgs., y la aplicación que hace Aristóteles de este principio, de una parte a las cosas compuestas (σύνθετα), como "hombre blanco", "diagonal irracional", objetos de un juicio de atribución, para los que lo verdadero es pensar que lo que está separado está separado y lo que está unido está unido ("Tú no eres blanco porque pensemos de una manera verdadera que eres blanco, sino que, porque eres tal, nuestro juicio es verdadero", 1.051 b, 7); de otra parte, a las naturalezas simples (ἀσύνθετα, ἁπλᾶ, ἀδιαίρετα), aprehendidas por una intuición (cf. Z, 17, 1.041 b, 9), para las que de una manera fundamental lo verdadero es pensar que el ser es y que el no-ser no es, sin más (cf. Z, 7. 1.011 b, 26). Esto es lo que expresó perfectamente Santo Tomás (Sum. Theol., 1.ª, q. 16, a. 1: Utrum veritas sit tantum in intellectu), diciendo: *Esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus.* En esto consiste la ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS, que constituye la verdad.

entre el sujeto real y lo que realmente le pertenece, de suerte que, con respecto a las naturalezas simples, no puede haber error, sino tan solo o ignorancia o ciencia adecuada a lo real.

Esto no impide que el juicio, como el pensamiento en general—siempre a condición de no perder nunca de vista la significación ontológica del juicio de verdad—, pueda ser estudiado de una manera puramente formal, en tanto que síntesis o separación de conceptos, es decir, en tanto que proposición o "discurso declarativo", de forma afirmativa o negativa, a lo que se entregó Aristóteles con particular maestría en su tratado de la Interpretación, y sobre todo en los capítulos donde estudia las oposiciones y las conversiones o enlaces de las proposiciones por su modalidad, expresando juicios de simple existencia contingente, de existencia necesaria y de existencia posible, y en el capítulo relativo a la oposición de los futuros contingentes (* 151).

Ahora bien: si examinamos la forma del juicio simplemente desde el punto de vista lógico, vemos, de una parte, que implica una *multiplicidad*, puesto que pone en relación dos términos distintos, y una multiplicidad esencial, irreducible, como es evidente cuando el atributo es accidental (animal-blanco, hombre-músico), y verdad también cuando se trata de atributos que pertenecen por sí al concepto (hombre-animal, número-par), porque el pensamiento, sujeto a las condiciones de la materia, divide y separa necesariamente lo que en la realidad se encuentra unido. Vemos, por otra parte, que implica una *unidad* fundamental, ya en el acto del espíritu que postula la relación entre el sujeto y el predicado, ya en la unión de hecho que existe entre los dos términos, uno de los cuales está incluido en la comprensión del otro, simbolizada y hecha esta unidad en un sentido por la cópula *es*, que constituye el acto propio del juicio[1].

Si, en fin, se estudian las proposiciones desde el punto de vista de la cualidad y de la cantidad, se observa: 1.°, que la cualidad (afirmación o negación) expresa la esencia de la proposición porque apoya directamente sobre el *es;* 2.°, que es preciso distinguir, desde el punto de vista de la cantidad, cuatro especies de proposiciones, las universales, las particulares, las indeterminadas y las singulares, reduciéndose las terceras a las segundas y las cuartas a las primeras. Estas distinciones, indispensables en una lógica que debe aplicarse a una materia empírica, dirigen las dos operaciones lógicas: 1.°, la de la *oposición* de los universales y de los particulares: contradictorias, si difieren en cualidad y cantidad; contrarias, si, siendo ambas universales, difieren únicamente en cualidad: en el primer caso, si una es verdadera, la otra es falsa, y recíprocamente, porque el atributo pertenece al sujeto por esencia; en el segundo, no pueden ser verdaderas, pero pueden ser

[1] *Herm.*, 12, 21 b, 21. Cf. 22 a, 8. *An. pr.*, I, 3, 25 b, 22.

falsas ambas, porque el atributo pertenece al sujeto por accidente; 2.°, la de la *conversión*, por la que el sujeto y el atributo intercambian su papel: así "ningún A es B" se convierte en "ningún B es A", y, partiendo de esta conversión que demuestra por reducción al absurdo, Aristóteles establece las otras dos. De ahí salieron todas las reglas de la deducción inmediata, tal como las formuló la Edad Media [1], que pasaron también a la lógica moderna.

D) *El razonamiento. El método platónico de división de los conceptos y el silogismo aristotélico.*

Con el razonamiento, o deducción mediata, comienza, para Aristóteles, la ciencia discursiva propiamente dicha, la que se enseña y se aprende *(Et. Nic.*, VI, 3) partiendo de principios inteligibles, anteriores y superiores, obtenidos por la intuición, acto del pensamiento puro (νόησις), absolutamente simple e indivisible como su objeto. El juicio no es todavía, con todo rigor, pensamiento científico; porque el pensamiento científico es como un movimiento que debe enlazar un conjunto articulado de conceptos, ya inmediatamente (esto es, por intuición), ya por vía demostrativa (esto es, por razonamiento). Ahora bien: todo razonamiento, incluso la inducción, se reduce al *silogismo*, y, por consiguiente, el silogismo debe ser tenido como el instrumento universal de la verdad.

Aristóteles fue considerado justamente como el inventor del silogismo. Es el primero que reconoció su valor para el pensamiento y el que determinó sus aplicaciones a lo real. Tenemos con él una de esas "adquisiciones permanentes", de las que somos deudores de los griegos. Pues bien (* 152): ¿cómo llegó Aristóteles al descubrimiento del silogismo? Lo mismo que Platón, siguiendo a Sócrates, admite como indiscutible la existencia de una ciencia exacta, fundada en "definiciones universales y razonamientos inductivos", porque "se trata de razonar, y el principio del razonamiento es la esencia de la cosa". Como Platón, quiere constituir una ciencia que permita al pensamiento salir de las disputas erísticas a que se reduce el arte de la retórica, ya que aquí se procede a la manera del que quisiera enseñar el oficio de zapatero a un hombre presentándole los productos terminados de su arte: así el retórico razona partiendo de opiniones hechas, apoyándose en simples "términos

[1] Especialmente Boecio, comentador de Porfirio, a comienzos del siglo VI, y los gramáticos y lógicos, el más famoso de los cuales es, en el siglo XIII, Pedro de España, Papa con el nombre de Juan XXII. Véase a este respecto *Histoire de la logique en Occident*, de Prantl; *Histoire de la Philosophie*, de Janet et Séailles, páginas 523, 626; así como el capítulo relativo a la lógica en el *Aristote*, de Ross, y las traducciones del *Organon*, por Tricot, con las notas.

comunes", (κοινά), representando la esencia genérica no determinada todavía por la diferencia específica. Como la dialéctica, a la que es análoga, la retórica versa sobre aquello que es de competencia común a todos y no requiere ningún conocimiento especial: pueden servir una y otra al uso (χρεία) de las cosas de que tratan, pero no nos entregan el arte metódico y razonado de tratarlas o de producirlas (τέχνη).

Esta es la técnica, de la que Aristóteles va a esforzarse en determinar las reglas, en lugar de contentarse con el azar o con una simple costumbre nacida del hábito. De hecho, en sus primeras obras, sobre todo en los *Tópicos* y en el libro de los *Argumentos sofísticos*, que es su continuación, Aristóteles sólo trata de reformar y sintematizar el arte de la retórica. El tópico, tal como lo concibe, tiene precisamente, por fin, descubrir y enseñar el arte de razonar justamente sobre todo problema propuesto partiendo de las proposiciones comunes que servirán de base a razonamientos probables, y evitar contradecirse en el curso de la discusión por medio de preguntas y respuestas, donde se encuentran expuestas contradictoriamente la tesis y la antítesis y denunciados los sofismas del adversario. Establece así un método de prueba, en vista de la persuasión (πίστις), que es un cierto género de demostración: porque lo mismo que el método demostrativo propio de la ciencia descansa en la inducción y en el silogismo, así la demostración de que aquí se hace uso descansa en el *ejemplo* (παράδειγμα) y en el *entimema*, siendo el ejemplo una inducción de parte a parte o de lo semejante a lo semejante, y el entimema una deducción obtenida de premisas simplemente probables (ἐξ ἐνδόξων), que exigen la verosimilitud (εἰκός) y el signo (σημεῖον). Los silogismos de la retórica y de la dialéctica no parten, por tanto, como la analítica, de proposiciones verdaderas, sino de lugares (τόποι), comunes o propios: estos últimos, por otra parte, pueden ponernos en el camino de los principios primeros de donde procede la ciencia, lo mismo que ciertos signos son indicios necesarios, probatorios y silogísticos (τεκμήριον), como la fiebre de la enfermedad. Pero el tópico, o dialéctica de la opinión, no llega más que a lo verosímil o, mejor, a lo probable; los signos infieren de los efectos la causa, y no de la causa los efectos; y los "términos comunes" sobre los que razona, difieren de los "términos universales", lo mismo que lo necesario difiere de lo contingente o de lo accidental.

Este carácter de universalidad y de necesidad trató Platón de alcanzarlo por el método de división de los conceptos, del que nos da una aplicación en la definición del Sofista (253 c, s.). Así, por ejemplo, el pescador de caña, practica un arte; ahora bien: hay que distinguir el arte de hacer y el arte de adquirir, el uno por el consentimiento o por la fuerza, el otro, de viva fuerza o astutamente, en la caza, por tierra o por mar, valiéndose de redes o de objetos punzantes, de noche o de día, con arpón o anzuelo. Así procede Platón para llegar a la definición del arte del sofista como si se tratase de una caza de anima-

les terrestres, con premio obtenido gracias al halago. De esta forma, no se puede encontrar el camino, observa Aristóteles; y, si se le encuentra, conociéndolo de antemano, se llega a reconocer el objeto, pero no a definirlo: se aboca así (según la anécdota referida por Diógenes Laercio) a caracterizar al hombre como un "animal bípedo sin plumas".

Es decir, que la dialéctica, útil como preparación a la ciencia, no podría constituir la ciencia misma, porque el enlace que establece entre los conceptos no es un enlace necesario: en otros términos, no permite asegurar de una manera necesaria, ὥστ' ἀναγκαῖον εἶναι, que el hombre *es* esto y no puede no ser lo que es—en esto consiste el saber, y la razón misma—, en suma, que tal predicado define la *esencia* de la cosa, de suerte que se puede—he aquí lo propio del silogismo—, referir el predicado al sujeto por un lazo de inherencia, gracias a un término medio universal y causal, que forma unidad con los otros dos en una relación analítica: permite atribuir al objeto a definir conceptos extraños y superiores, tomando como término medio un concepto más general que les incluye. La división es una especie de inducción, un silogismo más débil, que procede de la manera siguiente. Sea D, el hombre, objeto a definir. Nos servimos de los conceptos viviente (A), mortal (B), inmortal (C). Y decimos:

Todo A es B o C;
D es A;
por consiguiente, D es B o C.

Pero, que D sea B, que el hombre sea mortal—esto es precisamente lo que se trataba de demostrar por medio del silogismo—, no se demuestra de ningún modo, se postula; y, por consiguiente, no se conoce ya de una manera necesaria[1]. Aquí, según Aristóteles, reside la debilidad de la teoría platónica de las Ideas, y es esto mismo, según él, esta manera de concebir las nociones lógicas y la dialéctica lo que llevó a Platón

[1] Para la crítica del método platónico de división de los conceptos (ἡ διὰ τῶν γένων διαίρεσις), véase todo el capítulo 31 del libro I de los *Primeros Analíticos*, que parece *(Not. du Néc.*, 268-9) haber incluido ahí con posterioridad (en particular, 46 a, 32) y las *Segundos Analíticos*, II, 5 (91 b, 14). Según Aristóteles *(Met.*, A, 6, 987 b, 31), "es la consideración de las nociones lógicas (porque sus predecesores no poseían conocimiento alguno de la dialéctica), lo que llevó a Platón a separar del mundo sensible lo Uno y el Número, contrariamente a los pitagóricos, y a hacer intervenir las Ideas". Pero, como hemos mostrado anteriormente (Cf. *Not. du Néc.*, 69-96), Aristóteles desconoce la profunda teoría platónica que hace descansar la ciencia, no en los géneros, sino en el enlace necesario de los géneros y en la esencia necesaria (la *ἀναγκαία οὐσία* del *Político*, 283 d), concebida como el fundamento de lo real. Aristóteles, sin embargo, dio a esta ciencia de lo necesario su forma lógica, que Platón no había esbozado claramente.

a separar las Ideas del mundo sensible, porque no le permitía aprehender el lazo de inmanencia que las unía a este. En este lazo de inmanencia, en el enlace necesario y analítico que establece entre las cosas, reside, por el contrario, la virtud propia del razonamiento silogístico como lo concibió Aristóteles. Vamos a examinarlo primero en su forma, luego en sus aplicaciones a lo real. Nos servirá así de base para pasar de la lógica a la ciencia, demostrativa (matemática), o intuitiva (metafísica).

1.° *El silogismo considerado en su forma.*—Es, dice Aristóteles, "un discurso, o método demostrativo (λόγος), en el cual, puestas dos tesis, se deduce necesariamente otra tesis diferente de las dos primeras, por el solo hecho de haber sido puestas las primeras, y sin que haya necesidad de ninguna otra para que esto ocurra necesariamente"[1] (* 153). El silogismo es, pues, la consecuencia lógica de un ser lógico o puramente formal. Aristóteles, es verdad, no llegó nunca a separarlo absolutamente de lo ontológico o de lo real, porque, incluso desde el punto de vista lógico, el enlace de los conceptos en el silogismo toma del enlace de las cosas en la realidad su necesidad verdadera o absoluta: considerado en sí mismo, es hipotético y propone tan solo que, si tales cosas son verdaderas, tal otra también lo es necesariamente. La necesidad propiamente dicha, τὸ ἁπλῶς ἀναγκαῖον, en suma, la necesidad nos lleva de nuevo a lo real, que lo excluye. Pero Aristóteles, preludiando en esto a la logística de los modernos, concibió, y él mismo realizó plena y rigurosamente, un estudio formal de los tipos de razonamiento, independientemente de su contenido. Ahora bien: si se considera el silogismo desde este simple punto de vista formal, puede definírsele como un *análisis mediato*. Es, ante todo, un análisis. El *análisis*, en el sentido aristotélico de la palabra, consiste en obtener, por ejemplo, el concepto de hombre del concepto de Calias, en el que está contenido a título de elemento[2]. (* 154). Hay, por tanto, una jerarquía no simplemente lógica, sino racional, un orden y ajuste regular de los conceptos en el silogismo: la necesidad analítica, que recorre esta jerarquía, va siempre de lo más determinado a lo menos determinado, de lo más complejo a lo más simple, de la especie al género[3], del efecto a la causa, del todo dado en la

[1] *An. pr.*, I, I. 24 b, 18. Lo que Aulo Gelio traduce así. *(N. A.*, XV, 26): *Syllogismus est oratio in qua, consensis quibusdam et concessis, aliud quid quam quae concessa sint per ea quae concessa sunt necessario conficitur.*

[2] Sobre el análisis aristotélico, véase Waitz: *Arist. Organon*, I, 366; Zeller, II, 2^3, 186; Rodier: *Les fonctions du syllogisme* (Ann. philos., 1908, pág. 9). Sobre la relación del todo con sus elementos, Bonitz: *Ind.*, 455 a, 4. Sobre la definición de lo analítico aristotélico por oposición a lo apodíctico, Filopón (Brandis, 240 a, 28; Wallies, ed. Acad. Berlín, XIII, 3, 335, 9): "El análisis va de los efectos a las causas, lo apodíctico de las causas a los efectos."

[3] En este sentido el género puede ser considerado como una parte de la especie (Δ, 25, 1.023 b, 24), porque, si la "blancura" posee sobre el "hombre

realidad concreta a sus elementos lógicos o partes, que no existen más que en potencia en el todo, en una palabra del término menor al mayor, de suerte que, si tomamos los dos en el hecho mismo de su relación o de su producción, son, si no idénticos, al menos sinónimos: como, por ejemplo, la idea de la casa en el arquitecto y la casa construida [1]. El análisis, que va así siempre de los efectos a las causas, y siguiendo el orden inverso de la generación, al menos aparente [2] (* 155), es el único medio para concluir necesariamente en el orden de la realidad concreta: porque, si la causa está incluida en la "comprensión" del efecto—si vuestra existencia supone necesariamente la existencia de vuestro padre—, el efecto, en cambio, no está contenido en la causa, dondequiera que, al menos, interviene el tiempo, con las causas materiales y motoras, fuente de contingencia; así el concepto de animal no incluye necesariamente el concepto de hombre, como el de vuestro padre no incluye necesariamente vuestra existencia: la evolución de la vida puede detenerse en el animal y, por otra parte, la generación de los hijos por el padre puede ser impedida por la caída de una teja. Así, para todo lo contingente, la necesidad, condición de la ciencia, va de los efectos a las causas del orden visible. Es decir, que toda ciencia es analítica y que una lógica ontológica no puede encontrar la necesidad más que por este camino.

Por otra parte, el silogismo es un análisis *mediato*, que afirma de una manera necesaria un predicado (mortal) de un sujeto (Sócrates) con la ayuda de un término medio (hombre) que los une con un lazo de inherencia. Los tres términos, mayor, medio y menor, están, pues, colocados de un modo regular, "en línea recta", dice Filopón [3] (* 156),

blanco" una anterioridad lógica, el hombre tiene sobre la blancura la anterioridad sustancial, porque puede existir separadamente, completo por sí mismo, lo que no ocurre con la blancura (M, 2, 1.077 b, 2-12), por lo cual, en las *Categorías* (5, 2 b, 7), Aristóteles dice que, entre las sustancias segundas, la especie es prima al género, y de ella debe partir el análisis (Bonitz: *Ind.*, 455 a, 4-b, 47).

[1] Así, al parecer, conviene interpretar el texto bastante oscuro, y probablemente alterado, de *Met.*, Z, 9, 1.034 a, 22, según el cual "toda cosa artificial proviene de una cosa homónima, a ejemplo de las generaciones naturales, o, más exactamente, proviene de una parte homónima de ella misma, como la casa (material) proviene de la casa que está en el espíritu (que es su forma o su quididad)". En todo este pasaje Aristóteles emplea el término ὁμώνυμος en el sentido en que está tomado en la lengua corriente y en Platón (para significar la relación de las cosas con las Ideas, como las copias con el modelo): designa "lo que lleva el mismo nombre" y no, siguiendo su terminología habitual, "lo que no tiene de común más que el nombre", y presenta (como en Γ, 2, 1.003 a, 33 y comentario de Alejandro) un sentido intermedio entre la pura identidad nominal (la homonimia o equivocidad aristotélica) y la identidad de naturaleza (la sinonimia o univocidad aristotélica). Cf. Bonitz: *Ind.*, 514 a, 31, 734 b, 29, y *Notion du Nécessaire*, 35[1], 58[3], 251.

[2] *Et. Nic.*, III, 5, 1.112 b, 23: τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον ἐν τῇ γενέσει.

[3] Brandis, 245 b, 29. Wallies (ed. Acad. Berlín, XIII, 2), 65, 21.

y se va siempre de uno a otro extremo, pasando por el término medio, que juega así el papel esencial, puesto que, al estar en medio, permite pasar del primero al tercero, y, al encontrarse en las dos premisas, enlaza entre sí los dos términos de atribución para llegar a la conclusión: El hombre es mortal. Sócrates es hombre. Por consiguiente, Sócrates es mortal.

Pero hay razones más profundas para considerar la mediación como la esencia del silogismo (* 157): y es que, al menos en el silogismo perfecto, el de la primera figura *(sub-prae)*—la segunda *(prae-prae)* y la tercera *(sub-sub)* no autorizan, respectivamente, más que conclusiones negativas o particulares—, *el medio es causa:* nos da la razón que enlaza necesariamente el atributo al sujeto, indicándonos la *esencia* o algo que tiende necesariamente a la esencia, es decir, a la forma (* 158). Puede, pues, decirse que el principio de todo silogismo es la esencia, o lo que los escolásticos denominan la quididad, τό τί ἐστι, de suerte que el término medio del silogismo es el fundamento de las cosas [1]. Hay que observar, por lo demás, que la necesidad inherente a la primera figura no existe más que en comprensión: si B (hombre) es dado, A (mortal) es dado a la vez y puede ser atribuido a C (Sócrates). El punto de vista de la extensión, que coloca a Sócrates entre los hombres y a los hombres entre los mortales, no permite alcanzar la necesidad o la universalidad absoluta que son los caracteres de todo silogismo demostrativo y de toda ciencia, porque para esto sería necesaria una experiencia exhaustiva, imposible de realizar.

2.° *Aplicación del silogismo a lo real. Paso a la teoría de la ciencia. La aporía: solo el individuo es real, solo el universal es objeto de ciencia.*—Si, después de haber estudiado el silogismo en su estructura, estudiamos sus empleos, que, por otra parte, se deducen claramente de él—porque las leyes del pensamiento son las leyes del ser [2]—, vemos

[1] *Met.* Z, 9, 1.034 a, 31... ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν. Y lo mismo ocurre, añade Aristóteles, con toda producción, cuyo principio y punto de partida es la esencia, o el fin (cf. Θ, 8, 1.050 a, 7). M, 4, 1.078 b, 24 (donde honra a Sócrates). *An. post.*, I, 25, 86 b, 30. Por ello, la elección del medio viene dada por la conclusión que es la forma o el fin del proceso total, del sistema lógico o σύνολον, en el cual las premisas juegan el papel de materia, como las partes con respecto al todo. *Met.*, Δ, 2, 1.013 b, 17 s. *Fís.*, II, 3, 195 a, 16; 7, 198 b, 8 (siendo aquí ὑπόθεσις, sinónimo de πρότασις. Bonitz, 651 a, 47). Véase a este respecto Trendelenburg, *Elementa logices aristotelicae*, 3.ª ed., § 60. *Logische Untersuchungen*, 3.ª ed., I, 18; II, 388. Hamelin: *Eléments principaux de la représentation* (1907), pág. 242. *Notion du nécessaire*, 112.

[2] *An. post.*, I, 46, 52 a, 32: τὸ γὰρ ἀληθὲς τῷ ἔστιν ὁμοίως τάττεται. *Met.*, α, 1, 993, b, 29: ἕκαστου ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας (Cf. Tricot: *Met.*, I, 61[2]; G. Colle: *Comm. Met.*, II, 176 sgs.). Principio fundamental de la filosofía

que puede servir de instrumento, ya a la *ciencia,* si las premisas de que parte expresan entre el sujeto y el atributo relaciones esenciales, necesarias y ciertas, ya a la *dialéctica,* si se fundan en opiniones o relaciones simplemente plausibles: en el primer caso, alcanzamos la *certeza* y conocemos *cosas;* en el segundo caso, no superamos la *probabilidad* y no conocemos más que *cosas verosímiles.*

La dialéctica, que Aristóteles estudia en los *Tópicos,* como hemos visto, es un método que permite responder a todas las cuestiones referentes a la propiedad, a la diferencia que define, al género, al accidente, y razonar sobre opiniones sin contradecirse. La dialéctica, al estar fundada en la opinión, es rechazada por Aristóteles del dominio de la ciencia. Pero, sin reconocer a la opinión el papel que Platón le atribuía en sus mitos—en el que un conocimiento imperfecto nos entrega las más altas realidades—, Aristóteles no deja de darle un puesto importante, aunque subordinado (* 159). Distingue cuidadosamente esta lógica de lo probable de la erística que se mueve en el dominio del accidente, y nos la muestra participando de la verdad, porque nos enseña a razonar justamente partiendo de proposiciones al menos plausibles, permite denunciar los sofismas, enderezar al interlocutor y, en fin, ayuda a la constitución de las mismas ciencias, proponiendo las dificultades o aporías, por tesis y antítesis, que son el objeto de examen y de discusión contradictoria, y poniéndonos indirectamente, por el conocimiento de lo individual, en el camino de los principios propios, especiales de cada ciencia, que son el objeto de la intuición y sirven de principios inmediatos al razonamiento silogístico o a la demostración[1] (* 160).

A diferencia de la dialéctica, la ciencia se refiere directamente a la verdad y está caracterizada por una certeza racional, completa e inmutable. Parte de lo sensible, porque las formas inteligibles le son inmanentes, pero es a estas formas a las que se refiere: ellas constituyen su objeto propio; por aquella el espíritu aprehende la razón o el orden de las cosas, por tanto, su necesidad, y, por consiguiente, también, su universalidad; todo esto nos viene dado por el término medio causa, διὰ μέσου ἀναγκαίου, que es el órgano del conocimiento apodíctico.

Sin embargo, volvemos a encontrar aquí, traspuesta a un plano superior, que es el plano de lo real, la oposición entre el punto de vista de la extensión y el de la comprensión. La causa primera y explicativa, objeto de la ciencia, término medio de la demostración, ¿es la

---

de Aristóteles, que sirve de base a Santo Tomás (*Sum. Theol.,* 1.ª p., q. 2, a. 3) para la *quarta via* de la demostración de la existencia de Dios, por los grados de perfección o de valor de los seres, dependientes de la existencia de Aquel que es el ser por esencia, a la vez que la Verdad absoluta.

[1] *Et. Nic.,* I, 7, 1.098 b, 3.

causa más alta en la jerarquía de la *extensión,* o la causa más rica en *comprensión?* En el primer caso, vamos a lo universal: en el segundo, a lo individual; en el primer caso, a lo que está más lejos del sujeto concreto, existente: en el segundo, a lo que le está más próximo. Ahora bien: estas dos tendencias divergentes se afirman con igual fuerza en Aristóteles, sin que él mismo hubiese llegado a conciliarlas. Seguramente, para él, no es lo general, ni lo universal, sino lo necesario, lo más inteligible: la causa verdadera, la esencia misma de lo universal, no es "lo que pertenece a toda una clase" (κάτα πάντος), sino "lo que pertenece por sí" (καθ' αὑτό) a un sujeto. La verdadera definición de la ciencia, es, no "el conocimiento de lo universal", sino "el conocimiento por las causas", por tanto, el conocimiento de lo necesario. Al modo como la singularidad es, antes bien, el signo que el fondo de lo accidental, lo general, o, con más propiedad, lo universal, es el signo, y no el fondo de lo necesario, al que, por otra parte, está inseparablemente ligado.

He aquí un aspecto de la doctrina aristotélica: pero hay otro aspecto quizá más fundamental. Aun reconociendo que solo lo necesario, lo inmutable, lo universal, o al menos lo general, es inteligible, Aristóteles, que permanece fiel a la realidad, se da perfecta cuenta que lo complejo, lo contingente, lo individual, lo concreto es lo único verdaderamente real. Ahora bien: lo real es el objeto propio de la ciencia. Así, la aporía es esta, dice en la *Metafísica*[1]: Solo el individuo es real. Pero, por otra parte, la ciencia versa sobre lo general, sobre lo que es susceptible de repetirse en otros sujetos, en otros ejemplares: versa, todavía más esencialmente, sobre lo que es necesario e inmutable, o, al menos, participa de ello. Ahora bien: los seres individuales, sometidos a la generación y a la corrupción, por tanto contingentes, susceptibles, pues, de ser o no ser, y de ser de manera diferente a lo que son, no pueden ser objeto de ciencia, sino solamente de opinión; no caen en modo alguno en el campo de la ciencia, a no ser en la medida en que

---

[1] M, 10, 1.087 a, 11-25 (y los comentarios de Bonitz y de Ross). "Esta proposición de que toda ciencia versa sobre lo universal, de tal suerte que sería necesario que los principios de los seres fuesen universales y no sustancias separadas, es la que, de entre todas, entraña mayores dificultades... Si, en efecto, es necesario que los principios sean universales, lo que deriva de ellos es también necesariamente universal, como se ve en las demostraciones. Si es así, no habrá nada separado y no habrá ya sustancia (reduciéndose todo a los universales, que son simples cualidades de la sustancia). Pero solo en un sentido (en tanto que ciencia en potencia) la ciencia es universal; en otro sentido (en tanto que ciencia en acto que versa sobre tal sujeto determinado, a 18), no lo es." Se encontrará el desenvolvimiento de las ideas enunciadas o presupuestas aquí, en Z, 13 (Los universales no son sustancias), 14 (Las ideas no son sustancias), 15 (Los individuos no son definibles, lo mismo que las ideas, que, en el sentido en que las entienden sus partidarios, entran en la clase de los individuos o de los seres separados).

se reducen al género o a la especie, únicas cosas que la ciencia conoce, y en la medida en que su repetición y su retorno confiere a las cosas contingentes una cierta generalidad, una especie de hábito, sustitutivo de lo necesario, de lo eterno y de lo inmutable: así "Sócrates" no es objeto de ciencia más que en la medida en que es "hombre", y sujeto como tal a la *generación circular* que, del adulto al niño y del niño al adulto, reduce al seno de una periodicidad eterna y necesaria términos no solo específicamente, sino numéricamente idénticos (* 161). La ciencia descenderá así de especie en especie hasta las especies últimas, pero se detendrá delante del individuo, que se encuentra de este modo excluido de la ciencia.

Sin embargo, solo el individuo existe: la sustancia es tal ser individual, τόδε τί. Así, la dificultad sigue intacta, encerrando el pensamiento en este dilema inevitable: *Si los principios son universales, no son reales. Si son individuales, no son objeto de ciencia*[1]. Aristóteles planteó perfectamente el problema en estos términos. Pero, ¿lo resolvió? Toda su doctrina es lo que aquí se encuentra en juego. Para responder a esta pregunta decisiva necesitamos, ahora que estamos en posesión de la armadura lógica y ontológica del sistema, remontar un poco más arriba y seguir paso a paso la manera cómo se forma, se desenvuelve y se constituye en el espíritu humano el conocimiento científico hasta su floración en la filosofía primera.

4. La teoría de la ciencia.

1.° *Caracteres y orígenes del conocimiento científico.*—Todos los hombres, dice Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*[2], tienen por naturaleza el deseo de conocer: prueba de ello, el placer causado por las sensaciones, porque, fuera de su utilidad, nos agradan por sí mismas y, más que todas las demás, las sensaciones visuales, porque la vista es, de todos los sentidos, el que nos hace adquirir más conocimientos descubriéndonos las diferencias de las cosas. Pero, mientras los demás animales se ven reducidos a las imágenes (φαντασίαι) y apenas poseen un rudimento de experiencia (ἐμπειρία), el género humano es capaz de elevarse hasta el arte (τέχνη) y el conocimiento razonado (λογισμός). Uno y otro, a decir verdad, proceden de la experiencia surgida de la memoria: porque la experiencia tiene la ventaja de ser un conocimiento de las cosas individuales, sobre las que versan toda práctica y toda producción; no es al hombre en general; es a tal o cual individuo a quien cura el médico, por lo que vemos que los hombres de experiencia aventajan a aquellos que tienen la noción o conocimiento abstracto de las cosas sin tener experiencia de ellas. Sin embargo, el saber pertenece antes bien al arte que a la experiencia, porque el hombre de experiencia conoce tan solo que una cosa es, mientras que el hombre artista, obteniendo de la multitud de las nociones experimentales un juicio universal, aplicable a todos los casos similares y capaz de dar reglas a la creación, conoce, al mismo tiempo, el por qué y la causa y tiene el poder de enseñar, que es la señal del saber: por ejemplo, el jefe de empresa, o el arquitecto, comparado con el obrero vulgar. Pero el saber verdadero es de un grado superior al arte, porque está más liberado de lo sensible, de lo útil, de la simple práctica, y trata de conocer y saber por conocer y saber, apuntando, tan solo por la contemplación del objeto (θεωρεῖν) a lo más alto en el orden del conocimiento, es decir, a los principios y a las causas.

La ciencia verdadera, diferente en esto de la simple experiencia y del arte—y la más alta de todas, la filosofía—, se traduce, por tanto, por una disposición o un hábito que nos vuelve aptos para la demostración (ἕξις ἀποδεικτική): se trata de un conocimiento teórico, racional, exacto y explícito, de la esencia y de la causa en virtud de la cual cada cosa existe, y de un conocimiento en el que todas las partes se refieren a un principio único, por la analogía y la jerarquía de los géneros propios a cada ciencia; es, por consiguiente, un conocimiento necesario, cierto, apto para ser enseñado, deseoso de saber por saber, jerárquicamente superior a todo y divino en cierta manera porque su objeto supremo, Dios, parece ser principio y fin de todo lo que existe y también porque Dios solamente, o, al menos, Dios principalmente, puede poseerlo (983 a 8). No sin razón, los poetas—aunque el proverbio les tache de grandes mentirosos y en verdad hayan creído erróneamente que la divinidad es envidiosa—estimaron más que humana la posesión de la filosofía: porque esta ciencia es la única de entre todas verdaderamente libre, y el hombre es esclavo por tantos conceptos que podría decirse, con Simónides, que "solo Dios puede gozar de este privilegio". Sin embargo, a condición de que limite su búsqueda a lo que le resulta proporcionado, la filosofía, aun siendo la menos necesaria y

[1] *Met.*, B, 6, 1.003 a, 6-17. Εἰ μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι... Εἰ δὲ μὴ καθόλου ἀλλ' ὡς τὰ καθ' ἕκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί. En el libro K, cuyos primeros siete capítulos son un resumen o un sumario de B, Γ, E, Aristóteles presenta así la cosa (1.060 b, 20): "Toda ciencia tiene por objeto lo universal y una cualidad de la cosa, mientras que la sustancia no es lo universal, sino mejor el ser individual y separado. Si pues la ciencia trata de los principios, ¿cómo concebir que el principio sea una sustancia?" Este conflicto dramático de la inteligencia y de lo real produce el vivo interés del pensamiento aristotélico: lo que pierde en coherencia sistemática, lo gana en fuerza y en virtud. Es la señal de lo real sobre el sistema (Cf. *Notion du nécessaire*, Introducción).

[2] *Met.*, A, 1 y 2. Cf. para lo que sigue, y, en particular, para lo referente a las diferencias de la experiencia, del arte, de la ciencia y de las demás disciplinas del mismo género (sabiduría práctica, razón intuitiva, sabiduría teorética), el texto de la *Etica a Nicómaco* (VI, 3, 4, 1.139 b, 14-1.140 b, 8) al que nos envía *Met.*, A, 1, 981 b, 25; y, para la definición y el objeto de la ciencia del ser. *An. post.*, I, 2; II, 1, 898 b, 23. *Met.*, Γ, 2, comienzo; Δ, 28, final; E, 1; Z, 6, 1.031 b, 8. Robin: *Aristote*, 31-39.

la menos útil de las ciencias, aventaja a todas las demás en excelencia, porque es de todas la más preciada al ser la más divina.

Se sigue de aquí que la ciencia verdadera es eminentemente sabia: la sabiduría, σοφία, compañera del saber, es el objeto propio del filósofo, es decir, del verdadero "amigo de la sabiduría", del que busca el saber por el saber mismo y no por ninguna otra cosa (982 b, 19); porque, según la hermosa expresión de Santo Tomás comentando esta visión de Aristóteles: *Qui enim aliquid propter aliud quaerit magis hoc amat propter quod quaerit quam quod quaerit.* El que busca, en efecto, una cosa por alguna otra cosa prefiere a lo que busca aquello por que lo busca. Este amor del saber por sí mismo, que es propio del hombre, esta búsqueda desinteresada de lo verdadero y del ser, de las causas primeras y de los principios de los seres, del fin, que es el bien de cada ser y el soberano Bien para el conjunto de la Naturaleza, constituye el origen de la ciencia y es la esencia de la sabiduría. Lo encontramos incluso en el amante de los mitos, hechura o falsificación de filósofo, φιλόμυθος, φιλόσοφος (982 b, 18), puesto que siente curiosidad por instruirse con respecto a las cosas que su ignorancia le vuelve extrañas. Ahora bien: percibir las dificultades y sorprenderse es reconocer la propia ignorancia. Y en esto consiste propiamente el saber. Pero, cuando verdaderamente se sabe, la extrañeza cambia de signo. Porque, en lugar de sorprenderse de que las cosas sean lo que son—ya se trate del juego de marionetas, de los solsticios o de la inconmensurabilidad de la diagonal—, el que conoce la causa se sorprendería, por el contrario, de que las cosas pudiesen ser de manera diferente a lo que son (983 a, 12 s.).

2.° *Cómo se construye la ciencia y cuál es su punto de partida.*—De la experiencia, ya lo hemos visto, procede la ciencia. *Conocimiento de lo necesario*, la ciencia es igualmente, y por esto mismo, *conocimiento de lo universal, o, en su lugar, de lo general.* Sin duda, la ciencia verdadera es la primera, pero nace a propósito de la segunda. Es en *este* color en el que la vista percibe *el* color, aunque por accidente; así también, en el *individuo* Calias percibo inmediatamente la *especie* hombre que en él está contenida en potencia, a pesar de que esta intuición inmediata de lo universal en lo singular difiere del saber en que aprehende tal cosa en sus determinaciones de lugar y de tiempo [1]. Hemos de decir, sin embargo, que entre la experiencia sensible y la ciencia completa—discursiva en el hombre, intuitiva, es decir, contemplación

[1] Τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν, *hic et nunc (An. post.*, I, 31, comienzo). Cf., para los ejemplos citados, M, 10, 1.087 a 19 (a propósito de la solución de la aporía por la distinción de la ciencia en potencia y de la ciencia en acto); *An. post.*, II, 19, 100 a, 17.

pura, en Dios, y, en la medida en que se aproxima a él [1], en el hombre—, no hay un abismo infranqueable: la sensación es ciencia en potencia; es, al servicio del intelecto puro, una cierta "potencia de discernimiento", δύναμις κριτική [2], que, en sus imágenes estables, sustituto de la esencia, encierra lo general, y por esto mismo lo necesario, cuya generalidad no es más que la consecuencia y el signo (el καθόλου que se funda en el καθ' αὑτό). En ciertos casos, incluso, puede ser ciencia actual: en el caso de un eclipse, por ejemplo, si estuviésemos en la luna, la sensación nos haría conocer no solamente la *existencia* del hecho, sino la *razón*, o al menos la *causa* del hecho, a saber, la interposición del sol [3]. En fin, en todos los casos, la sensación es el punto de partida obligado de la ciencia, porque, si, en el orden lógico, es anterior lo universal, en el orden sensible es lo individual [4], y toda ciencia debe partir de las cosas más claras para nosotros y también de las más próximas, es decir, de los conjuntos complejos suministrados por la sensación (Calias), para remontar de aquí, por análisis, hasta el concepto universal (hombre), más claro en sí y por naturaleza, pero más alejado de nosotros, que se encuentra en el complejo, a título de elemento determinante y esencial [5]: porque lo universal, en sentido propio, no es lo que se repite, sino lo que pertenece por esencia y necesariamente al ser en que se encuentra realizado. En este sentido, toda ciencia debe partir

[1] Cf. *De Coelo*, II, 2, 292 a, 22. *Not. du néc.*, 163 y n. 4.

[2] *De an.*, III, 3, 128 a, 4. Cf. *An. post.*, II, 19, 99 b, 35, y todo lo que sigue, sobre el desenvolvimiento que va de la sensación a la ciencia y la inducción espontánea, nacida de la memoria y de la experiencia repetida de las cosas de la misma especie, es decir, de la estabilización (μονή) en el alma de todo lo que hay de universal en los datos sensibles, gracias a las imágenes del recuerdo, que detienen el flujo evanescente de las sensaciones situadas en el instante, parecidas a un ejército en derrota. Y así, por inducción, aprehendemos "las primeras cosas" y la percepción produce en nosotros lo universal (100 b, 3. Ross, 81). Ahora bien: todo esto es obra del Νοῦς y procede de la facultad que tiene el intelecto de aprehender lo universal en lo singular y de "adivinar en cierto modo inmediatamente el término medio" *(An. post.*, I, 33). Cf. a este respecto Robin: *Aristote*, 55 sgs.—El papel del intelecto en la inducción (II, 19, 100 b, 5-17) es tan activo, que no se sabe dónde termina la experiencia y dónde comienza el trabajo del espíritu.

[3] *An. post.*, II, 2, 90 a, 24. Sin embargo, la razón o el διότι se nos escaparía todavía, porque la sensación ignora lo necesario (I, 31, 87 b, 39. II, 2, 90 a, 25. Filopón, Br., 241 b, 33), de suerte que percibiríamos el eclipse presente, con los dos hechos simultáneos o consecutivos en presencia, pero no "el eclipse en general", y aún menos "el eclipse en sí".

[4] *Met.*, Δ, 11, 1.018 b, 33.

[5] *An. post.*, I, 2, 72 a 1. En *Fís.*, I, 184 a, 16 sgs., donde repite lo mismo, Aristóteles, es verdad, añade (23) que es preciso ir de lo general a lo particular, porque lo general, al ser análogo al todo, es más cognoscible por la sensación. Pero entiende por ello que hay que ir del concepto confuso y mezclado, suministrado por la sensación, a los elementos que determinan de una manera necesaria la definición esencial (Rodier, II, 188).

de la experiencia simple, o mejor comenzar con ella: la experiencia encierra la ciencia, como lo inferior no es más que lo superior en germen, y como lo inteligible, la forma o el fin, determina y termina lo sensible, la materia. Lo que equivale a decir que la Naturaleza es toda ella inteligible y que, en todas sus partes, en todos sus grados y en todas sus manifestaciones, es admirable y buena y digna de atención [1].

Ahondando en esta dirección, llegamos al corazón de la doctrina aristotélica, a lo que la distingue del platonismo. Mientras que, para Platón, los seres inteligibles están separados de las cosas sensibles en tanto que *Ideas,* para Aristóteles les son inmanentes en tanto que *formas:* de hecho, el mismo término εἶδος designa, en Platón, una realidad existente aparte, la Idea, y en Aristóteles, la terminación de la cosa o su forma realizada en una materia a la que ella actualiza. Al *hombre en sí* de Platón, Aristóteles lo sustituye por el *hombre-Calias,* el hombre Sócrates, etc. Esta es la razón por la que nuestra inteligencia, según Aristóteles, debe ir a buscar en lo sensible las formas inteligibles, aislando de la experiencia la ciencia que contiene en potencia. Así se resuelve el problema del origen del conocimiento, que, a falta de la noción de potencia, Platón no pudo resolver más que haciendo provenir el conocimiento actual, por el innatismo y la reminiscencia, de un conocimiento ya hecho, recibido en una existencia anterior.

3.° *El razonamiento inductivo.*—Todos estos caracteres se aparecen con la mayor nitidez si estudiamos la inducción, que es, para el hombre, la fuente de todo conocimiento y el principio mismo del silogismo, puesto que es el principio de lo general y de lo universal. En efecto, la inducción suministra a la demostración silogística sus principios, suministrándole también la proposición inmediata de la que parte y de la que procede, es decir, la proposición universal que le confiere su valor propio [2]. "Entre los principios", dice Aristóteles en un texto que hemos citado ya *(Et. Nic.,* I, 7), "unos son conocidos por inducción, otros por la sensación, otros por una especie de hábito o de experiencia, y otros aún de otra manera", es decir, por el intelecto puro. Pero este texto no contradice la afirmación precedente, porque la inducción se apoya en los otros dos principios y colabora con el cuarto. Sin duda, la inducción, lo mismo que la sensación, es impotente para suplir la ciencia apodíctica, porque nos revela solamente el hecho de la existencia, *quod;* pero, por la contemplación de los casos singulares que se repiten de una manera constante y regular nos conduce a lo general y, al hacernos conocer lo general, nos encamina al conocimiento

[1] *Part. an.,* I, 5, 645 a, 16. *De somm.,* 2, 455 b, 17.
[2] *An. post.,* I, 33, 88 b, 36 (πρότασις ἄμεσος). I, 18, 81 a, 40: Ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου... ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς. *Et. Nic.,* VI, 3, 1.139 b, 28. Esta es la mayor: todos los hombres son mortales.

apodíctico de la causa y, por consiguiente, de la esencia, *quid.* "Lo general es válido porque nos muestra la causa", escribe Aristóteles. De hecho, el acuerdo entre la necesidad racional y la generalidad percibida en la Naturaleza—postulado que domina toda la teoría aristotélica de la experiencia inductiva—, este supuesto acuerdo, al permitirnos reintegrar la experiencia en la ciencia, restablece la unidad del conocimiento, sin caer ni en un empirismo exclusivo de la razón, ni en un *a priori* exclusivo de la experiencia.

Así adquiere todo su sentido esta proposición de Aristóteles: "Hay dos maneras de saber: por inducción y por demostración." En estas dos formas, la ciencia es siempre obra del intelecto, del Νοῦς, o del pensamiento intuitivo, que trabaja sobre la vulgar generalidad suministrada por la inducción y la elabora en esta generalidad más alta que nos lleva al umbral de lo necesario y de lo universal, mostrándonos su causa, y hasta el conocimiento demostrativo o apodíctico. Hay armonía entre el conocimiento y el ser; lo real se parece siempre a sí mismo, y el porvenir se parece lo más posible al pasado [1].

¿Qué es, por tanto, la inducción? Es el paso de lo particular a lo general, o, con más precisión y más exactamente, es el camino que lleva de los casos singulares a la noción universal (* 162). El mecanismo se describe en un texto de los *Primeros analíticos* (II, 23), de interpretación bastante difícil: mientras que el silogismo o propiamente dicho, o deductivo, muestra, apoyándose en el término medio (hombre), que el primero de los extremos (mortal) pertenece al otro (Sócrates), la inducción muestra con la ayuda del menor (hombre, caballo, mulo) que el otro extremo (larga vida) pertenece al término medio (animal sin hiel). El primer modo de razonamiento, puesto que sigue el orden de la Naturaleza, único real y verdadero, es más inteligible en sí, pero el otro, puesto que sigue el orden de adquisición de nuestros conocimientos, es más claro para nosotros y nos es más accesible.

En realidad, si conociésemos y siguiésemos el orden de la Naturaleza, haríamos este silogismo, que es un silogismo perfecto de la primera figura:

Todos los animales sin hiel viven larga vida (B es A);
el hombre, el caballo y el mulo son animales sin hiel (C es B);
por consiguiente, el hombre, el caballo y el mulo viven larga vida (C es A).

[1] Ὅμοια γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ μέλλοντα τοῖς γεγονόσιν (Ret., II, 20, 1.394 a, 8, a propósito del empleo de los ejemplos extraídos de los hechos históricos, análogos en retórica a la inducción y que, empleados en epílogo en los entinemas, tienen el valor del testimonio). Y sobre la manera cómo el intelecto se eleva, de la experiencia de "lo que acontece con más frecuencia", hasta el conocimiento de lo general, luego de la causa necesaria de la que es indicio. *An. post.,* I, 31, 88 a, 3. De donde la fórmula: Μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει.

Pero no estamos en posesión del orden de la Naturaleza. Nos es preciso, por tanto, recurrir al procedimiento inverso, relativo a nosotros: la inducción, que solo puede expresarse en una forma silogística rigurosa si la enumeración es completa, o, en otros términos, si el término menor y el medio pueden ser recíprocos. Así:

El hombre, el caballo y el mulo viven larga vida (C es A);
los animales sin hiel son el hombre, el caballo y el mulo (B es C);
por consiguiente, los animales sin hiel viven larga vida (B es A).

Proposición que suministra el principio del silogismo demostrativo.

Pero, aparte de que no estamos seguros de que el hombre, el caballo, el mulo (C) constituyan todos los animales sin hiel (B), el término medio del silogismo inductivo (C) no es el término medio real, porque no es la causa (ausencia de hiel), y no indica de ningún modo el por qué los animales sin hiel viven larga vida. Por lo demás, Aristóteles, a diferencia de los empiristas, no se coloca en el punto de vista de la extensión: si fuese así, la inducción no tendría fundamento alguno, porque ninguna enumeración puede ser completa. Vio muy profundamente que la inducción consiste esencialmente en percibir, por una intuición del espíritu, lo necesario tras lo general o lo habitual que le suministra la sensación, y de la que se sirve el espíritu para leer en lo singular lo necesario, la causa o la razón, que es también algo singular. Esta intuición racional, tal es el fundamento de la inducción, tal es su móvil secreto y tal es el principio que le confiere su valor. Toda la dificultad consiste en partir de hechos bien observados, a fin de no confundir lo accidental con la esencia de lo singular, que es el objeto propio de la ciencia.

4.° *El silogismo demostrativo y la definición. Género y especie, materia y forma. La unidad de la definición y de lo definido. La noción de potencia.*—Si la ciencia tiene, pues, su punto de apoyo en lo sensible, no se encierra en él, no se confunde con él. Saber, es conocer por la causa, es conocer las cosas en su esencia, es percibir la necesidad en virtud de la cual el predicado pertenece por sí al sujeto: el silogismo demostrativo es el único capaz de ello, porque en él el *término medio* es *causa*. Sin embargo, la necesidad de la conclusión no será una necesidad absoluta, real y no ya solamente formal, más que si las premisas son, no solamente generales o habitualmente verdaderas, sino necesarias, fundadas en la realidad y evidentes de por sí. ¿Cómo llegar a esto? La ciencia, que es demostración, no puede demostrarlo todo; es, pues, necesariamente limitada y depende del conocimiento previo de cosas dadas anteriormente, como la existencia de tal y cual cosa y la significación de la palabra empleada, que no son objeto de demostración: de hecho, la demostración circular sería una simple tautología y la regresión al infinito condenaría al pensamiento a la impotencia; porque no es posible recorrer el infinito con el pensamiento: todo conocimiento se mueve entre dos límites, inferior y superior, los individuos y los principios necesarios, que escapan ambos a la demostración. El conocimiento discursivo está, pues, suspendido necesariamente a un conocimiento intuitivo, inmediato y no demostrable, que tiene necesidad del νοῦς, pero no del λόγος. Así, el Νοῦς es el principio de los principios, y la ciencia entera, incluyendo en ella los principios apodícticos de donde procede, se comporta respecto a lo real, como el Νοῦς respecto a los principios[1].

Se sigue de aquí que el intelecto debe ser considerado como el principio de la ciencia, no solamente en sentido formal o lógico, sino en sentido real o metafísico. Los que no quieren reconocerlo así y pretenden que solo hay ciencia de lo que se demuestra, abocan de todas las maneras a la negación de la ciencia, ya afirmen que los principios, por ser indemostrables, son incognoscibles, ya pretendan que por ser cognoscibles son demostrables, lo que no es verdad: nosotros, añade Aristóteles, decimos que toda ciencia no es demostrativa, pero que hay también ciencia de los principios inmediatos (ἄμεσα), que, por consiguiente, son conocidos sin demostración (ἀναπόδεικτα). Decimos, por tanto, que no hay solamente ciencia, sino principio de la ciencia, y este principio es la proposición inmediata, es decir, que no depende de otra proposición anterior. Así, para resumirlo todo en unas cuantas palabras, si el saber es lo que hemos dicho, es necesario que toda ciencia apodíctica sea dependiente de principios verdaderos, indemostrables, inmediatos, eternos, necesarios, primeros a la vez en el conocimiento y en la realidad, y que, por consiguiente, son la causa primera. Pero esto no es bastante todavía para saber: es preciso, además, que estos principios primeros sean los principios propios de la cosa que se quiere mostrar, que debe pertenecer como tal (ᾗ ἐκεῖνο) y por sí (καθ' αὑτό) al sujeto, sin lo cual la cosa no es conocida en sí misma, sino solamente por accidente: tal es la solución que daba Brisón al problema de la cuadratura del círculo partiendo de axiomas comunes, es decir, considerando el círculo no en tanto que círculo, sino en tanto que idéntico al polígono trazado entre el mayor de los polígonos inscritos y el menor de los polígonos exteriores; tales son también los principios de la música, tomados a otra ciencia, la aritmética, por cuanto la aritmética y la geometría tienen, respectivamente, sus principios propios: aquella la unidad,

[1] Así interpretamos, con H. Maier (II, 1, 426[2]), el texto final de los *An. post.*, II, 19, 100 b, 5-17: ...νοῦς ἐπιστήμης ἀρχή. Καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα. Cf. *Et. Nic.*, VI, 6, y *An. post.*, I, 23, 84 b, 39. Considerado formalmente, el principio del silogismo es un juicio inmediato; pero encierra también una unidad ontológica, debida al Νοῦς: esto es lo que hace de él un principio apodíctico, punto de partida de la deducción científica, que no podría llegar hasta el infinito (*An. post.*, I, 14. Cf. I, 1).

esta el punto y la línea. Ahora bien: si no se puede mostrar o demostrar una cosa más que partiendo de los principios que le son propios, se sigue de aquí que los principios propios de cada ciencia y de cada género son principios de los que no se puede demostrar que son, ya que su existencia, naturaleza o esencia son dadas a la vez de una manera inmediata[1] (* 163).

Esta es precisamente la *definición*, principio y fin de la demostración, en sus diferentes formas (* 164): axiomas que se aplican a todos los seres, en tanto que seres, como los principios de contradicción y la exclusión de tercero, que constituyen la regla del razonamiento; hipótesis y postulados, que presentan o encierran en sí la existencia de los términos de donde parte el razonamiento; en fin, en su orden de perfección creciente, la definición nominal, o definición simplemente material, de un atributo o de un acontecimiento, que se contenta con *significar* la palabra, que es como la conclusión del silogismo de la esencia—la definición real, a la vez material y formal, que *muestra* por qué la cosa es, y que no difiere de la demostración de la esencia más que por el lugar de los términos y los datos de que parte, a saber el efecto (el trueno, por ejemplo, o el eclipse de luna)—, y la definición esencial o formal, el λόγος τοῦ τί ἐστιν, principio de la demostración, que es la definición primera y propiamente dicha y que Aristóteles denomina la posición indemostrable de la esencia inmediata[2]. Al hacernos conocer la esencia de la cosa, τί, nos hace conocer su razón de ser o su causa, διὰ τί, porque las dos cosas son una. Pero para esto es preciso ante todo conocer que la cosa es, ὅτι ἔστιν, pues de otro modo la definición sería puramente nominal. Ahora bien: solo la existencia de la sustancia, la οὐσία, se conoce sin demostración, y para ella hay identidad entre la definición y lo definido, entre el pensamiento y su objeto, de tal suerte que la ciencia es la cosa misma, ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα[3].

Así, este acto inmóvil e intemporal[4] que es el pensamiento puro, simple e indivisible como su objeto, con el cual forma unidad, esta pura intelección capaz solo de alcanzar la verdad, puesto que el predicado está contenido analíticamente en el sujeto y el pensamiento los aprehende a la vez, sin intermediario, en su ser eterno e inmutable, en una

[1] Véase el texto capital de *An. post.*, I, 2, 71 b, 20. Sin lo cual, añade Aristóteles, habría todavía silogismo, pero no demostración ni ciencia.

[2] Ὁ τῶν ἀμέσων ὁρισμὸς θέσις ἐστι τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδειχτος (94 a, 9). Cf. la conclusión de *An. post.*, II, 2 y el comentario de Filopón, 244 b, 36.

[3] *Met.*, Λ, 9, 1.075 a, 1 (a propósito de Dios y de la naturaleza del pensamiento divino). Para el conocimiento inmediato del ὅτι o de la existencia, es el privilegio de las sustancias primeras e inmateriales (92 b, 12). Cf. Robin: Arch. f. Gesch. d. Philos., 1910, págs. 184 y sgs.

[4] *De an.*, I, 3, 407 a, 32. Aristóteles compara el acto del pensamiento al movimiento circular que es la imagen de la inmovilidad. Cf. *Fís.*, VII, 3, 247 b, 10.

palabra, la definición inmediata, no conviene propiamente más que a los seres absolutamente simples e indivisibles, que el pensamiento no puede separar ni en el tiempo, ni en el lugar, ni en la definición, que constituyen la unidad por excelencia y no pueden ser de manera diferente a lo que son[1]. Este conocimiento intuitivo que trasciende todo conocimiento discursivo, que es el principio de la ciencia y la ciencia misma—porque en las ciencias teoréticas es la definición y el acto del pensamiento el objeto verdadero de la ciencia—, no conviene más que a lo que es por sí, a las naturalezas simples, a las sustancias primeras e inmateriales, e incluso quizá no se aplica plenamente más que a Dios, en quien el Pensamiento y su objeto son idénticos. Pero todas las sustancias concretas son compuestas y sobre el compuesto, σύνολον, versa la definición. Ahora bien: la razón, cuando trata de aprehender los compuestos como aprehende los simples, apenas hace otra cosa que enunciar un nombre; y es que, para los compuestos, la esencia y la causa no se confunden con la existencia: el conocimiento del τί y del διὰ τί no nos da el conocimiento del ὅτι. Aplicada a los compuestos, la ciencia intuitiva debe, pues, escindirse en dos, ciencia de la existencia y ciencia de la causa. La razón, en lo que les concierne, no alcanzará nunca más que un conocimiento relativo; y este conocimiento será satisfactorio y completo en la medida en que se aproxime a la definición de las naturalezas simples o de los principios propios, para los cuales el ser y la causa del ser son una y la misma cosa.

¿Cómo llegará a ello? Una vez conocida la existencia de la cosa, o reconocida, gracias a la intuición sensible y a la inducción, el intelecto trata de alcanzar su esencia y su causa. Con referencia a los seres concretos, esta esencia individual y determinada del ser, sobre la que versa la definición, y que es lo real mismo, no la constituyen, sino de una manera derivada, las cosas que le son atribuidas a título de predicado, ni el conjunto formado por el sujeto y el atributo, como "hombre blanco", porque no hay definición propiamente dicha más que de un objeto primero, es decir, de lo que existe por sí, y no de lo que es atribuido a un sujeto como predicado; esta esencia no es ya el género o una pluralidad de cosas reunidas con una denominación única, porque de este ser derivado, que no puede existir absolutamente por sí mismo, aparte de sus especies, no se puede dar más que una determinación extrínseca y puramente lógica: son, sí, las especies del género, τὰ γένους εἴδη es decir, las cosas producidas por la Naturaleza cuando desciende del género a las especies sin la adición de ningún accidente, porque estas formas específicas inmanentes a su género, por oposición a las Ideas platónicas, existen inmediatamente por sí mismas, sin ser atribuidas a ninguna otra cosa por participación; su esencia se expresa en su quididad, τὸ

[1] *Met.* Δ, 6, 1.061 b, 1. *Not. du néc.*, 123[34], 147.

τί ἦν εἶναι, y es esta esencia interna, objeto propio de la definición, la que constituye el ser individual, el τόδε τι, y la que nos hace aprehenderlo como un todo uno e indivisible, ἕν τι.

Ahora bien: esta unidad que es la señal del ser y lo propio de la definición, ¿en qué consiste para las naturalezas compuestas, que encierran una dualidad? Aristóteles contesta: La esencia individual a que se refiere la definición, aquí, es engendrada por una diferencia propia que se añade a un género dado [1]. La cuestión que entonces se plantea [2] es sencillamente la de saber cómo lo definido, formado de una pluralidad, es uno, y no varios—por ejemplo, animal bípedo (si esta es la definición del hombre)—, en suma, cómo se efectúa la unidad de los dos términos, uno de los cuales, por otra parte, no puede participar del otro, sin que un mismo objeto (animal) reciba y posea a la vez los contrarios. Aristóteles resuelve la dificultad mostrando que la relación del género y de las diferencias, en la definición, es, no la unidad accidental de los dos términos separados, como la "blancura" del "hombre", sino un lazo de inherencia necesario, como el que enlaza por sí lo "chato" a la "nariz", la "hembra" al "animal", lo "impar" al "número" o lo "igual" a la "cantidad".

En efecto, el género no puede ser separado de las especies, sino de una manera completamente abstracta y puramente lógica. Ellas lo determinan: no existe más que por ellas. Se sigue de aquí que la definición es la explicación de la cosa por las diferencias [3]. Y como la sustancia es, para cada cosa, la causa que hace que ella sea tal cosa, es la diferencia última la señal de la esencia; aún más: es la esencia de la cosa y su definición [4]. Así, la diferencia esencial constituye la unidad de la definición y la unidad de lo definido, y esto porque ella es al género lo que la forma es, en cierto modo, a la materia [5].

Lo mismo que el género no existe absolutamente más que por sus especies, así la materia no existe más que por la forma. La forma, es decir, la esencia y la quididad, es causa. Es causa de todos los seres, porque es ella la que da razón de cada uno de ellos, mostrándonos por qué cada uno de ellos es lo que es. Es causa de la materia, porque

[1] *Top.*, VII, 3, 153 a, 17.

[2] Se plantea en estos términos y se resuelve en *Met.*, Z, 12 (Cf. Z, 4, 1.029 b, 23 sgs. Tricot).

[3] Z, 12, 1.038 a, 5. El género no puede, pues, existir absolutamente fuera de las especies que le son inmanentes, o si existe separadamente es como materia. (Cf. Alejandro, Brandis, 763 a, 1).

[4] 1.038 a, 19. Resulta de aquí que el género común a seres que difieren específicamente (como el Animal con respecto al Caballo y al Hombre) es diverso él mismo en las diversas especies (I, 8, 1.058 a, 1-5). Véase también *Top.*, VI, 6, 143 b, 7, ἡ διαφορὰ εἰδοποιός.

[5] Sobre la identificación del género con la materia y de la diferencia específica con la forma, véase *Met.*, H, 2, 1.043 a, 19. Bonitz: *Ind.*, 150 b, 29; 787 a, 12.

es también la que nos indica por qué, en tal compuesto (la casa, por ejemplo), cuya existencia es dada, la materia es tal o cual y no tal otra. "Por qué" es la pregunta que se plantea el pensamiento en la búsqueda del saber: ahora bien, es la forma la que le da la respuesta; pues el por qué de una cosa se reduce a su definición última, a su esencia o a su quididad, y este por qué primitivo, o esta razón de ser primordial, es causa y principio [1].

La verdadera sustancia es, por tanto, la forma. La forma es la esencia que hace que cada cosa sea lo que es de una manera necesaria. La Naturaleza procede como el arte: ahora bien, en el arte humano, es la Idea de la casa la causa de la casa realizada en la materia, y la idea de la casa no es otra cosa que la forma, o la quididad, es decir, la sustancia de la cosa cuando se la piensa independientemente de la materia.

Pero la forma solo lógicamente es separable de su materia [2]. Para constituir un individuo, es preciso que la forma se realice en una materia, sin lo cual el devenir, la producción de las cosas particulares resultaría inexplicable: no es la idea o la forma del hombre, es tal hombre la causa de otro hombre [3]. Así, la forma que es sustancia y causa de todos los seres, la que posee propia y primitivamente, κυρίως, el ser y la unidad, no es la forma separada lógicamente, es la esencia toda ella, forma y materia, diferencia y género; es el conjunto de los caracteres esenciales el que expresa la definición; es el todo formado por la unión de una forma a una materia, pero visto del lado de la forma [4]. En efecto, dice Aristóteles, no hay definición propiamente dicha del individuo como tal, porque todo individuo está mezclado de materia y la materia es incognoscible por sí [5], al estar sometida al devenir, ser contingente, indeterminada y escapar como tal a las redes del pensamiento conceptual, del λόγος o de la definición, que versa sobre lo inmutable y lo necesario. La materia no entra, pues, en la definición sino en tanto participa en la forma y está enlazada a ella por una relación de inherencia.

Esta relación de inherencia produce la unidad de la definición. La

[1] A, 3, 983 a, 27. Cf. *De an.*, II, 1, 412 a, 8. Z, 17, 1.041 a, 9: ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία: b 4. Véanse los comentarios de Asclepio y de Alejandro sobre este pasaje (Br. 771 a, 10; 772 a, 2): la ciencia no debe buscar por qué el hombre es, ni por qué el hombre músico es músico, sino por qué tal cosa (la instrucción) pertenece como atributo a tal otra cosa (el hombre) como sujeto. Por ello, al ser la forma preexistente, el problema del porqué inquiere por qué la materia se ha vuelto lo que es: este porqué es la forma por la que ella es, o la esencia.

[2] H, 1, 1.042 a, 29. *Fís.*, II, 1, 193 b, 4. Rodier: *Ann. philos.*, 1909, págs. 6 sgs.

[3] Z, 8, 1.083 b, 19-33: ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ Cf. Z, 7, 1.032 a, 25.

[4] Por ejemplo, el alma para el hombre (Z, 11, 1.037 a, 27 sgs.)

[5] Z, 10, 1.036 a, 8. (Materia sensible y materia inteligible. Cf. Mansion: *Intr. Phys. arist.*, 81-87).

forma y la materia no son dos elementos yuxtapuestos, independientes, cada uno de los cuales subsiste por sí: no hay (exceptuados Dios y los seres eternos) forma más que de una materia, como no hay materia más que de una forma; si se las separa, como hace Platón, resulta imposible encontrar un principio que dé cuenta de su unión y que explique, por ejemplo, cómo el bronce se convierte en esfera o cómo este animal es un hombre. Todo cambia, por el contrario, si se introduce la noción de *potencia* (δύναμις), si se admite que la materia es a la forma lo que la potencia en el acto[1] (* 165), y que hay tendencia de la primera a la segunda.

La noción de potencia es capital en la filosofía de Aristóteles: es, en cierto modo, su centro, porque forma el puente entre la forma y la materia, entre la determinación, de una parte, y, de otra, la indeterminación que se esfuerza en reducirla a aquella. La potencia, en efecto, no es la simple ausencia de la forma; no es pura receptividad, indeterminación completa: el niño es adulto en potencia, el animal no es hombre en potencia; no se podrá hacer del bosque una sierra. La potencia no es, por tanto, simple *posibilidad;* es también *poder* más o menos próximo al acto, y, con este título, es el principio del movimiento que realiza progresivamente las potencias del sujeto y que constituye una especie de *acto imperfecto,* ἐνεργεία τις ἀτελής[2]. Así, la materia del compuesto, o del σύνολον, es como una aspiración a la forma que la actualizará y que le preexiste[3]: porque es potencia, la materia se aparece como una forma incompleta, que tiende a completarse; así, lo continuo, si se trata de conceptos matemáticos, la carne y los huesos para Calias, la nariz para lo chato, o también lo no-justo con respecto a la Justicia, de la que está privado[4]. Forma y materia son, pues, en gran medida, nociones relativas: la materia es lo menos determinado con relación a lo más determinado; la "materia última" solo se distingue de la forma porque una está en potencia, otra en acto: ahora bien, la potencia y el acto son en cierto modo idénticos, forman una unidad y hay continuidad de una a otro, de suerte que no puede pen-

[1] *De an.*, II, 1, 412 a, 9. Ἔστι δή μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια.

[2] *De an.*, II, 5, 417 a, 16. Θ, 6, 1.048 b, 28 (Ross): Aristóteles distingue del "movimiento", siempre incompleto o imperfecto (como el enflaquecimiento, el estudio, la marcha, la construcción), la "acción" acabada, en la que el fin es inmanente al proceso (de suerte que es el mismo ser el que al mismo tiempo ve y ha visto, piensa y ha pensado, vive y ha vivido, porque no hay puntos de detención).

[3] El acto es anterior a la potencia *(De an.*, II, 4, 415 a, 18) καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ *(Met.,* Θ, 8, 1.049 b, 11). Por otra parte, lo que es en potencia se encamina hacia lo que es en acto: τὸ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδιζει *(Fís.*, VIII, 5, 257 b, 7. Cf. Bonitz, 208 a, 17).

[4] Ejemplos que presenta Aristóteles. *Met.*, Z, 10, 1.035 b, 3 sgs.; 11, 1.036 b, 38 K, 1, 1.059 b, 20 sgs. *Fís.*, II, 2, 194 a, 12.

sarse en la materia última sin pensar necesariamente en la forma en la que se encuentra realizada[1].

Se sigue de aquí que la potencia es lo que produce la unidad del objeto y hace posible su definición. Si la materia no es más que la forma en potencia, si la forma no es más que la materia en acto, poniendo la forma, anterior lógica y ontológicamente a lo que ella actualiza, se pone a la vez la materia que determina: a una forma, otra materia[2]. Así, pues, el proceso por el cual se realiza la unidad del compuesto no es otra cosa que el paso de la potencia al acto, bajo la acción de la causa motora, es decir, de la esencia o quididad de cada cosa, que es causa motora, porque es el fin o el modelo de lo cosa: la forma o la esencia es acto, el acto es el fin, y en vista del fin o del acto, se pone la potencia. En este sentido, aun la sustancia sin materia, la forma o la esencia—al menos cuando se trata de las formas naturales—, implica la materia que le sirve de sustrato[3].

La definición, al aprehender la forma, la esencia o la quididad, aprehende, por tanto, el *acto de la materia:* aprehende a la vez los dos términos y los aprehende en relación necesaria en la causa última, que produce la unidad del compuesto.

> En todas las cosas que tienen una pluralidad de partes, pero que forman un todo, que no es simplemente una reunión de partes, hay una causa que produce su unidad. Ahora bien: la definición es un discurso cuya unidad no resulta del simple encadenamiento o secuencia de hechos como la *Ilíada*, sino de que es definición de una cosa una esencialmente. ¿Qué es lo que produce, pues, la unidad del hombre? ¿Por qué es uno, no varios, por ejemplo, animal y bípedo? No podemos explicarlo por la existencia actual de dos Ideas separadas, el animal en sí y el bípedo en sí, y por la participación del hombre en estas dos Ideas. Pero si, como nosotros admitimos, una es materia, otra forma, y una está en potencia y otra en acto, la cuestión que se plantea no constituye ya una dificultad[4].

[1] *Met.*, H, 6, 1.045 b, 17 sgs. Ἔστι δὲ καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ τα ὑτὸ καὶ ἕν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργεία (Alejandro añade, hablando de la materia última, Br., 777 b, 12, αὕτη δ' ἐστιν ἡ προσεχής)... Τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν (Bonitz: *Ind.*, 208 a, 22).

[2] *Fís.*, II, 2, 194 b, 9. Τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.

[3] *Met.*, H, 6, 1.045 a, 30 sgs. *Fís.*, II, 2, 194 b, 11: Lo que significa, según la notable interpretación de Hamelin, 76 sgs: "Todas las formas naturales lo son en vista de alguna cosa (al ser la forma de cada ser natural, dice Simplicio, el fin de este ser), y pertenecen a seres cuya esencia solo es separable específicamente y reside en una materia." Es decir, que la forma natural no es un fin en sí, sino un fin incluido en la materia que supone y llama, medio o forma imperfecta, porque únicamente la forma pura es fin en sí. Por otra parte, para Aristóteles, de una manera general, la forma o la esencia es acto, el acto es el fin *(Met.,* Θ, 8, 1.050 a, 7-b, 3. Sobre la identidad de la forma y del fin en la naturaleza, véase Filopón, *ad An. post.*, II, 11). Así, pues, en vista del fin o del acto se pone la potencia: el fin, que es la forma, es el principio motor que efectúa el paso de la potencia al acto.

[4] *Met.*, H, 6, 1.045 a, 7-24.

Vemos, pues, que para las definiciones compuestas, que se constituyen por la enunciación del género, y de la diferencia específica, comprendiendo el conjunto de las condiciones necesarias y suficientes de lo definido—y, desde un cierto punto de vista, las esencias simples mismas son divisibles, por tanto, compuestas, al menos en su enunciación, por el hecho de que nuestro pensamiento tiene lugar en el tiempo, que toda noción, o λόγος, está hecha de partes y no puede pensarse por nuestro espíritu sino a condición de ser referida a otra, es decir, comprendida en un género del que se distingue por una diferencia que la especifica—, la unidad de la definición se funda en última instancia en la unidad de lo definido, mostrando por qué tal materia reviste tal forma: por ello semejan a la definición de las sustancias simples o primeras, en las que el intelecto conoce inmediatamente lo que es la cosa (τί), por qué es (διά τι), y qué es (ὅτι).

Tocamos aquí también el fondo de la metafísica aristotélica y advertimos lo que la distingue del platonismo: la *unidad* de lo definido, lo mismo que la de la definición, y, por consiguiente, de toda la ciencia y de todo lo real, se funda en la unión íntima, en la definición, *del género y de la especie*, y, en lo definido, *de la materia y de la forma*, asimilada a la unión *de la potencia al acto.*

Sin la noción de potencia no se llega a conocer esta unidad: porque, si toda existencia es actual, y si toda ciencia es actual, no se puede concebir lo universal como existente sin escindirlo en tantas existencias distintas y separadas como cosas existen actualmente, o no se puede salvar su unidad si no es separándolo de las cosas como hizo Platón (de ahí el dualismo, en el hombre, del cuerpo y del alma). Aristóteles, por el contrario, muestra que en un sentido lo universal está en las cosas, y que en otro sentido no lo está: está realmente en potencia, no en acto. Si, por consiguiente, la ciencia en acto se refiere al ser determinado, el individuo, la ciencia en potencia versa sobre lo universal, pero en tanto que atributo de un sujeto, y no en tanto que existencia separada (* 166). El εἶδος es la forma de una materia que la posee en potencia y que ella acaba: así, la Justicia es el acabamiento de todas nuestras justicias parciales y virtuales, que tienden a ello como a su fin. El universo se vuelve hacia Dios como la planta hacia el sol.

5. La metafísica o filosofía primera.

La teoría de la ciencia nos conduce, si profundizamos en ella, a la metafísica o filosofía primera, es decir, a lo real, lo mismo que la definición se funda en lo definido y obtiene su unidad del hecho de que el género es a la especie como la materia es a la forma y como la potencia es al acto. La noción de potencia o de virtualidad constituye

la gran innovación de Aristóteles y el fundamento de su metafísica. Según él, la ignorancia de esta noción capital condenó al fracaso toda la especulación presocrática y produjo la insuficiencia del platonismo.

1.° *Crítica del platonismo por Aristóteles*[1].—Aristóteles parte del mismo postulado inicial que Platón: a saber, *la identidad del ser y del concepto.* Para ambos, el ser es objeto de pensamiento, o, en los propios términos de Aristóteles *(Herm.*, 9), "la verdad de los conceptos es semejante a la verdad de las cosas", ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα. Lo esencial de la cosa es el *eidos* definido por el *logos;* el mismo término designa la atribución en el juicio y la pertenencia en el ser. El pensamiento postula, pues, invenciblemente la unidad del ser y de lo inteligible. Por otra parte, Aristóteles, al igual que Platón, en contra de los eléatas, *admite la multiplicidad de los conceptos y de los seres* y busca su razón, no, como los mecanicistas físicos y atomistas, en las causas mecánicas, que son una nada de razón por ser también una nada de fin y no hacen más que divinizar tan solo el azar, sino en la esencia necesaria por la cual todo se produce, es decir, la idea o la forma, la esencia, la quididad, el fin, que es el principio de toda determinación y el objeto mismo de la ciencia. Todo es producido en vista del Bien, proclama Platón; y Aristóteles: "El fin es el principio, y todo devenir se produce en vista del fin" *(Met.*, Θ, 8, 1.050 a, 8).

Ahora bien: en lugar de retirar, como Platón, los seres individuales, una vez hallada la esencia, y de dejarlos perderse en el infinito *(Filebo*, 16 e), Aristóteles quiere, como lógico y naturalista que es, encerrar todo lo real bajo la consideración del pensamiento analítico. Su objeto es mostrar cómo la multiplicidad forma un cosmos, objeto de un conocimiento uno, siendo lo Uno, no anterior y exterior a lo Múltiple (παρὰ τὰ πόλλα), sino relativo a él (κατά πολλῶν), e inmanente a él (ἐπὶ πολλῶν), en tanto que es, no una sustancia, sino una unidad de medida, o una simple cualidad que debe ser determinada por su atribución a un sujeto definido[2]. Por ello reprocha a Platón haber fracasado por completo en la resolución de este problema último, que consiste en conciliar la diversidad y la unidad, Heráclito y Sócrates (A, 6). Impotente para explicar la unión de ambos, se contentó con plantearla, hipostasiando los conceptos, lo que es vana tautología, poniendo por debajo de las Ideas, aparte de ellas, las apariencias sensibles, cuya existencia y relación con las Ideas se explicarían por una "participación" tan vacía de sentido, como desprovista de toda causalidad eficaz. Así, según Aristóteles, las Ideas platónicas no son otra cosa que dobles,

[1] Véase a este respecto *Notion du nécessaire*, págs. 59-69 (lo lógico y lo real. Crítica del platonismo por Aristóteles).
[2] *An. post.*, I, 11, 77 a, 5. *Met.*, N, 1, 1.087 b, 33. A, 6, 987 b, 22.

Física.

LO DEFINIDO

LA SUSTANCIA

El individuo.

Hylé — Materia .... y .... Forma. — *Eidos*

(El cuerpo) — Esencia, motor y fin. (El alma)

Movimiento.

LA MATERIA eterna pura indeterminación — Potencia ———→ Acto (por generación circular) — DIOS La Forma sin materia. Acto puro. Primer motor eterno en tanto que Fin. + *Filosofía primera*

Por el género próximo ..... y ..... la diferencia específica

EL SUJETO

LA DEFINICION

Lógica

sinónimos de las cosas particulares; y, por otra parte, estos dobles están *separados* de las cosas, de suerte que no se ve del todo por qué existen las cosas, reduciéndose las Ideas, en fin de cuentas, a simples *homónimos* inútiles. La razón de esta impotencia de la doctrina platónica, según Aristóteles, reside en que Platón, sin la noción de virtualidad o de potencia, no supo enlazar la cualidad general designada por el concepto (hombre) con la cosa individual (Sócrates), en la que se encuentra en estado de cualidad o de atributo, de suerte que tuvo que erigirla en sustancia separada (el Hombre en sí), rompiendo la unidad misma de la cosa individual; porque no se comprende, en su teoría, cómo el hombre es uno y no varios, a saber hombre y bípedo: de ahí la necesidad de recurrir a un tercer término (argumento llamado del "tercer hombre") para tratar de explicar la unidad de los otros dos, y así sucesivamente hasta el infinito. De ahí proceden también, según Aristóteles, todas las contradicciones del platonismo, contradicciones a las que no pudo escapar por su teoría última de las Ideas-Números que pretende explicar las Ideas por la operación de la unidad sobre la díada indefinida de lo grande y de lo pequeño, porque su punto de vista no le permite decir cómo la unidad y la multiplicación, lo finito y lo infinito, se unen para formar el número [1], de tal modo que el platonismo abre el camino a un escepticismo profundo en el cual toda la sustancia del universo, en presencia de la multiplicación de las esencias y de los principios, no es más que un episodio y el Bien no es fin sino por accidente. Pero los seres no aceptan voluntariamente ser mal gobernados: como dice Homero, "el mando de varios no es bueno: que un solo jefe mande" [2].

Piénsese lo que se quiera de esta crítica del platonismo por Aristóteles—y hemos mostrado que es en conjunto profundamente injusta,

[1] M, 9, 1.085 b, 4. Cf. M, 6 y 7; N, 5, 1.092 a, 21-b, 8 (Robin: *Th. plat.*, n. 317). Según Aristóteles, el error de los platónicos proviene de que partieron a la vez de consideraciones matemáticas y de especulaciones dialécticas sobre lo universal, de suerte que consideraron lo Uno tanto como un elemento material, el Punto, como un principio formal que se afirmase universalmente de las cosas, cuando está no en acto, sino en potencia en el número (M, 8, 1.084 b, 20 sgs. Ravaisson: *Essai*, I, 332).

[2] Refiriéndose a los partidarios de las Ideas y a todos los que quisieron formar números separados, ya se trate de números ideales (Platón) o de números matemáticos (Espeusipo)—y los primeros se reducen, en definitiva, a los segundos—, Aristóteles escribe (Λ, 10, 1.075 b, 34 s.): "En virtud de qué principio los números, o el alma y el cuerpo, y, en general, la forma y la cosa, son uno, nadie dice nada ni sabría decirlo, a menos de admitir con nosotros la causa motora. En cuanto a los que toman como principio el número matemático y admiten así una sucesión infinita de esencias y de principios diferentes para cada una, hacen de la sustancia del universo algo episódico (ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ πάντος οὐσίαν ποιοῦσιν) —porque ninguna sustancia influye sobre otra (συμβάλλεται, simboliza, diría Leibniz), por su presencia o su ausencia—, y multiplican los principios." Cf. la frase del texto y la cita de la *Ilíada*, II, 204.

porque identifica equivocadamente la Idea con el Concepto y desconoce el realismo y el dinamismo de la doctrina de las Ideas [1]—, resulta en extremo instructiva por cuanto nos muestra el punto de referencia preciso y las características esenciales de la doctrina aristotélica.

2.° *Las cuatro causas. Materia y forma. Potencia y acto.*—Lo que Platón fue incapaz de explicar con su teoría de la participación, lo que interesa ante todo conocer, es el enlace que existe entre las cosas sensibles y la Idea, principio de inteligibilidad. Ahora bien: este enlace es un enlace de causalidad. Saber, es conocer el porqué de las cosas *(An. post.*, II, 11). Se trata, por tanto, ante todo, de adquirir el conocimiento de las causas primeras, porque decimos que conocemos cada cosa cuando pensamos conocer su causa primera, τὴν πρώτην αἰτίαν [2]. Y, por eso, Aristóteles no comprende, como se creyó después de Alejandro de Afrodisias, la Causa primera y el primer motor, Dios; tiene un sentimiento demasiado vivo de los principios propios de cada ciencia y de las causas propias de cada ser para referirlo todo inmediatamente a la Causa primera. Pero no, quiere decir que una cosa se explica por su causa más próxima, su causa inmediata, la que el espíritu encuentra ya en su conversión de los efectos a las causas. Así, dice en la *Física* (II, 3, 195 a, 21), tal hombre construye porque es arquitecto, pero no es tal más que por el arte de construir: por tanto, en el arte de construir se encuentra la primera causa, la causa más primitiva en la cual es preciso detenerse.

En este punto, que viene a ser el corazón mismo de la doctrina aristotélica, aprehendemos el lazo de unión de la lógica, la física y la metafísica. En lógica, la causa o la razón de un hecho, es decir, de la atribución de un predicado a un sujeto, es el término medio del silogismo demostrativo. Ahora bien: este medio-causa, que establece un enlace analítico entre los dos términos, es la forma o la esencia. Pero, cuando pasamos al dominio de la Naturaleza, donde interviene el tiempo, la cuestión se complica: no nos las habemos ya únicamente con la forma, sino que nos vemos forzados a distinguir de la *forma* misma el *motor* y el *fin*, y, tras ella, la *materia* de donde procede el movimiento y que la forma termina. En efecto, todo lo que existe en la Naturaleza se mueve: ahora bien: en el movimiento, la forma no actúa de una manera inmediata, la causa y el efecto no son simultáneos y el enlace de causalidad se aparece como un enlace complejo en el que intervienen diversos elementos, que pueden reducirse a cuatro. "Saber es conocer por las causas; las causas son cuatro: la forma o la quididad; la

[1] Véase lo que ya hemos dicho de la doctrina platónica y nuestro libro *Notion du nécessaire*, págs. 69-96.
[2] *Fís.*, II, 3, 194 b, 17; cf. I, 1, 184 a, 12. *Met.*, A, 3, 983 a, 25; cf. H, 4, 1.044 b, 2. (Hay que cuidar de indicar siempre las causas más próximas.)

materia o la necesidad hipotética; el motor; el fin. Todas estas causas están indicadas por el medio" [1].

La primera y la más interesante de estas cuatro causas (encuentra su suficiencia en Dios) es la *forma*, la esencia o la quididad, designada por la diferencia específica sobre la que versa la definición, idéntica al acto; en suma, la *naturaleza* de la cosa considerada en sí misma, independientemente de la materia a la que está unida, que la distingue numéricamente y que es, en este sentido, pero solamente en este sentido, principio de individuación (* 167). Aunque toda sustancia física segunda sea un conjunto complejo, constituido por la unión de la materia y de una forma, sin embargo, es la forma la que produce la unidad de lo definido y de la definición, porque al aprehenderla se aprehende el acto de la materia; por tanto, lo que es primero en el orden del ser, aunque último en el orden de la investigación, y lo que hay a la vez de más real y más inteligible.

La segunda causa, inseparable de la primera en todo el mundo sublunar, la que está implicada en la forma y de la cual la forma no es más que su acabamiento, como la especie con respecto al género, es la *materia*, ὕλη [2], el soporte del cambio en el seno del cual se suceden

[1] Véase el texto de *An. post.*, II, 11, 94 a, 20, con complementos obtenidos de *Fís.*, II, 3, 194 b, 23 s. *(Met.*, Δ, 2), y de *Met.*, A, 3, 983 a, 27; H, 4, 1.044 a, 34; Z, 6-17. Todas las causas pueden ser consideradas como medio, pero el verdadero medio es la forma *(Not. du néc.*, 154[2]). Ejemplos: las letras con relación a las sílabas, la materia con relación a los objetos fabricados, los elementos, el fuego y cosas semejantes, con relación a los cuerpos, las partes con relación al todo, las premisas con relación a la conclusión, están en la relación de la materia (sensible o inteligible) y del sujeto a la forma o quididad; la semilla, el médico, el autor de una decisión, el estatuario, como principio de movimiento; el fin y el bien, en sí o aparente, como la salud, en vista de lo cual son hechas todas las cosas y que quiere ser su fin y el mejor *(Fís.*, II, 3, 195 a, 15 s.).
[2] Aristóteles fue el primero que usó de un término especial (ὕλη, *sylva*, bosque, selva, de donde materiales de construcción, cf. Estacio, las *Selvas)*, para designar la materia, de la que los viejos fisiólogos, dice, no trataron más que de una manera indefinida, sin darse cuenta de la diversidad de las causas y sin haber sabido reconocer que el devenir procede de la esencia y del fin, no a la inversa *(Gen. an.*, V, 1, 778 b, 5 sgs.), lo que les llevó a colocar el poder causal en los instrumentos (τὰ ὄργανα): es como si se dijese que el trabajo es debido a la sierra, o que el bosque hace la cama y el agua al animal *(Gen. et corr.*, II, 9, 335 b, 19 sgs., 336 a, 7). La materia, es decir, el sujeto ὑποκείμενον, de los contrarios *(Gen. et corr.*, II, 1, 329 a, 24 sgs.), aquello de que una cosa está hecha, presente en la producción como elemento constituyente, es absolutamente relativa, τῶν πρός τι ἡ ὕλη *(Fís.*, II, 2, 194 b, 9). Por el contrario, cuando se dice que el acto es correlativo de la potencia y la forma de la materia, se trata de una correlación no reversible, porque el primer término existe solo inmediatamente y se basta a sí mismo *(Et. Eud.*, VII, 12, 1.244 b, 7) como el objeto en que se piensa con respecto al pensamiento (Δ, 15, 1.021 a, 29, fundamento del realismo aristotélico). Para lo que sigue, véase Bonitz: *Ind.*, 786 b, 7, y el *Essai*, de Ravaisson.

los contrarios. Aunque no puede existir separadamente, la materia es, en cierto sentido, un sujeto, ὑποκείμενον: sujeto permanente, indeterminado, que recibe su determinación de los contrarios sin identificarse con ninguno de ellos. Es decir, que la materia no es indiferente a las determinaciones que puede recibir: el arte del carpintero no sabría descender a las flautas. La materia no es, por tanto, una simple *posibilidad* pasiva, es una *potencia* preformada: los dos sentidos están implicados, ya lo hemos visto, en la palabra δύναμις, con la cual Aristóteles caracteriza la materia. Así, la materia aspira en cierto modo a la forma: como potencia, es una forma incompleta, un acto imperfecto, por tanto algo esencialmente relativo; de manera que lo que es materia con relación a una esencia más determinada, que es su forma, puede ser forma con relación a una cosa más indeterminada, que es su materia, y recíprocamente. Así puede decirse del alma inteligente, del alma sensitiva y motora, del alma vegetal, de lo mixto y, en fin, del elemento. La materia, por consiguiente, es siempre inferior en un grado a la forma en la escala de los seres: reside, a decir verdad, en esta misma relación. Y, según esta perspectiva grandiosa, todo el universo se aparece, de grado en grado, como una inmensa aspiración de lo indeterminado a lo más determinado, de la materia a la forma, de la potencia al acto, para encontrar su término, su fin y su explicación última en el Acto puro, Dios.

Este paso incesante de la materia a la forma, esta actualización de la potencia o "dynamis", es el gran hecho del *movimiento*, que abarca toda la extensión de la Naturaleza y la constituye en su misma esencia. Pero la potencia no se actualiza en el movimiento más que bajo el impulso de un principio: este principio es la tercera causa, la *causa motora*, de donde proviene el movimiento. La materia por sí misma no mueve; no puede pasar por sí misma al acto: es tan solo aquello sin lo que la cosa no se haría, y, por consiguiente, sin lo que, en el dominio del devenir, la cosa no sería. La materia es la condición necesaria de las producciones naturales: para explicar su proceso, es preciso recurrir a principios, no ya inmanentes, sino exteriores a la cosa, ἐκτός [1], principios que, a decir verdad, no son otra cosa que la forma,

[1] Δ, 1 (Definición del principio, ἀρχή), 1.013 a, 19. En *Fís.*, VIII, 4, Aristóteles muestra que todo ser que es movido es movido por un motor: esto resulta evidente para las cosas que son movidas contrariamente a la Naturaleza (como los cuerpos pesados movidos por una palanca), y para los seres que se mueven ellos mismos (como los animales, en que el motor y lo movido son distintos); pero esto es verdad también de las cosas movidas por naturaleza (como lo pesado y lo ligero movidos hacia sus lugares propios), porque ellas tienen en sí mismas un principio de pasividad y la causa generadora y eficiente está en otra parte (255 b, 29). De ahí concluye Aristóteles (c. 5) en la necesidad de un primer motor que no es movido por nada. Y de la naturaleza de este primer motor son la forma y el fin (II, 7, 198 b, 2) quienes constituyen esencialmente la naturaleza (200 a, 14). Cf. *Met.*, Z, 7.

pero considerada como motor, al igual que en el arte [1]. El motor, o la causa eficiente, en las cosas sublunares, puede ser suficiente para explicar el fenómeno, allí donde no hay manifiestamente fin, como en el caso del eclipse de luna, debido a la simple interposición de la tierra; en el arte mismo, donde se puede distinguir la concepción y la realización, la acción de la causa motora, en ciertos casos, sería aparentemente la misma si la concepción no existiese y fuese reemplazada por el azar, como se ve en ciertos efectos de la naturaleza que imitan el arte. Pero, en la gran generalidad de los casos, el motor no podría bastar como motor si no se añadiese a él la idea del término que se propone alcanzar; de otro modo, la acción de la causa motora al proceder, no de un pensamiento, sino del azar, tendría que habérselas con una necesidad mecánica, ciega, como aquella con la que los fisiólogos intentaron vanamente explicar el orden del cosmos.

Por ello, el verdadero motor es el *fin*. El azar o la necesidad mecánica no es más que el reverso de la necesidad verdadera, porque—y tocamos aquí una de las ideas más profundas de Aristóteles [2] (* 168)—*la determinación verdadera va del consiguiente al antecedente*, y no del antecedente al consiguiente. Una causa no es verdaderamente determinante más que cuando es querida como fin; la necesidad mecánica, la del motor puro o de la materia, que va del antecedente al consiguiente, no es más que una necesidad hipotética y no se convierte en una necesidad real o absoluta (ἁπλῶς) más que si el resultado del proceso es puesto de antemano y querido en tanto que fin: porque el fin es causa de la materia y no la materia del fin. Por ahí alcanzamos la cuarta causa, la que explica y produce todo, el fin, en vista del Bien. Así, para restablecer la salud, es preciso restablecer el equilibrio de lo cálido y lo frío; por tanto, unas veces friccionar, otras veces calentar; la realización comienza por el último término del análisis: el motor. Pero ¿qué es lo que produce la salud y gobierna de hecho todo el proceso? La salud misma tal como es en el intelecto del médico, en tanto que forma, por consiguiente, en tanto que fin. La acción consiste en que el agente, en posesión de la forma o del fin, informe al paciente, o al

[1] Aunque las cosas naturales, a diferencia de los objetos fabricados, sean movidas de una manera continua por un principio que actúa desde dentro (II, 8, 199 b, 15), la Naturaleza procede como el arte, y resulta absurdo objetar que no se ve deliberar a la Naturaleza para producir sus obras: porque el arte tampoco delibera cuando está seguro de sí; por ejemplo, el hombre que se cura a sí mismo: la Naturaleza se le parece; si el arte de construir los navíos residiese en la madera, actuaría como la Naturaleza. La Naturaleza, como el arte, es, por tanto, causa, y es causa en tanto que fin (199 b, 26-32); es el arte más perfecto, inmanente a la obra, actuando la forma directamente como ejemplar o modelo παράδειγμα, 194 b, 26), y como fin que la Naturaleza tiene a la vista (τὸ τέλος τὸ οὗ ἕνεκα, 200 a, 34).

[2] Véase *Fís.*, II, 9, y el importante comentario que da de él Hamelin.

sujeto, transmitiéndosela o despertándola en él del seno de la materia [1]. En esta profunda concepción, como se ve, el fin y la esencia forman unidad, o poco menos [2]: el fin es la forma que se busca y a la cual aspiran las potencias de la materia; la forma es el modelo ideal a que tienden todos los procesos naturales, como en las producciones del arte; con la diferencia, sin embargo, de que en la Naturaleza la finalidad es inmanente al objeto producido, en lugar de serle impuesta desde fuera por el artista que la concibió. Todo nos lleva así al Primer Motor, Forma pura, Fin último, supremo Deseo y supremo Inteligible, cuyo intelecto contiene a la vez todos los inteligibles, y que todos los seres imitan a su manera: en este sentido debe decirse que "todo está lleno de alma", y que "Dios y la Naturaleza no hacen nada en vano" [3].

Así, las cuatro causas de Aristóteles se reducen a dos, la materia y la forma, ya que con frecuencia el motor y el fin se confunden con la forma. Entre estas dos causas primordiales existe una unidad real en el seno de la sustancia concreta que constituyen por su unión, siendo la materia a la forma lo que la potencia es al acto y tendiendo la primera a la segunda como a su acabamiento natural, de suerte que cada cosa es una unidad y lo que en ella está en potencia y lo que está en acto, la materia próxima y la forma, son de algún modo una sola y

---

[1] Véanse a este respecto los profundos análisis de *Met.*, Z, 7, 8 y 9, donde Aristóteles estudia el proceso y las diversas especies de la generación (generaciones naturales, producciones del arte y del azar), y muestra que no hay generación, ni de la materia ni de la forma, ni del sujeto a partir del cual se produce, ni de la configuración realizada en lo sensible o de la quididad, sino solamente del compuesto, por ejemplo, de tal esfera de bronce concreta o de tal ser individual como Sócrates o Calias, es decir, una forma de tal Naturaleza, realizada en tales carnes y tales huesos (1.033 a, 28 b, 23; 1.034 a, 5). En todos los casos, el principio es la forma (1.034 a, 30); pero, en ciertos casos, la materia tiene una espontaneidad de movimiento para un movimiento definido y no para otro, y las cosas que son así no podrán cumplir esta segunda suerte de movimiento sin la intervención de un agente exterior: así, las piedras no pueden por sí mismas, sin un arquitecto, reunirse para hacer una casa (E. Borel reproducirá este ejemplo en su libro sobre *Le hasard)*, mientras que la salud puede realizarse espontáneamente, sin la ayuda del médico, por efecto del azar o por un movimiento que toma su punto de partida de un elemento (el calor) que existe ya en el sujeto (1.034 a, 9 sgs.).

[2] Son los términos propios de que se sirve Aristóteles al comienzo de *Gen. an.* Cf. *Fís.*, II, 8, 199 a, 31. *Met.*, Θ, 8, 1.050 a, 2-b, 3: en vista del fin o del acto se pone la potencia; en otros términos, el fin, que es la forma y que es el acto, al ser anterior a la potencia, es el principio motor que efectúa el paso de la potencia al acto.

[3] *Met.*, Λ, 7, 1.072 a, 26 sgs. (el Primer motor es a la vez πρῶτον νοητόν y πρῶτον ὀρεκτόν). *Gen. an.*, III, 11, 762 a, 21: Aristóteles, volviendo a diseñar la formación de los animales y de las plantas en la tierra y en el agua, donde se encuentra el πνεῦμα, concluye: ὥστε τρόπον τινά πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη. *De coelo*, I, 4, 271 a, 33: Ὁ δέ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Cfr. Bonitz, 836 a, 18. Robin, 161. Ross, 107, 259.

misma cosa [1]. No obstante, esta noción de potencia, que es la gran innovación del aristotelismo y su poderosa palanca, no reduce por entero la dificultad que nace del profundo dualismo de los dos principios: aunque, en efecto, la materia no es, en cierto sentido, más que una forma incompleta, un relativo cuyo acabamiento es la forma, con todo, en ciertos aspectos, hay en ella una profunda ambigüedad, una deficiencia radical, un principio irreducible de determinación mecánica, por tanto de indeterminación racional, que constantemente dificulta o desvía la determinación por el fin y que se traduce por lo accidental, el azar, lo monstruoso, en suma, por todo lo que es rebelde a la razón y que Aristóteles traduce así: "Del hecho de que ciertas cosas son tales, sobrevienen accidentalmente una multitud de otras cosas" *(Part. an.*, IV, 2). Así, Dios no puede hacer que la sierra corte en idea, es preciso el hierro; ahora bien: Dios no puede hacer que el hierro se despoje de sus propiedades accidentales entrando en la composición de la sierra y, por ejemplo, que no se enmohezca *(Fís.*, II, 9). La forma no puede, por tanto, realizarse más que a condición de disminuir: ninguna materia es adecuada a la forma, porque ninguna puede satisfacer las potencias que lleva consigo. De ahí nacen en nuestro mundo el desorden, el azar, el mal, que traducen la resistencia de la materia a la forma, según el principio de la limitación del acto por la potencia, que tiene un lugar tan importante en la doctrina de Santo Tomás (* 169). Pero, en el aristotelismo, tal como lo repensaron los cristianos, este principio reviste significación muy distinta que en Aristóteles. Porque el filósofo griego sustrae eternamente la materia a la acción de Dios. Por ello, subsiste en el corazón de la doctrina aristotélica un dualismo irreducible, que solo podría ser reducido, en realidad, por la noción de creación. Este dualismo se aparece más claramente también cuando se estudia el hecho del movimiento y la existencia del primer motor.

3.° *El movimiento y el primer motor. El infinito, el espacio y el tiempo. El azar. La Naturaleza. El Acto primero mueve en tanto que Fin.*—El paso incesante de la materia a la forma o de la potencia al acto, es decir, el movimiento en todas sus formas (* 170) y con todo lo que implica, es el hecho característico de la Naturaleza y, por consiguiente, el objeto esencial de la Física. Esta noción se encuentra, por otra parte, en la confluencia de un gran número de nociones que es preciso estudiar para comprenderla: el movimiento implica la sustan-

---

[1] En *Fís.*, II, 7, Aristóteles, después de haber enumerado las cuatro causas, muestra que, en muchos casos, tres de ellas se reducen a una sola: porque la esencia y la causa final forman una y el origen próximo del movimiento les es idéntico específicamente, porque es un hombre el que engendra otro hombre (198 a, 24-27). Para lo que sigue, véase *Met.*, Θ, 8 (anterioridad del acto sobre la potencia), H, 6, 1.045 b, 17-21. *Fís.*, IV, 5 y VIII, 6 (su identidad).

cia, materia y forma; además, no sería posible sin el espacio, el tiempo, el vacío, y en tanto que continuo presupone el infinito. Por lo cual, antes de examinar el movimiento mismo, Aristóteles comienza por considerar estas nociones.

El infinito[1] las domina todas. Que el infinito existe, de esto no cabe duda: sin él no podrían concebirse ni las magnitudes matemáticas, ni el tiempo, ni la generación de las sustancias, ni el progreso del pensamiento. Pero ¿qué es? Aquí comienza la dificultad. No existe en sí, como parecen creerlo los pitagóricos y Platón. El verdadero infinito, divisible en su infinidad de partes, no existe más que como atributo de la magnitud o del número, y no como sustancia, pues en este caso cada una de sus partes sería infinita, lo que resultaría contradictorio. No es, por lo demás, como creyeron los físicos, la cualidad de una sustancia o de un soporte material: no es posible, ni físicamente, ni lógicamente, que algo corporal sea infinito. Sin embargo, debe existir de alguna manera, en tanto que *continuo*. Ahora bien: lo continuo, lo mismo que el infinito, existe, sin existir en sentido pleno, pero sin caer a la vez en la nada: existe en *potencia*, no sin duda a la manera como existe la estatua de Hermes en el bloque de mármol de donde la extrae el artista, sino como una potencia que no puede nunca existir en acto, que no se termina nunca y que permanece siempre en potencia, como el movimiento mismo, que se disipa una vez alcanzado su término. El error de Zenón de Elea consistió precisamente en haber desconocido este carácter y haber considerado el espacio y el tiempo como constituidos de partes actualmente separadas, de suerte que sería necesario un tiempo actualmente infinito para recorrer cualquier espacio. En realidad, estas magnitudes, al ser continuas, están solo *virtualmente* compuestas de partes. Así considerado, el infinito no es un ser definido como un hombre o una casa, sino un proceso, un pasaje, como el día que no es más que un devenir. Por otra parte, al ser causa en tanto que materia y al ser él mismo materia, el infinito es una simple *privación*. Se define lógicamente por una negación, pero una negación de un género muy particular: porque es, no esto fuera de lo que no hay nada, sino esto fuera de lo que hay siempre algo[2]. En suma, lejos de poseer, como creía Anaximandro, un privilegio particular, el infinito,

[1] Sobre el infinito y sus dos especies, inversas una de otra, ἄπειρον κατὰ τὴν διαίρεσιν (infinidad por división o en potencia: la del espacio), ἄπειρον κατὰ τὴν πρόσθεσιν (infinidad por composición, que tiene cierta semejanza extrínseca con el acto o lo entero de donde obtiene su majestad, 207 a, 21: la de los números), y el tiempo, infinito por composición en que es un número, por división en que es continuo, véase *Fís.*, III, 4-7. *Met.*, K, 10. α, 2, 994, b, 24. B 1.048 b, 10.

[2] *Fís.*, III, 6, 206 b, 34, por oposición a lo entero o a lo acabado (τέλειον καὶ ὅλον), a lo que nada falta: porque nada es acabado o perfecto si no es limitado; ahora bien: el término es limitado, τὸ δὲ τέλος πέρας (207 a, 14). Así, no tiene fundamento la creencia según la cual el infinito existiría, no solamente en potencia, sino como una cosa definida (ὡς ἀφωρισμένον. 208 a, 6).

por oposición a lo perfecto que es finito, no es otra cosa que lo imperfecto, lo incompleto, lo inacabado. Por ello, la Naturaleza, que aspira a lo mejor, evita lo infinito siempre que puede y apunta a un término fijo, o a un límite *(Gen. an.*, I, 1). Así, se comprende por qué Aristóteles rechaza el infinito de composición que podría realizar un todo infinito, noción para él contradictoria, y no admite más que un infinito de división, siempre inacabado. Sin embargo, se encuentra como obligado a atribuir la infinitud a algo acabado, el movimiento circular del primer cielo *(De coelo*, II, 1): pero, como observó su comentador Damascio, si el movimiento circular puede ser denominado infinito, al mismo tiempo que perfecto, es porque posee de una manera continua y conserva durante toda la eternidad la forma acabada, en razón a ser el "límite", el fin y el principio de todos los demás movimientos.

Esta concepción del infinito, en los antípodas de la concepción cristiana y moderna, resulta eminentemente característica de la mentalidad griega (* 171). Para los griegos, lo perfecto se confunde con lo finito, lo que está terminado, detenido, lo que posee plenamente la forma; lo infinito es lo ilimitado, o, como decía Platón, lo indeterminado, susceptible de aumentar o disminuir, en el que el límite introduce sus medidas *(Fileb*, 24 e-26 d), y, por consiguiente, lo infinito expresa una imperfección radical. No podría, pues, ser atribuido al Ser que posee la plenitud del ser y de la inteligibilidad. De hecho, el Dios de los griegos es un Dios finito. Solamente con Plotino, y bajo la influencia de las ideas judeo-cristianas, se tratará de atribuir a lo Inteligible o a Dios la infinitud[1]. Y solamente también con la gran metafísica surgida del cristianismo se llegará a la concepción racional de la Omnipotencia infinita del Dios creador. Con ello se mide la separación, o mejor, el abismo, que separa el pensamiento antiguo del pensamiento cristiano. Se traduce plenamente en el arte griego, por contraste con el arte de nuestro siglo XIII: el uno detenido horizontalmente en la escala humana, el otro cobrando altura en su impulso hacia el infinito. ¿Cuál es la razón de esta diferencia? Se la encuentra en el hecho de que los griegos concibieron lo infinito como perteneciente al orden de la *cantidad*, mientras que nosotros solo consideramos así lo finito o lo indefinido; no pudieron concebir un infinito de *cualidad* o de perfección: y no porque hubiesen ignorado el orden de la cualidad, que Aristóteles coloca en el número de las categorías o géneros primeros del ser, y que Platón, antes que él, reconoció como propio de las Ideas, las cuales, a diferencia de los números, no pueden ser sumadas. Pero al no concebir la cualidad más que como una especificación de los sujetos individuales

[1] Hablando del retorno periódico de las mismas cosas siguiendo las mismas razones, Plotino añade *(Enéadas*, V, 7, 1): "No hemos de temer que nuestra tesis introduzca la infinitud en el mundo inteligible, porque esta infinitud lo es en un punto indivisible y sigue un proceso cuando actúa."

(*Cat.*, 9 a, 20), no pudieron disociarla del carácter finito de los sujetos en los que la encontraban, y fue preciso, para operar esta disociación de la cualidad y de lo finito, esperar a Plotino, que, bajo la influencia de las ideas cristianas, distingue dos especies de infinito, el infinito de lo alto y el infinito terrestre, el infinito arquetipo y el infinito imagen [1], el primero referido a Dios y solamente a Dios, es decir, al Ser situado, como dice Santo Tomás, fuera y por encima de los modos generales en los que concebimos el ser, en suma, al ser como tal antes de que su noción se hubiese degradado en categorías relativas a nuestro conocimiento. Pero para esto era preciso efectivamente hacer de Dios, y no ya del hombre, la medida del pensamiento y de todas las cosas.

El movimiento no implica solamente el infinito, en sus dos formas, de división y de composición; supone, además, para producirse y para desenvolverse, *el espacio y el tiempo (Fís.*, IV). El movimiento local, que es el primero y más general de todos los movimientos, se produce en un espacio que no es ni materia, ni forma de su contenido, sino que, semejante a un vaso inmóvil, debe ser concebido como el "límite inmóvil inmediato del continente", sin ningún vacío [2]. Y supone, además, el tiempo que le mide, porque todo, necesariamente, se mueve en el tiempo [3]: el tiempo que no es un ser, el tiempo que no es nunca—porque el pasado no es ya, el futuro no es todavía y el presente resulta inaprensible—, en una palabra, "el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después; número numerado y no número abstracto", y que no puede ser numerado más que por el alma, y en el alma por la inteligencia, de suerte que no puede haber tiempo sin el alma [4].

---

[1] *En.*, II, 4, 15. Pero Plotino observa, lo cual es eminentemente significativo, que también en los inteligibles, la materia es lo infinito o lo ilimitado (τὸ ἄπειρον), engendrado por la infinitud de lo Uno (ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἀπειρίας), ya por su potencia infinita, ya por su eternidad sin fin: y no porque este infinito esté en lo Uno, sino porque él lo crea (ποιοῦντος). Y añade que lo infinito de este mundo (ἐνταῦθα, ἐνθάδε) es más infinito que la infinitud de lo alto (ἐκεῖ), porque, cuanto más alejada está una imagen del ser real o del bien, menos limitada está y más hay en ella de infinito.

[2] *Fís.*, IV, 4, 212 a, 21. Más adelante (IV, 6-9), Aristóteles establece, contra los atomistas, que no hay vacío, ni incluso, propiamente hablando, en potencia (217 b, 21). Sin embargo, en otra parte (*Met.*, Θ, 6, 1.048 b, 9-17), al establecer una analogía entre el vacío y el infinito, dice que no hay ni vacío ni infinito actual, al menos a título de realidad separada; pero, lo mismo que la división no cae nunca en falta y no aboca nunca a un término, así también se puede suponer que no hay límite a la ligereza de la materia (Ross).

[3] Principio fundamental (del que Bergson hizo su divisa), que Aristóteles enuncia en diversas formas (*Fís.*, IV, 12, 221 a, 28): πᾶσα κίνησις ἐν χρόνῳ (VI, 2, 232 b, 20). Ἅπαν ἐν χρόνῳ κινεῖται (VI, 10, 241 a, 15). Οὐδὲν ἐν τῷ νῦν κινεῖται (VI, 3, 234 a, 24).

[4] *Fís.*, IV, II, 219 b, 1-5, 14, 223 a, 25. Aristóteles precisa que el Tiempo es el número, no de un movimiento cualquiera, sino del movimiento continuo en general, de un movimiento necesariamente eterno como el tiempo mismo, que es siempre (ἀεὶ χρόνος ἐστὶν, VIII, 1, 251 b, 13, 25. El instante que lo mide, una especie

Una vez presentadas estas definiciones, podemos ya abordar la cuestión de la *Naturaleza*, en tanto que "principio interno y causa de movimiento y de reposo, para la cosa en que reside inmediatamente, a título de atributo esencial y no accidental de esta cosa" [1] (* 172). Por esto se distingue del arte humano, que no es más que una imitación, pues, aunque tanto la Naturaleza como el arte actúan siempre en vista de un fin, es decir, en vista de lo mejor, la cosa artificial no tiene en sí misma, como tal, ningún principio de cambio. Así, y aún todavía más profundamente, la naturaleza se diferencia de todo lo accidental; porque, por ejemplo, el médico que se cura a sí mismo no es, a pesar de las apariencias, principio interno de movimiento: en efecto, no posee el arte médico en tanto que recibe la cura; pues accidentalmente o por azar se encuentran reunidas estas dos cosas en un mismo sujeto, lo mismo que el arquitecto puede ser accidentalmente un buen flautista. Ahora bien: precisamente aquellos que, a semejanza de Demócrito y de los mecanicistas, rehúsan admitir la Naturaleza como principio del movimiento y atribuyen todos los movimientos a causas externas, los consideran del mismo modo como desprovistos de razón y los primeros de fin, y, por consiguiente, de causa, atribuyéndolos al *azar* o a la *fortuna* (* 173), es decir, algo ininteligible, a una nada de fin, de razón y de causa, puesto que el enlace que establecen entre el efecto y su causa eficiente, aquí concebida como una causa "equívoca y seudónima", es un enlace puramente accidental y fortuito: solo por azar la causa recae sobre su efecto, como un hombre que va al mercado para comprar en él alguna cosa y encuentra allí a su deudor, o como ese otro que cava la tierra para plantar un árbol y encuentra en ella un tesoro. La causa eficiente o mecánica no podría, pues, considerarse como la causa verdadera del acontecimiento, y, propiamente hablando, no es causa de nada. De dónde proviene el movimiento y cómo pertenece a los seres, ὅθεν ἢ πῶς, he aquí lo que los mecanicistas nos dicen; aún más, procuran no decirlo: porque, haciendo proceder el orden del desorden, el mecanicismo hace incomprensible el movimiento [2] (* 174).

Si, por tanto, el movimiento, lo mismo que el orden, existe—y es un hecho que existe, puesto que todo se mueve en el tiempo y según un orden determinado—, solo puede ser comprendido gracias a la existencia de un principio interno, la Naturaleza, que no hace nada en vano, que es siempre movimiento y vida, armonía y belleza, que actúa siempre en vista del bien o de lo mejor, que está presta al pensamiento

---

de término medio que supone siempre un antes y un después), de suerte que el tiempo, que mide el movimiento de la esfera y que es medido por él, parece ser una especie de círculo (14, 223 b, 28): de ahí la idea corriente de que los asuntos humanos son un círculo, igualmente verdad de todas las generaciones naturales (b 24, 31).

[1] *Fís.*, II, 1, 192 b, 20. III, 1, 200 b, 12.

[2] *Met.*, A, 4, 985 b, 19. *Fís.*, II, 4, 196 a, 24 sgs. *De Coelo*, III, 2, 301 a, 9.

y que, por lo demás, no exige ser probada, pues únicamente podrían negarla quienes razonan sobre las cosas lo mismo que los ciegos sobre los colores. Bastante vaga cuando se trata de cosas o de seres que no están claramente individualizados, la Naturaleza se precisa y se despliega a medida que se eleva en la jerarquía de los seres, ya que la Naturaleza entera, a la que caracteriza el movimiento, no es más que una inmensa aspiración a la Forma que la termina, al Fin que la dirige, siendo el fin, por otra parte, anterior al proceso por el cual se le alcanza. Considerada en sí misma, separada del sujeto en el que reside como principio interno del movimiento, la Naturaleza es inmóvil en cierto modo, como el primer motor *(Fís.*, II, 7, 198 b, 2). Pero si se considera que, de hecho, no hay en el mundo ninguna forma sin materia y que el fin es inseparable del desenvolvimiento que ella gobierna, la Naturaleza, desde un cierto punto de vista, se nos aparece como el proceso mismo por el cual se alcanza el fin; en este segundo sentido, la Naturaleza es potencia activa, ἐνέργεια, *natura naturans,* devenir: pero es un "devenir según la esencia", γένεσις κατ' οὐσίαν, y como un camino hacia la *natura naturata,* el ser en acto procedente del ser en potencia [1].

La consideración de la Naturaleza nos lleva siempre, por tanto, al estudio del movimiento y al de la potencia, este no-ser relativo, de donde procede el movimiento. De no admitir la potencia, nos vemos reducidos a confundir el ser con el acto, y, por consiguiente, a negar, como hacen los mecanicistas, todo poder, toda facultad, lo mismo que todo cambio: desde ese momento, el que no oye nada es sordo, el que no está ocupado en la construcción no es arquitecto y el que se sentó una vez está sentado para siempre. De ahí se deduce una multitud de consecuencias absurdas: como pretender que lo sensible se reduce a lo sensitivo, que una facultad o un arte se pierde cuando deja de ejercerse, que lo que no es actualmente es imposible (como si lo falso se confundiese con lo imposible), y, finalmente, se aboca a destruir el movimiento y el devenir, lo que no es poca cosa [2]. Si se restablece, por

[1] Cf. el texto muy significativo de *Fís.*, II, I, 193 b, 12, ya citado, y el texto no menos significativo de *Met.*, Θ, 8, 1.049 b, 24. Hay, por tanto, un devenir o un desenvolvimiento de la forma o del ser en acto que procede del ser en potencia por otro ser en acto que juega el papel de motor primero. Así se explica la fórmula de H, 6, 1.045 b, 21: Τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἓν πώς ἔστιν (cf. Bonitz: *Ind.*, 208 a, 22). En otros términos, no hay que buscar, como los platónicos, la razón que produce la unidad de la potencia y de la *entelequia*, puesto que la materia próxima y la forma son una sola y misma cosa, de un lado en potencia, de otro en acto, y que el ser en potencia y el ser en acto *(energía)* son en cierto modo idénticos, por la acción del motor que hace pasar la materia próxima de la potencia al acto *(Not. du. néc.*, 64, 130).

[2] *Met.*, Θ, 3, 1.047 a, 14-20. Véase todo este capítulo 3 (defensa de la potencia y de lo posible contra la escuela de Megara) y el capítulo 4 (Defensa de la noción de imposible).

el contrario, la noción de potencia, se comprende inmediatamente el movimiento en todas sus formas, movimiento local o de traslación, movimiento cuantitativo de aumento o de disminución, movimiento cualitativo como la alteración o la generación y la corrupción. En todas estas formas, el movimiento, intervalo continuo de progreso entre dos límites, puede siempre ser definido como "el acto de lo que está en potencia en tanto que está en potencia": es acto, acabamiento, *entelequia;* pero es, también *energía,* despliegue de la potencia, proceso y paso continuo, en suma, devenir o desenvolvimiento interno de la forma, con todo lo que esto implica de indeterminación, de inacabamiento y, si puede hablarse así, de incumplimiento, ἀτέλεια [1], tendiendo el todo a la Forma perfecta y terminada, que es el Acto de todas las formas parciales, que es todas ellas y más que todas ellas, porque a ella aspiran todas como Fin u objeto de deseo, y ella, únicamente, las determina y las explica, determinando a la vez el movimiento o el devenir sustancial que las hace ser.

¿Cómo, en efecto, podría haber movimiento si no hay causa motora en acto? Nada es movido por azar; nada pasa por sí de la potencia al acto: el bosque bruto se mueve por el arte del carpintero; nada puede ser potencia y acto al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. En una palabra, *para todo móvil es preciso un motor,* y, yendo de motor movido a motor movido, hay que detenerse finalmente en alguna parte, pues de otro modo seguiríamos hasta el infinito: ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι [2] (* 175). Existe, por tanto, necesariamente un *primer motor,* eterno, inmóvil, uno, indivisible, sin partes, sin dimensión alguna, que, como tal, no es movido por ningún otro, y que, por consiguiente, está esencialmente en acto, siendo necesario absolutamente. Así, la "física" termina en la "metafísica": con ello, el fenómeno del movimiento, objeto propio de la física, se relaciona con la causa primera, sin la cual no puede ser comprendido, incluso físicamente, lo que constituye el objeto de la filosofía primera. Y, sin duda, la acción de la causa primera es natural; pero esta causa

[1] El movimiento, que procede de la materia y que realiza progresivamente las potencias del sujeto, es, dice expresivamente Aristóteles, un *acto imperfecto o incompleto:* ἡ κίνησις ἐνέργειά τις ἀτελής. *De an.*, II, 5, 417 a, 16. *Met.*, Θ, 6, 1.048 b, 28, 30. En *Fís.*, III, 2, 201 b, 31, al que envía el primero de estos textos, Aristóteles dice que, si el movimiento es un acto incompleto, es porque lo posible, de lo que es acto, es incompleto. En efecto, el móvil es movido en tanto que está en potencia, no en acto, aunque lo que está en potencia se encamine hacia lo que está en acto (VIII, 5, 257 b, 7). Por otra parte—al menos para las cosas mezcladas de materia y como tales pasibles *(Gen. et corr.*, I, 7, 324 b, 18)—, el motor que aporta la forma, es movido él también, porque no puede comunicar su movimiento más que por un contacto, prolongado y perpetuo (VIII, 10, 266 b, 29), de suerte que es paciente a la vez que actúa (III, 2, 202 a, 6-9).

[2] *Fís.*, VIII, 5, 256 a, 29. Para lo que sigue, cf. *Fís.*, VIII, 5, 6, 10. *Herm.*, 13, 23 a, 21.

no lo es, por lo cual no necesita de la física[1]: en otros términos, contrariamente a lo que creyeron los atomistas, el motor *mueve naturalmente*, por el despertar de una aspiración interna en el seno de los seres que ella no violenta, en los que suscita las potencias latentes; pero el motor mismo no es un *principio natural*, porque no tiene materia, y, si mueve, lo hace en tanto que primer principio inmóvil, Forma trascendente a todas las formas, en perfecta posesión de sí misma y Fin último, al cual tienden todas las cosas. Por lo demás, no es por un principio exclusivo como el primer motor mueve a la manera de lo deseable, como objeto de amor en tanto que forma y que fin: en efecto, para cada cosa, el motor inmóvil es la forma o el fin, que se distinguen lógicamente, pero que, en realidad, no son más que una sola cosa numéricamente; en cuanto a la causa motora, es idéntica específicamente a la forma y al fin, aunque se distinga de él numéricamente; así, el Hombre es forma y fin con relación al hijo, pero la causa motora es el padre, en quien reside específicamente esta forma, que se distingue numéricamente del hijo. A diferencia de los motores segundos, el motor primero mueve siempre, sin ser nunca movido por accidente como pueden serlo los demás motores; mueve como forma y como fin, por atracción o por solicitación, provocando *en el interior* de la Naturaleza—por ello se distingue del arte y de la voluntad—una aspiración a lo perfecto, a la forma acabada que el ser debería poseer para realizar plenamente su esencia. Al estar absolutamente desprovisto de materia, a diferencia de todos los demás motores, y del alma misma, el primer motor, y solo él, es *inmóvil absolutamente*, παντελῶς. Al estar siempre en acto y nunca en potencia, no podría mover por contacto, porque todo lo que mueve por contacto es movido al mismo tiempo: es, eterno, inmutable, impasible, supremo Deseable y supremo Inteligible[2] (* 176); es eso a lo que, de grado en grado, tiende todo el universo visible, cuyas incesantes generaciones mutuas y movimientos alternos imitan, a su manera, el movimiento circular del primer cielo, que imita a su vez, por su eterna periodicidad, la eterna continuidad del Pensamiento divino; es lo único que explica las cosas, explicando cómo tal materia reviste tal forma, para constituir tal individuo determinado, porque si no hubiese un motor eternamente en acto, todo sería siempre movido, todo estaría siempre en potencia, todo podría, pues, ser o no ser; por tanto, nada sería. He aquí lo que demuestra larga y laboriosamente el libro VIII de la *Física*, y de esta demostración parte el libro XII de la *Metafísica*, piedra angular de todo el edificio, para demostrar a Dios, o mejor, como dice Temistio, para definirlo[3].

[1] *Fís.*, II, 7, 198 a, 28-35.
[2] Λ, 7, 1.072 a, 26.
[3] *An. post.*, II, 9, 93 b, 22. Temistio, Brandis, 245 b, 15. Hay dos especies de seres, los que tienen una causa distinta a ellos mismos, y los que no tienen causa fuera de sí mismos. De suerte que, entre los τί ἐστιν, unos, al tener un término medio, pueden ser conocidos por demostración; otros, al ser principios e inmediatos (ἄμεσα), son indemostrables (ἀναπόδεικτα I, 3, 72 b, 18 sgs.): es preciso poner a la vez, por definición, su ser (existencia) y su esencia, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστιν ὑποθέσθαι δεῖ. Así de Dios, observa justamente Temistio: la definición de Dios es causa y principio inmediato de su ser (lo que constituye una anticipación del argumento ontológico); pero no se puede, en sentido propio, demostrar que Dios es. De hecho, Aristóteles no lo hizo. Los modernos dicen: El movimiento tuvo un comienzo; por consiguiente, hay algo distinto al movimiento: como dice Pascal de Descartes, era necesario que Dios diese "un capirotazo para poner al mundo en movimiento". Aristóteles plantea la *eternidad del movimiento* y encuentra incluida en ella la *eternidad del primer motor*, de la Forma sin materia, Dios. Εἴπερ οὖν ἀΐδιος ἡ κίνησις, ἀΐδιον καὶ τὸ κινοῦν ἔσται πρῶτον (*Fís.*, VIII, 6, 259 a, 6). Se trata de una simple definición en forma demostrativa.

"No se puede demostrar que Dios es; en efecto, no se puede tomar otra causa. Por ejemplo, el hecho de moverse eternamente es significativo de la esencia, pero no causa del ser. Unicamente se puede proponer esto en concepto de definición (por ejemplo, Dios es un ser eterno); y esta definición es causa del ser, porque la esencia es causa y principio para las sustancias primeras." Como dice Aristóteles en una frase que resume todo: "El Primer Motor es, por tanto, un ser necesario; en tanto que necesario, es el Bien y así es Principio"[1] (* 177).

Observémoslo, porque aprehendemos aquí también el abismo que separa el pensamiento antiguo del pensamiento cristiano, todo él fundado en la idea de creación, es decir, de un comienzo absoluto y de una dependencia total del universo, que no está al alcance de los antiguos. La definición o "demostración circular" que da Aristóteles de la *eternidad de Dios* o del primer motor, descansa en la afirmación de la *eternidad del movimiento*, que deriva ella misma de la eternidad del tiempo, siendo en todo momento un medio entre dos intervalos, y suponiendo siempre el presente un pasado y un futuro, un antes y un después[2]. Admitir, con Anaxágoras y Empédocles, que el movimiento comenzó sin razón—y Aristóteles no concibe que haya podido comenzar razonablemente—, es poner, según él, el desorden en el principio de todo, cuando la Naturaleza es en todo causa de orden[3]: por tanto,

[1] Λ, 7, 1.072 b, 10. Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκῃ καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή.
[2] *Fís.*, VIII, 1, 251 b, 10. Se percibe con este ejemplo la manera cómo los griegos tienden siempre a proyectar en lo absoluto las concepciones del entendimiento humano, y a hacer de *nuestras* condiciones de inteligibilidad *las* condiciones de toda inteligibilidad y, por consiguiente, según ellos, de toda realidad.
[3] *Fís.*, VIII, 1, 252 a, 5 s.; 11. Y Aristóteles prosigue: Lo infinito no guarda proporción alguna con lo infinito y todo orden es proporción (τάξις δὲ πᾶσα λόγος). Que haya, por tanto, reposo durante un tiempo infinito, luego movimiento en un instante cualquiera, que este movimiento se produzca indiferentemente ahora antes que en otro momento y que no haya, por el contrario, ningún orden, esto no indica una obra de la Naturaleza. Por lo cual sería preferible decir, con Empédocles, que todo es, alternativamente, reposo, luego movimiento (antes que decir con Anaxágoras que el orden sucedió a la confusión), porque hay entonces ahí ya un cierto orden.

el movimiento no comenzó. Ahora bien: si el movimiento es eterno, como, por otra parte, toda cosa movida supone un motor, es preciso necesariamente, para explicar este movimiento eterno, admitir[1] un motor eterno que no sea movido por ningún otro (sin lo cual tendríamos una regresión infinita), que no sea incluso movido por sí mismo (si así fuese, diríamos que pasa de la potencia al acto, por tanto, que es contingente y no necesario): Primer motor absolutamente inmutable, indivisible y simple, soberanamente perfecto, Acto puro, Inteligencia suprema que solo puede pensarse a sí misma, puesto que es lo que hay de más excelente, de suerte que su Pensamiento es pensamiento de su pensamiento[2] (* 178). En Dios, según Aristóteles, el pensamiento forma unidad con su objeto, el conocimiento con la cosa, el intelecto con lo inteligible, porque el intelecto es movido por lo inteligible, aún más, se vuelve él mismo efectivamente inteligible por su contacto con el objeto: por lo cual es mejor que el Pensamiento divino, que es perfecto, no vea ciertas cosas y no conozca más que la perfección absoluta, es decir, a sí mismo.

Este es el Principio del que dependen el cielo y la Naturaleza. Su vida, pura contemplación, realiza la perfección más alta, de la cual no somos capaces más que durante un cierto tiempo. Pero él la posee siempre (para nosotros esto es imposible), por lo cual su gozo es su acto mismo. Porque sus acciones, la vigilia, la sensación, el pensamiento, son nuestros mayores gozos; la esperanza y el recuerdo lo son por ellos. Ahora bien: el Pensamiento que es por sí es el pensamiento de lo mejor o de lo perfecto por sí, y el Pensamiento por excelencia es el del Bien por excelencia. La inteligencia se piensa a sí misma aprehendiendo lo inteligible, porque ella se vuelve inteligible a sí misma tocando y pensando su objeto, de suerte que hay identidad entre la inteligencia y lo inteligible. Pues la capacidad de recibir lo inteligible y la esencia, esto es, lo que constituye la inteligencia, y la inteligencia en acto es la posesión de lo inteligible: por lo cual, al manifestar la posesión, más que la capacidad, la naturaleza divina de la inteligencia, es el acto de contemplación pura el que constituye el gozo perfecto. Es, pues, admirable la felicidad que nosotros poseemos por algún tiempo y que Dios posee siempre; si él la posee en mayor grado, esto es más admirable todavía. Ahora bien: cierto que la posee. Y la vida, igualmente, pertenece a Dios; porque el acto de la inteligencia es vida, y Dios es este acto mismo: este acto subsistente por sí, tal es su vida perfecta y eterna. Por eso, decimos que Dios es el Viviente eterno perfecto, de suerte que la vida y la duración continua y eterna pertenecen a Dios: y esto mismo es Dios[1].

¿Es única esta sustancia eterna? No parece absolutamente seguro. En el capítulo VIII del libro XII de la *Metafísica*, que no es apócrifo y forma cuerpo con el conjunto[2], Aristóteles, al referirse a Eudoxio de Cnido y a Calipo, admite tantos motores inmóviles y separados como esferas hay por debajo del primer cielo: estos cincuenta y cinco motores están subordinados al primero y bajo su influencia mueven desde dentro las demás esferas, propagando gradualmente, en todos los círculos del devenir situados por debajo de él, el movimiento circular que imita, por su eterna periodicidad, la eterna continuidad del Pensamiento divino (* 179). Piénsese lo que se quiera, por lo demás, de esta representación astronómica de los fenómenos, del número de los principios inmóviles y de las esferas correspondientes destinadas a explicar la traslación de los planetas—y Aristóteles deja a otros más entendidos la decisión de esto—, está claro que el motor no es necesariamente único. Pero es el primero. Como dice Homero: "El mando de varios no es bueno: es necesario un jefe." Porque los seres no desean ser mal gobernados[3]. El cosmos no es un caos de episodios, es

---

[1] *Met.*, α, 2: sobre la imposibilidad de que haya una serie de causas infinita y la necesidad de que exista un término a la regresión, es decir, un primer principio, sin el cual no habría causa, ni fin, ni bien, ni acción inteligente, ni conocimiento. Y este primer principio debe estar necesariamente y eternamente en acto, de suerte que no se tiene incluso el recurso de invocar con Platón, como principio del movimiento, un Alma del mundo que se mueve a sí misma (Λ, 6-7 y 1.072 a, 1). Cf. a este respecto el comentario de Colle al libro II de la *Met.*, página 180, y sobre "la causalidad del primer motor", el interesante estudio de M. de Corte (R. Hist. Phil., 1931, pág. 105), que muestra que entre la ontología de la causa motora que se expresa en el libro VIII de la *Física* y la ontología de la causa final que aparece en *Gen. et corr.* y se hace explícita en el libro Λ de la *Met.*, se manifiestan divergencias, aún más acentuadas por el deseo de adaptar la teoría con las teorías astronómicas en boga y con la existencia de un primer móvil, que solo podrían ser aclaradas por una doctrina de la creación que hiciese coincidir la Primera causa motora y la Primera causa final. "La astronomía reduce la teología aristotélica a la medida humana."

[2] Λ, 9, 1.074 b, 34: Ἀυτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ πράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

[1] Λ, 7, 1.072 b, 14-30. Es preciso leer en el texto esta admirable página, de la que ninguna traducción pueda darnos su plenitud y su densidad. Así, para Aristóteles, como, por lo demás, para todos los griegos (al menos después de la derrota de los persas, Th. Davidson: *Education of the greek people*, Londres, 1895, pág. 49), la contemplación, διαγωγή, θεωρία, es el fin de la actividad práctica y el ideal de la vida. Es, según Aristóteles, lo propio del Acto puro, Forma sin materia, Fin en sí (Ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια θεωρητική... ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις. Et. Nic., X, 8, 1.178 b, 21), y las cosas son perfectas a medida que lo imitan liberándose de la acción (Τῷ ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδὲν δεῖ πράξεως. *De coelo*, II, 12, 292 a, 22 s.). La πρᾶξις, atribuida a Dios en *Et. Nic.*, 1.154 b, 25, incluye la θεωρία (1.325 b, 26) y excluye la creación del mundo (*De coelo*, 279 b, 12, 301 b, 31), lo mismo que la providencia directa y efectiva, aunque Aristóteles se critique a sí mismo cuando reprocha a Empédocles tener a Dios, soberanamente feliz, por menos sabio que los demás seres, puesto que no conoce todos los elementos, si es extraño al odio.

[2] Ph. Merlan: *Aristotle's unmoved Movers* (Traditio, 1946). Cf. Festugière, R. philos. en., 1949.

[3] Con estas palabras se termina el libro Λ, 10, 10.761 a, 1 (cf. *Ilíada*, II, 204). Para lo que sigue, cf.: sobre la causalidad de Dios y de las "sustancias primeras eternas", A, 2, 983 a, 8: α, 1, 993 b, 30; Λ, 5, 1.071 a, 35. Sobre la individualidad de las causas, 1.070 a, 29, 1.071 a, 20. Sobre la individualidad del primer

uno: le basta, por tanto, tener un motor. Además, el Acto puro no se multiplica: así, el Acto primero es causa de todas las cosas, al propio tiempo que es causa individual—porque el individuo engendra el individuo, el principio de los individuos es el individuo—, y, si la naturaleza del todo posee el Bien y el soberano Bien, lo es a título separado, existiendo en sí y por sí, de suerte que Dios, el primer y soberano Principio, es también el único que posee la individualidad perfecta y total. Además, en la duda y en igualdad de condiciones, debe escogerse con preferencia la unidad antes que la pluralidad, lo definido antes que lo indefinido, porque esto es lo mejor. A este respecto, es suficiente un solo primer Motor como principio del movimiento para todas las cosas[1].

Sin embargo, la indecisión campea en el pensamiento de Aristóteles: por mucho que se haya elevado en la concepción de Dios, la unidad, la independencia absoluta, la trascendencia y la inmanencia verdaderas del Primer Motor no están firmemente garantizadas por él, porque no supo referir el mundo a Dios por un lazo de dependencia racional.

6. La teología de Aristóteles y el desenvolvimiento de su pensamiento religioso a partir de la posición platónica. Dios, clave de bóveda del sistema.

El argumento del Primer Motor nos introduce en el corazón de la teología aristotélica: aquí se encuentra la clave de bóveda de todo el sistema, porque en Dios, y solamente en Dios, se resuelve la antinomia del conocimiento, que versa sobre lo necesario y lo general, y lo real, que es el individuo. En efecto, al existir Dios por sí, es necesariamente absoluto: y por ello es incluso lo inteligible. Pero es también la individualidad perfecta: y por ello es eminentemente real. Se comprende así en qué sentido puede Aristóteles definir a Dios con una sola palabra: el *Principio* (ἀρχή), principio del que dependen el Cielo y la Naturaleza; principio y norma de la ciencia puesto que todas las cosas son inteligibles en la medida en que se aproximan a la Inteligibilidad divina; principio y fin del ser, puesto que la Naturaleza entera

Principio, 1.075 a, 11; K, 7, 1.004 a, 29. Sobre su unidad formal y numérica, 1.074 a, 31-38: afirmación difícil de conciliar con el pluralismo que se manifiesta en este capítulo, lo mismo que en el *De coelo*, I, 9, 279 a, 11, donde se dice que "los seres colocados por encima de la revolución más extrema, inalterables, impasibles, llevan, durante toda la eternidad la vida más feliz e independiente". Volveremos más adelante sobre estos textos, particularmente sobre el del libro II de la *Metafísica*, donde se habla en plural de los "principios de los Seres eternos, que son necesariamente verdaderos y la causa del ser de los demás seres" (993 b, 27-31. Cf. Λ, 6, 1.071 b, 21).

[1] *Fís.*, VIII, 6, 259 a, 8-12.

no es más que una aspiración al *Pensamiento pensamiento de su pensamiento* que se contempla eternamente y que, por esta contemplación, suscita todas las potencias de la Naturaleza. Hay razones para que nos detengamos en este punto, a fin de medir el camino recorrido y ver ante todo cómo llegó Aristóteles a él[1].

Para explicar a Aristóteles, es preciso siempre remontar a su maestro Platón, porque procede de él, incluso cuando le contradice[2]. Se opone generalmente Aristóteles a Platón, fiando en la palabra del filósofo mismo y en la crítica muy viva que presentó de la doctrina de las Ideas en su *Metafísica*. Sin embargo, no debe olvidarse que partió del problema planteado por Platón en los términos mismos en que lo había planteado Platón, que hizo como él residir lo real en el *eidos*, la forma específica y esencial, el ejemplar eterno de la cosa tal como es vista por el espíritu, y que él trató más tarde tan solo de colmar la laguna existente en el platonismo entre lo inteligible y lo sensible haciendo del *eidos*, no ya una Idea pura, inmaterial, separada, sino la actualización de las virtualidades de la materia, toda ella dependiente de la Forma primera, del Acto puro, del primer motor, Dios (* 180).

Ahora bien: si es verdad, como dice al comienzo de su *Política*, que "la mejor manera de observar las cosas con éxito es verlas seguir su curso desde su origen", al revelarse la *naturaleza* de las cosas en su destino, una historia del desenvolvimiento del pensamiento aristotélico, a partir de la posición platónica inicial de la que partió, y con la ayuda para ello de sus primeros escritos, por largo tiempo desdeñados, nos daría, si fuese posible, la mejor interpretación.

Aristóteles permaneció vinculado a la Academia durante cerca de veinte años, desde su llegada a Atenas (368) hasta la muerte de Platón (348): se habría alejado de ella, seguramente, si no se hubiese sentido unido a Platón en la afirmación primordial de un mundo espiritual, y de esto puede deducirse que se consideró como el verdadero continuador de su maestro, mucho más que los que se contentaban con

[1] Para lo que sigue, véase, además de la edición de los *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, por V. Rose (t. V de la edición de Berlín, 3.ª ed. Leipzig, 1886), el trabajo muy penetrante de J. Bernays: *Die Dialogue des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken* (Berlín, 1863); el estudio de E. Bywater, en el *Journal of Philology*, 1877, 64 sgs.; la obra fundamental de W. Jaeger: *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwickelung* (Berlín, 1923. Trad. inglesa, Oxford, 1934, italiana, Florencia, 1935, española, México, 1946); un muy interesante estudio del P. Lagrange en la *Revue thomiste* de 1926; los importantes trabajos citados de E. Bignone (1936) y de J. Bidez (1943) sobre el *Aristote perdu;* y el capítulo consagrado al diálogo de Aristóteles sobre la filosofía por el P. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, Le Dieu cosmique (Gabalda, 1949), págs. 219-259.

[2] Si la tesis del P. Zurcher (1952) fuese admitida, Aristóteles, autor únicamente de escritos publicados en vida, permanecería platónico hasta el fin, y Teofrasto, autor de nuestro *corpus aristotelicum actual*, habría sido el primer crítico de la filosofía platónica.

repetir sus fórmulas, y que, apegados a la letra de la doctrina, eran infieles a su espíritu: porque el discípulo verdadero no es el que repite una lección aprendida, sino el que propaga un movimiento recibido y se ve así llamado a superar, incluso a contradecir, las posiciones de su maestro.

De este estado de espíritu, de esta admiración y de esta amistad verdadera con relación al que fue su maestro de verdad, y que le había enseñado a "preferir la verdad a todas las cosas, incluso a Platón", encontramos el testimonio en estos versos que Aristóteles escribió, sobre un altar elevado a Platón, en la elegía a la memoria de su condiscípulo y amigo Eudemo de Chipre, muerto en 352:

> Llegado al suelo ilustre de Cécrope, edificó piadosamente el altar de la Amistad santa de un hombre a quien ni aun los malvados tienen derecho a ensalzar, el único, o al menos el primero entre los mortales, que mostró claramente con su vida y con sus obras cómo se vuelve uno a la vez bueno y feliz. Nadie hasta hoy ha podido elevarse a tal altura. (Fr. 623, Rose.)

Ahora bien: ¿qué enseñó Platón durante los veinte últimos años de su vida? En la época en que el joven Aristóteles comenzó a seguir sus cursos, en 368, mostraba en el *Teeteto* que la virtud exige un esfuerzo para liberarse de la naturaleza mortal y que esta liberación es inseparable de la vida religiosa: porque es preciso hacerse semejante a Dios en la medida de lo posible y esto se consigue haciéndose justo y santo con sabiduría. Tal es, según Platón, la regla de la moral tanto para el individuo como para la ciudad, en los que todas las funciones deben ocupar su rango (* 181), en su orden, según la justicia y en vista del Bien. La Teología es, pues, parte integrante de la Filosofía: el mito en el que Platón expone cómo la justicia será restablecida en el más allá corona la dialéctica, que es el esfuerzo del alma hacia el Bien, que la prolonga hasta donde no llega la inteligencia y que, por una inversión singularmente atrevida del paralelismo del ser y del conocer, debe ceder su lugar a la creencia y al amor para alcanzar las realidades superiores. No obstante, por admirable que sea, el pensamiento de Platón sobre Dios y sobre sus relaciones con el mundo, no está perfectamente claro. Solo lo estará con la metafísica cristiana, en San Agustín, que pone en Dios las Ideas y hace del mundo una creación divina. Una interpretación tal añade al platonismo lo que le faltaba, pero lo que él en cierto modo pedía[1].

[1] Esto es lo que reconocen Wilamowitz: *Platón*, I, 598, y Diès: *Autour de Platon*, II, 549. No debemos olvidar así mismo el importante texto de Séneca *(Ep. ad Lucil.*, 65, 7), que, después de haber enumerado las cuatro causas de Aristóteles, añade a ellas una quinta, la causa ejemplar, que es, dice, la que Platón llama Idea: *Haec exemplaria rerum omnium Deus intra se habet, numerosque universorum quae agenda sunt et modos mente complexus est; plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat...*

En efecto, el Demiurgo que nos muestra Platón en el *Timeo*, modelando el mundo a la manera de un artesano o de un poeta que fuese como un padre *(Pol.*, 273 b), fijos los ojos en los modelos o ejemplares eternos de las Ideas, modelando todas las cosas, y los modelos mismos, a semejanza del Bien porque él mismo es bueno, este Ordenador supremo no es otro que la Idea del Bien, es el Bien mismo representado en acto. Pero ¿es creador? Platón dice que, bajo la acción de Dios, los seres pasaron del no-ser al ser *(Sof.*, 265 c): pero dice lo mismo del poeta *(Banq.*, 205 b). Y pone a presencia del Demiurgo una materia preexistente, una Necesidad ciega que la Inteligencia trata de doblegar al Bien, pero que se le resiste y que es la alimentadora de todo el mal. ¿Quiere Platón significar con ello que hay una imperfección inherente a la criatura? Esto no es imposible y podría tomarse ya como el punto de vista cristiano. Pero los términos mismos de que se sirve Platón parecen implicar que el cosmos resulta de la acción de dos principios, la Inteligencia y la Necesidad, y, aunque él rehúsa expresamente hacer de ella dos divinidades contrarias *(Pol.*, 270 a), aunque reduce, en fin de cuentas, la materia a un no-ser, no llegó, al parecer, a superar por entero el dualismo. No tuvo éxito más tarde, a pesar de su última teoría de la participación, en su intento de explicar de una manera enteramente satisfactoria, la relación de las cosas sensibles, o del devenir, con las Ideas, que están en la esfera de Dios.

Sin embargo, todo el pensamiento de Platón tiende hacia este punto que queda fuera de su alcance. En la cumbre de lo Inteligible encontramos la Idea del Bien, causa universal de todo lo que hay de bien y de bello, tanto en el mundo visible como en el mundo inteligible, de donde proceden, como de su fuente, la verdad y la inteligencia *(Rep.*, VII, 517 b-c). En la cumbre de la Naturaleza encontramos a Aquel que es más que el artesano (δημιουργός), el creador y el autor (ποιητής, φυτουργός), no solamente de todo lo que existe, sino de la esencia y la forma de todo lo que existe por naturaleza (φύσει), en tanto que es (ὅ ἐστιν) realmente existente (ὄντως ὄν): Dios, θεός, este Dios que quien lo ha visto lo quiere, εἰδὼς ὁ θεός, βουλόμενος, (X, 596 b-597 d). El movimiento natural del pensamiento nos lleva a identificarlos: porque Aquel que es la más excelente de las causas, es también el más excelente de los inteligibles. Esta identificación la autoriza plenamente Platón, que dijo que Dios es la medida de todas las cosas y que, tanto para el educador, para el jefe de Estado, como para el filósofo y el hombre privado, todo se reduce a hacerse semejante a Dios en la medida de lo posible[1], por la acción persuasiva que el espíritu ejerce sobre

[1] Ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. *Teet.*, 176 b. Cf. *Rep.*, 517 c. También pudo decirse justamente: "En Platón, la imitación de Dios es la ley" (Diès, II, 595): Véanse a este respecto los estudios ya citados de F. Solmsen (192) y de Reverdin (1945). J. Moreau mostró *(L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, 1939) que, en Platón, el Bien, el Creador de las Formas (φυτουργός) y el Creador de las

la necesidad, por el impulso del alma hacia ese Dios en quien comulgan el Bien y lo Inteligible.

Sin duda, por no haber podido comprender plenamente el misterio del Amor divino, Platón no llegó a hacer explícitas estas consideraciones de modo que se hiciesen accesibles a todos: "Imposible, dice, una vez descubierto el Padre y el Autor de este universo, hacerlo conocer a todos" *(Tim.,* 28 c). Sin embargo, la misma impotencia que él experimenta para poner estas altas verdades al alcance del pueblo y para llevar su propia búsqueda más allá del "umbral" del Bien *(Fil.,* 65 c), traduce en él el sentimiento de la desproporción del hombre con Dios, en una palabra, el sentido del misterio. "Sobre la naturaleza del alma, dice, no tratamos de afirmar nada: sería preciso que un Dios quisiese salir fiador" *(Tim.,* 72 d). Así, Platón, más que ningún otro pensador precristiano, tuvo la justa noción de este Dios, que es, según la expresión de las *Leyes* (716 c), el principio, el medio y el fin de todas las cosas, que permanece uno, simple y eterno, sin que nunca y de ninguna manera la participación de los demás seres en su naturaleza alcance su incomparable magnitud, superior a la inteligencia y a la esencia misma en poder y en dignidad *(Rep.,* 509 b): este Dios que es distinto de los seres sin ser heterogéneo con respecto a ellos, este Dios, en fin, que une todos los seres del universo respetando su diversidad y doblegándolos a la disciplina de un Padre. Nadie más que Platón, antes del cristianismo, se aproximó tanto a la noción de creación, en favor de una conciliación entre la inmanencia y la trascendencia en el seno del Ser que lo rige todo y está presente en todo.

Tal es la posición de la que partió Aristóteles. Le falta, a decir verdad, ese sentido admirable del misterio que produce la belleza del platonismo. En él, las perspectivas se reducen a normas humanas: lo que gana en rigor lógico aparente, lo pierde en virtud inspiradora profunda. Al tratar de explicar todas las cosas, se ve obligado a desdeñar o a excluir incluso los ricos y complejos datos rebeldes al análisis.

Sin embargo, sus posiciones iniciales son las mismas de Platón y lo serán aún hasta una fecha tardía: "Nosotros, los platónicos", dirá todavía en los primeros libros de la *Metafísica.* En una de sus primeras obras (v. 354), el diálogo *Del alma,* consagrado a *Eudemo*—a quien un sueño había anunciado el "regreso a su patria" al cabo de cinco años y que murió precisamente al cabo de cinco años—, Aristóteles demuestra la inmortalidad del alma, que su sistema le llevó posteriormente a impugnar, y descarta con mucha penetración una objeción que incorporaba la prueba platónica por la reminiscencia (fr. 41): "El divino Aristóteles, dice Proclo, explica muy bien por qué el alma venida de lo alto olvida lo que vio allí, en tanto, al salir de este mundo, recuerda lo que experimentó en él. Esto ocurre, dice, a los que pasan de la salud a la enfermedad, que olvidan incluso las letras que aprendieron, en tanto que no acontece nunca a los que pasan de la enfermedad a la salud; ahora bien: las almas que viven sin el cuerpo, es decir, de conformidad con su naturaleza, están en un estado muy semejante a la salud; unidas al cuerpo, están como en el estado de enfermedad." Sin embargo, ya desde esta primera obra, Aristóteles no dice nada sobre las retribuciones en el más allá, y, si llama todavía al alma una sustancia (οὐσία), la denomina también una forma (εἶδος), a saber, la forma del cuerpo, y esta concepción, llevada a su extremo límite, le hará poner en duda la inmortalidad personal.

En el *Protréptico,* esa exhortación a la vida filosófica que Aristóteles reprodujo más tarde en su *Etica* y que sirvió de modelo, no solamente a Jámblico, sino antes de él, a Cicerón para su *Hortensius,* en el que se inspiró San Agustín[1]; luego, en su libro de las *Ideas,* que contenía una exposición crítica de la doctrina platónica, cuyo argumento[2] nos diseñó Alejandro; en fin, y sobre todo, en el gran diálogo en tres libros *Sobre la Filosofía,* que conocemos por Cicerón y por otros testimonios diversos[3], la divergencia con el platonismo se acusa,

cosas visibles (δημιουργός) son por vía de procesión las tres hipóstasis o aspectos de Dios, y *(Platon et l'idéalisme chrétien,* R. Et. anc., 1947) que, si no se encuentra en Platón la creación *ex nihilo,* si se encuentran los cuadros de la elaboración doctrinal, al eliminar Platón la materia coeterna a Dios, legado embarazoso del aristotelismo, por la reducción de la materia al no-ser.

[1] El *Protréptico,* que era un diálogo, o, con más probabilidad, una carta, dirigida al "tirano" de Chipre, Temisón, y que gozó de gran celebridad entre los antiguos, fue ingeniosamente reconstruido por E. Bignone *(Riv. de Filol.,* Turín, 1936), según los testimonios de Gregorio Nacianceno, Clemente de Alejandría, Séneca, Plutarco y Cicerón.

[2] El περὶ ἰδεῶν, cuyos argumentos, resumidos con anterioridad, nos fueron conservados por Alejandro (Fr., 182-184). Robin: *Th. plat.,* págs. 15-25) y que se encuentran en los libros A y M de la *Metafísica,* diseñaba el desenvolvimiento de la doctrina platónica a partir de las enseñanzas socráticas, haciendo ver la influencia de las doctrinas pitagóricas y presentando su exposición y crítica (H. Karpp. Hermes, 1933). E. von Ivanka (Scholastik, 1933) mostró justamente que Aristóteles conservó ante todo las Ideas como esencias inmutables, no criticándolas más que como fundamentos de la realidad; las criticó muy pronto en tanto que esencias trascendentes; luego, cuando constituyó su propia doctrina, coordinó las dos críticas.

[3] Sobre este diálogo, escrito entre 347 y 345, siete años aproximadamente después de *Eudemo* y el *Protréptico,* y en el que Aristóteles aparece por primera vez como dueño de su pensamiento, véase el capítulo, ya citado, de Festugière en *Le Dieu cosmique* (1949). Se encontrarán ahí reunidos y traducidos los textos sobre las fuentes de la creencia en Dios, según Aristóteles (Rose, fr. 10-13); sobre el mundo, templo de Dios (a comparar con el Preludio de las *Astronomica,* de Manilio); sobre la naturaleza del Dios cósmico, el cosmos Dios, los dioses celestes, los astros, el éter, el Intelecto; el parentesco de esencia entre nuestra alma y los dioses, por la "quintaesencia", sustancia a la vez del cielo visible y del alma. Se encontrará más adelante, en la misma obra *(Le Dieu cosmique,* 460 sgs., la traducción, según la edición W.-L. Lorimer (1933), del tratado seudo-

si bien Aristóteles, después de haber expuesto la doctrina de las Ideas, declara con pesar que hubo de ser tachado de contradicción por sus adversarios: "No puedo seguir adhiriéndome a ella" (fr. 10).

A partir de esta fecha, en efecto, ve y observa la dificultad de poner de acuerdo las exigencias de la ciencia y las del ser: la Idea, como objeto de la inteligencia, tiene que ser universal, y lo universal no puede tener existencia individual. Asimilar las Ideas a los números, como hizo Platón, no resuelve la dificultad: si el número ideal no tiene nada de común con el número matemático, es ininteligible; si se reduce a él, todas las dificultades surgen de nuevo, porque es imposible ver en él el principio de las cosas (fr. 11). De cualquier forma que sea, las Ideas no podrían tener una existencia separada. Por tanto, es el mundo real el que debe contenerlas. Ahora bien: este mundo es eterno y no tuvo comienzo[1], lo que excluye la hipótesis de un Demiurgo que ordenase el mundo según el modelo de las Ideas. Sin embargo, al proclamar la eternidad del mundo y repudiar la intervención de un Ordenador, Aristóteles admite la existencia de una fuerza divina y, al decir de Sexto Empírico, afirmaba (fr. 12) que los hombres obtienen esta noción "de lo que acontece al alma y de la naturaleza del cuerpo celeste". El primer argumento se fundaba sobre todo en las diferencias de valor entre las cosas, que suponen la existencia de un Valor absoluto y perfecto, por tanto divino[2] (* 182), e invocaba también hechos como la adivinación de los sueños y el instinto, del que los animales nos ofrecen tan sorprendentes ejemplos, para concluir en la existencia de una "quintaesencia" de donde sería extraída nuestra alma. El segundo argumento estaba desenvuelto en una especie de transposición de la alegoría de la caverna: Aristóteles diseñaba en él la condición de los hombres, habituados a vivir en la tierra, en soberbias mansiones hechas por ellos, luego ganando el mundo superior, su verdadera mansión, en la que se manifiesta la fuerza divina, autora de las cosas que el hombre no hizo: la belleza de la tierra, de los mares, del sol y su poderosa acción, la majestad del cielo estrellado, el curso regulado de

aristotélico *Del mundo*, que no parece anterior a la edición de Andrónico (40 antes de J. C.), en el que se encuentran las ideas de Aristóteles, mezcladas con teorías estoicas, sobre la eminente dignidad, la unicidad y la polionimia de Dios.

[1] *Neque enim ortum esse unquam mundum, quod nulla fuerit, novo consilio inito, tam praeclari operis inceptio*, declara Aristóteles, *flumen orationis aureum fundens* (Cicerón: *Acad.*, II, 38, 119).

[2] El argumento de Aristóteles era el siguiente: "Allí donde existe algo mejor (τί βέλτιον), existe también lo mejor o lo perfecto (ἄριστον); ahora bien: entre las cosas que existen, unas son mejores (βέλτιον) que otras; hay, por tanto, una cosa perfecta (ἄριστον), que no puede ser más que lo divino (τὸ θεῖον), Simplicio: *De coelo*, Br. 487, 6 = Fr. 15. 1.476 b, 22-24. Cf. lo que dice Aristóteles en *Met.*, Λ, 7, 1.071 a, 36.—Para lo que sigue, cf. Fr. 12. 1.475 b, 40; Cicerón: *Nat. deor.*, II, 49, 125 (el vuelo de las grullas).

los astros[1]... Sin embargo, entre las dos alegorías hay la diferencia de que Platón opone el mundo sensible al mundo inteligible como los fenómenos o las sombras a las Ideas o realidades verdaderas, mientras que Aristóteles se atiene al mundo sensible, que le parece suficientemente bello, siempre que se sepa reconocer en él el mundo inteligible: ahí se manifiesta plenamente la oposición del genio de Platón con el genio de Aristóteles. Sea lo que sea, Aristóteles confesaba que le inquietaban más, respecto a la solidez de su casa, las opiniones de los ateos que los vientos y tempestades, y oponía la certeza de la creencia en la divinidad a la ignorancia de los que solo adoran la obra salida de sus manos (fr. 17). No obstante, al decir de Cicerón, la concepción de Dios que exponía Aristóteles en el libro tercero de su *Filosofía*, y que no difería sensiblemente de la de su maestro Platón, estaba lejos de ser perfectamente clara y coherente: porque, aunque él consideraba la Inteligencia suprema como investida de toda la divinidad, declaraba también como dioses al mundo, al cielo, al sol y a los planetas[2] (* 163).

Seguramente, las ideas de Aristóteles sobre Dios fueron precisándose a medida que se desenvolvía y se hacía más profundo su propio pensamiento filosófico. Su doctrina del Acto puro le inclinaba a reconocer la soberanía, la trascendencia y, sin duda también, la unidad del Principio primero, de quien todo depende. Sin embargo, el argumento del primer motor, en el que culmina su teología y su doctrina misma en su completo acabamiento, no es de una claridad perfecta. Cuando Aristóteles escribe de Dios, en una fórmula magnífica, que "es el Principio del que dependen el Cielo y la Naturaleza" (Λ, 7), ¿quiere decir con ello, como afirma Santo Tomás (1.ª, q. 44, a. 1), que de este Principio depende el mundo? No es seguro, porque otro texto en el que se apoya Santo Tomás (*Met.*, α, 1, 993 b, 28), habla de los "principios de los Seres eternos, que son la causa del ser de los demás seres", y este plural no deja de ser inquietante, sobre todo cuando se le compara con el texto en el que describe los cincuenta y cinco motores inmóviles y cuando se piensa que el primer motor parece tener como misión esencial comunicar al mundo, es decir, a las esferas inferiores, por intermedio del primer cielo, un movimiento local que imita en cierto

[1] Cicerón: *Nat. deor.*, II, 37, 94 (cf. Sexto Empírico: *Math.*, IX, 20). Cicerón comenta esta página de Aristóteles inspirándose en el principio de *exclusión del azar*, familiar a Aristóteles y a Platón (*Sof.*, 265 c. *Fil.*, 28 d. *Leyes*, 888 d, s.), y observa que, como consecuencia del hábito diario, nuestro espíritu deja de sorprenderse de este espectáculo y de inquirir las razones de lo que nuestros ojos ven constantemente, como si fuese la novedad más que la grandeza de las cosas la que empujase a la búsqueda de las causas. Pero ¿quién podría dar nombre de hombre al que atribuyese al azar, y no a una razón, lo que nuestra sabiduría no puede concebir? Prueba y argumento que serán reproducidos varias veces, de San Agustín a Cournot, pasando por Hume.

[2] *De natura deorum*, I, 13, 33.

modo el pensamiento circular del Acto puro y traduce la aspiración del mundo a la inmutabilidad de la sustancia primera. Por otra parte, para que Dios pueda ser causa final de los seres, es preciso que estos existan ya, y, para que el primer cielo pueda ser movido por el amor, es preciso suponerlo animado y quizá divino.

De todas las maneras, como se ve, la posición de Aristóteles está lejos de ser coherente, y su pensamiento permanece medianamente oscuro. Aun teniendo indiscutiblemente una idea muy alta de Dios, se ve que duda sin cesar entre su deseo de mantener la perfección divina, tratando a Dios como Fin trascendente, Acto puro y puro Inteligible, y el deseo, pero también la dificultad que tiene, de referir el mundo a Dios por un lazo de causalidad eficiente, lo que le llevó, a falta de la idea de creación, a buscar la razón del movimiento en el móvil que se supone dado, es decir, en las aspiraciones que tiene el móvil por su misma naturaleza, a fin de salvaguardar la pureza del Principio primero. Por lo cual, puede decirse con Filopón que el Dios de Aristóteles no es la causa eficiente del mundo, precisamente porque es perfecto. "Al ser que es el mejor y el más perfecto", dice Aristóteles *(De coelo,* II, 12), "debe pertenecer el Bien sin ninguna clase de acción". En todo caso, la perfección divina excluye toda acción exterior, y sobre todo esa *Dei actio* que supone necesariamente la creación *(Sum. contra Gentes,* II, 17), lo mismo que su actualidad pura excluye toda noción de potencia, puesto que toda potencia, según Aristóteles, está mezclada de pasividad. Queda, pues, por decir que Dios sea Pensamiento puro, como así es, en efecto. Aristóteles y los griegos concibieron a Dios como pensamiento, es decir, a la vez como Inteligibilidad e Inteligencia suprema: fueron impotentes, salvo quizá Platón, que lo sospechó como "en enigma", para aprehenderlo como causa propiamente dicha, o como potencia creadora. Así, cuando se le privó de la acción y de la producción, no quedó en Dios más que la contemplación. Todo lo demás resulta indigno de él. Y la producción no puede explicarse más que a condición de suponerla realizada implícitamente y como dada de antemano en sus dos términos: el Fin, que es el motor verdadero, la única causa eficiente, y la Materia, en la que el Fin hace surgir las virtualidades que se terminan en ella, siendo uno y otra eternos, de suerte que permanecen en presencia de toda eternidad Dios y el mundo, sin otra relación que un movimiento amoroso del mundo hacia Dios. De hecho, Aristóteles concluye la eternidad del primer motor de la eternidad del movimiento. Y, sin duda, Santo Tomás, en su deseo de salvar al Filósofo, establecerá que no hay contradicción, para la razón, entre la eternidad del mundo, de una parte, y, de otra, su dependencia total con respecto a Dios, que es lo que hay de más profundo y esencial en la idea de creación (la noción de un comienzo absoluto del mundo en el tiempo, es decir, de creación *post nihilum,* no nos es dada, según él, más que por la revelación). Pero es igualmente cierto que Aristóteles no se planteó el problema en estos términos, porque, hasta el siglo XIII, la idea de creación no se disoció de la idea de un comienzo temporal, de suerte que rechazar la segunda sería también rechazar la primera.

Estas deficiencias fundamentales inclinaron a Aristóteles a un panteísmo más o menos explícito, que parece desenvolverse en él a medida que se aleja de la posición platónica para prestar una atención creciente a la Naturaleza, que es lo que los filósofos árabes retuvieron de su sistema. De hecho [1], la Naturaleza universal de Aristóteles es casi una divinidad, o un alma del mundo; asocia constantemente a Dios y la Naturaleza en la producción y la explicación del mundo *(De coelo,* I, 4), de modo que podría creerse que, para él, Dios en el mundo no es otra cosa que lo divino esparcido en todas las cosas *(Et. Nic.,* VII, 14, 1.153, 8, 32). Aún más: este panteísmo latente se alía a una especie de pluralismo, incluso de politeísmo, visible en el tardío capítulo VIII del libro XII de la *Metafísica,* que establece la supremacía antes que la unicidad del Primer motor, y que, rechazando la forma mítica en que se expresa, retiene la "tradición verdaderamente divina", proveniente de la antigüedad más alejada, "que nos enseña que los astros son dioses y que lo divino abarca toda la Naturaleza". En presencia de semejantes textos, hay derecho a preguntarse con el P. Lagrange qué queda del himno de Aristóteles al Pensamiento único, donde se afirma, a pesar de todo, su creencia teísta fundamental.

7. Teoría del alma.

Así como el estudio de la Naturaleza y del movimiento se hace depender todo él de un motor primero, que, aun manifestándose en la Naturaleza por sus efectos o, con más exactitud, por la atracción que ejerce sobre ella, está situado fuera de la extensión y por encima de toda Naturaleza, así también el estudio de los seres vivos, que constituyen la clase más importante de los seres sometidos a la generación y a la corrupción, encuentra su remate en un principio, el alma, que,

[1] Véanse a este respecto las justas observaciones de Hamelin, *Le système, d'Aristote,* págs. 303 sgs., y las de Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1931), págs. 48 sgs., 226, sobre el politeísmo de Aristóteles. El politeísmo no antropomórfico (1.076-1-9), que se encuentra en toda su obra, del περὶ φιλοσοφίας al *De coelo* (Festugière, R. philos., 1949, pág. 71), se afirma en Λ, 8, capítulo que, según Jaeger, 366 sgs., representaría el último estadio del pensamiento aristotélico. Se concilia bastante mal, como lo señaló ya Plotino *(En.,* V, 1, 9), con su monoteísmo fundamental (M. de Corte, R. belge philol., 1930), y sobre todo con la afirmación de la unicidad del Primer Motor, que se reitera en este capítulo VIII, 1.074 a, 31-38. Se diría que Aristóteles quiso poner su metafísica "al día" con relación a los recientes descubrimientos astronómicos: lo que redundó, como ocurre siempre en casos parecidos, en perjuicio de su doctrina.

en su parte más alta, el intelecto, por el que se mueve todo lo demás, no pertenece ya a la Naturaleza[1] (* 184). Así como la Teología es reguladora de la Física, la teoría metafísica del alma es reguladora de la Biología, según la consideración fundamental que explica lo inferior por lo superior sin reducir por esto lo primero a lo segundo. Se ve, por tanto, en qué sentido la Psicología, de la que Aristóteles puede ser considerado justamente como el creador, se refiere, en su sistema, al conjunto de las investigaciones sobre la Naturaleza, es decir, a la Física, y en qué sentido se distingue de ella (* 185).

Sobre este punto, la originalidad propia de Aristóteles consiste en el esfuerzo que hizo para superar el dualismo que Platón había heredado, al parecer, de los pitagóricos y de los órficos, según el cual el alma es, no solamente distinta, sino también separable, y realmente se encuentra separada del cuerpo, que es su tumba o su prisión: σῶμα σῆμα. Ahora bien: este dualismo, según Aristóteles, es inconciliable con la experiencia. Admitir, como hacen Platón, los pitagóricos y los órficos, que un alma cualquiera puede residir en un cuerpo cualquiera, sería como pretender que el arte del carpintero puede descender a las flautas: es preciso que el arte se sirva de sus órganos propios y de la misma manera el alma del cuerpo, porque ella no puede ejercer sus funciones sin él[2]. Y no ciertamente—y en este punto Aristóteles se opone no menos resueltamente al monismo materialista—porque las funciones vitales puedan ser reducidas a un simple mecanismo, análogo al fenómeno de la cocción descrito en los *Meteorológicos*, ni porque el alma pueda ser considerada como la armonía del cuerpo, es decir, como una simple condición accesoria o un epifenómeno: porque la armonía resultante de la reunión de partes es algo posterior y subordinado a la existencia de las partes, lo que no podría ser el caso del alma, que es una, primera, capaz de moverse por sí misma y que, en la gradación continua de los seres vivos, de la planta al hombre, aparece siempre como la causa y el principio de la vida, *αἰτία καὶ ἀρχή*[3] (* 186).

1.° ¿QUÉ ES EL ALMA?—Es esto por lo que primordialmente vivimos, sentimos y pensamos[4]. El alma es, por tanto, y de manera eminente, la forma o el acto del cuerpo, o, de manera todavía más precisa, es "la entelequia primera de un cuerpo organizado que tiene la vida en potencia", en suma, que posee todo lo que se requiere para la función de la vida[1]. El alma, forma del cuerpo, es el principio que hace pasar este poder al acto. Entre el alma y el cuerpo hay, por tanto, la misma distinción y la misma unión sustancial que entre la materia próxima y la forma; ahora bien: la materia próxima y la forma son una sola y misma cosa, pero de un lado en potencia y del otro en acto: de manera que en vano buscaríamos la causa de la unidad de la potencia y del acto, porque esto equivaldría a preguntarse cómo lo que es uno es uno[2] (* 187). Solo que mientras que el género próximo, o la materia lógica, pone *ipso facto* todo lo que está por encima, la forma, o diferencia específica, no implica necesariamente su materia: en otros términos, el alma razonable, o el pensamiento, no pone y no supone necesariamente el cuerpo. Con ello se encuentra a salvo, según Aristóteles, la naturaleza espiritual del alma, al mismo tiempo que su unión sustancial con el cuerpo, con el que comparte todas las afecciones y sin el cual no puede adquirir ningún conocimiento, al menos con respecto a todo lo que está situado por debajo del intelecto puro.

Por el hecho de su estrecha unión con el cuerpo, el alma se encuentra, no dividida, sino *diversificada* en sus funciones. El alma, ya lo hemos dicho, es esto por lo que primordialmente *vivimos*, *sentimos* y *pensamos*. De ahí tres funciones o facultades esenciales del alma, que, sin embargo, no están realmente separadas, que no se yuxtaponen como laminillas de hierro superpuestas, sino que se compenetran: así, el amor del bien y el amor del placer se implican recíprocamente, y el deseo es un estado doble que se refiere, a la vez, a la sensación y a la inteligencia, a la parte razonable y a la parte irracional del alma *(De an.*, III, 9). Esta compenetración es precisamente lo que no vieron los dualistas como Platón, que no se contentan con *distinguir*, o dividir lógicamente, sino que *separan* realmente el alma en dos partes, racional

---

[1] *De anima*, II, 10 y 11 (com. Rodier).

[2] *De an.*, I, 3, 407 b, 17. Por otra parte, Alejandro precisa bien *(ad* II, 1, 412 b, 11. Bruns, 23, 8. Rodier, II, 173 sgs.) que en rigor no es el alma la que emplea el cuerpo como instrumento y la que ejerce por él las funciones vitales, sino el ser que la posee. La teoría del alma-armonía, enunciada por Simias y reproducida por los peripatéticos Aristoxeno y Dicearco *(Tusc.*, I, 10 y 22), y la del alma-número que se mueve a sí mismo (Jenócrates), son combatidas en I, 4.

[3] *De an.* II, 415 b, 7. Ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος *αἰτία και ἀρχή.*

[4] *De an.*, II, 2, 414 a, 12: ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως, es decir (Temistio), como la salud o la ciencia son forma, esencia y acto para el que las recibe, en el sentido propio y primero.

[1] II, 1, 312 a, 27. Διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Y el alma es el acto de un cuerpo, observa Aristóteles, no en el sentido en que la contemplación (τὸ θεωρεῖν), sino en el sentido en que la ciencia (ἐπιστήμη) es acto. Porque aquel a quien pertenece un alma disfruta del sueño y de la vigilia; ahora bien: la vigilia es análoga a la contemplación, y el sueño al hecho de poseer la ciencia sin pensarla actualmente (τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν). Pero para el mismo individuo la ciencia es anterior en el orden de la producción, y así el alma es el acto *primero*.

[2] *Met.*, H, 6, 1.045 b, 17. Aristóteles opone este principio a los que, por ejemplo, definen la vida como la asociación (σύνθεσις) o la conexión (σύνδεσμος) del alma y del cuerpo, como si se dijese que una cosa es blanca por la asociación de la superficie y de la blancura.

e irracional, y esta en otras dos, el corazón y el deseo, desconociendo de esta suerte la realidad verdadera. Porque no podría sostenerse que, en el hombre, la facultad sensitiva sea extraña a la razón y no pueda ser realzada por ella desde dentro: es, dice Temistio, su esbozo.

Pertrechado de este principio de interpretación, y fiel a su método, que consiste en partir de lo que es más claro y manifiesto para nosotros, a fin de tratar de elevarse desde aquí a lo que es más claro e inteligible en sí, Aristóteles declara que, para conocer la verdadera Naturaleza y las verdaderas funciones del alma en el hombre mismo, es preciso estudiarla tal como se manifiesta en el conjunto de los seres vivos, con los modos principales que se puede distinguir en ellos, lógica y aun realmente: nutrición, sensación, locomoción, intelección[1]. Las potencias o facultades (δυνάμεις), de donde surgen estos modos de vida, se realizan en los seres jerárquicamente, de modo que lo superior encierra siempre lo inferior, o lo anterior en el mundo del devenir, aunque los términos inferiores puedan existir solos. Esta jerarquía de las funciones obedece a tres grandes leyes: 1.ª La *ley de finalidad,* que se traduce por el hecho de que a cada necesidad del ser vivo responde un órgano apropiado *(De an.,* III, 12): ley universal que dirige todas las obras de la Naturaleza y que culmina en el hombre; porque, contrariamente a lo que piensan Demócrito y Empédocles, el devenir o el proceso de evolución, sigue al ser y tiene al ser como meta y como fin *(Part. an.,* I, 1. *Gen. an.,* V, 1). 2.ª La *ley de continuidad,* según la cual el paso de la inanimado a lo vivo, de la planta al animal, y las gradaciones de los órganos y de las funciones, son insensibles, de tal suerte que no se sabe dónde se encuentra el límite exacto de los dos géneros, ni de qué género surgen los intermedios *(Part. an.,* IV, 5. *Hist. an.,* VII, 1). 3.ª La *ley de analogía,* que hace que la Naturaleza, cuando varía su obra, la diversifique siempre en la unidad de un mismo motivo o de un mismo tema fundamental *(Part. an.,* II, 8), como lo atestiguan las homologías de órganos y las imitaciones de lo superior por lo inferior. La acción de estas tres leyes hace que la Naturaleza nos presente una diversidad infinita, en la que nada se abandona al azar, donde hay por todas partes algo que admirar, en razón de la acción siempre presente de la causa primera y de la aspiración a lo mejor que suscita en todos los demás seres; aspiración que ellos tratan de realizar sin llegar por completo a ella, en razón de las resistencias que les opone la materia, que hacen que la sierra llegue

[1] *De an.,* II, 2, 413 b, 12; 3, 414 a, 33: θρεπτικόν, αἰσθητικόν (que Aristóteles no separa del apetito, ὀρεκτικόν), κινητικόν, διανοητικόν. Sobre la serie jerárquica que forman estos términos, de la que no se puede dar una definición común a todos, serie tal que lo anterior está siempre contenido en potencia en lo que viene después, excepción hecha del intelecto teórico, que parece ser otro género de alma, separable como lo eterno de lo perecedero (413 b, 24), véanse 414, 620-415 a, 13.

a enmohecer y el grano a pudrirse, y que explican los caracteres accidentales y variables como el color del ojo, así como las anomalías y los monstruos, y, de una manera general, todo lo que se sustrae a la finalidad de la Naturaleza (* 188).

Ahora bien: si consideramos esta serie jerarquizada de los seres animados, vemos manifestarse en ellos tres almas, o mejor, tres funciones esenciales del alma, que conviene estudiar cada una en particular, teniendo en cuenta lo que pertenece en propiedad a cada una de las formas o especies indivisibles: alma vegetativa o nutritiva, alma sensitiva y motora, alma intelectiva o razonable. Considerada aparte la nutrición, el alma, al menos en los animales, está esencialmente caracterizada por la producción del movimiento y por el pensamiento *(De an.,* III, 3 y 9). Es esto lo que descubre su naturaleza propia y lo que es preciso estudiar, aun observando que la nutrición, a la que se refiere, según Aristóteles, la potencia generadora—la más natural de las funciones, que consiste, en los seres vivos, en la producción de un ser semejante a sí, a fin de participar como les es posible, si no individualmente, al menos específicamente, en lo eterno y en lo divino—, supone ya, tanto en la asimilación como en la herencia, la intervención de un principio hiperfísico, el alma, encargada de asegurar el interés del ser vivo del que ella es la forma: de suerte que el alma nutritiva, o la fuerza de crecimiento, debe ser considerada como la primera y la más general de las potencias del alma, porque por ella la vida pertenece a todos[1].

De las dos funciones del alma, intelectual y motora, estudiamos antes la primera en su grado inferior, que es la sensación.

2.° *La sensación,* según Aristóteles, es "el acto común de lo sensible y de los sentidos" (* 189). En efecto, los sentidos no operan por sí mismos, sin lo cual estarían perpetuamente en acto, lo que no ocurre; los sentidos solo están en estado de potencia y tienen necesidad, para entrar en ejercicio, de que un objeto exterior les excite y les determine. Ahora bien: ¿en qué consiste esta cooperación de los sentidos y del objeto sensible en un acto común? Este es el problema vital del conocimiento sensible, e incluso, puede decirse, del conocimiento

[1] *De an.,* II, 4, 415 a, 23-27 (Cf. *Gen. an.,* II, 1, 731 b, 24, 735 a, 17; II, 4, 740 b, 31. *Gen. et corr.,* II, 11). El fin no es idéntico al ser o al sujeto más que en Dios, en quien coinciden las dos cosas eternamente (Rodier, II, 229). Se sabe que los fenómenos de reproducción, particularmente de reproducción sexual, atrajeron la atención especial de Aristóteles, que atribuye las semejanzas hereditarias, no, como Hipócrates, al *soma,* sino, como los modernos, al *germen* proveniente no de los materiales con que trabaja el obrero, sino del obrero mismo, es decir, de la parte creadora que se modela a sí misma su cuerpo y modela su retoño *(Gen. an.,* I, 17-18, particularmente 722 b, 1 sgs., 723 b, 27), asegurando la perpetuidad del tipo que es la señal esencial de la finalidad de la naturaleza *(Part. an.,* I, 1, 641 b, 23 sgs.). Cf. a este respecto Ross, 167-181.

en general. Aristóteles consagra a él un examen profundo. Observa, en primer lugar, que lo "sensible" se toma en varias acepciones: hay los sensibles propios, como el color para la vista, el sonido para el oído, lo dulce y lo amargo para el gusto; hay los sensibles comunes, como el movimiento, el reposo, el número, la figura, la magnitud; y hay los sensibles por accidente, como, por ejemplo, que esta cosa blanca es el hijo de Diarés *(De an.*, II, 6). No hay error posible en cuanto a los primeros, cuya forma sensible separada de su materia es captada por el que siente en una intuición simple e indivisible, análoga a la de los puros inteligibles por el intelecto; pero ocurre que nos equivocamos con respecto a los segundos y sobre todo con respecto a los terceros, porque hay aquí paso discursivo de la especie al género o de la forma a su materia. Por otra parte, a estas distinciones en los sensibles responden distinciones en la sensibilidad, y sobre todo la existencia de los cinco sentidos especiales, cada uno de los cuales cuenta con sus sensibles propios, comunicándose sus datos con la ayuda de un "sentido común" indivisible[1] (* 190), que compara entre sí las sensaciones de los diferentes sentidos y que, dicen los comentadores de Aristóteles, nos da la conciencia de ellos (συναίσθησις) (* 191)

Pero lo que importa sobre todo definir es este acto común, o mejor único, que pone en contacto lo sensible y el sujeto que siente. Esta comunidad o identidad de los dos términos, ¿se realiza porque uno de los dos no tiene naturaleza propia y no es más que un accidente del otro, la sensibilidad de lo sensible? ¿O porque, reales ambos, abocan por un desenvolvimiento simultáneo de sus potencias a un solo y mismo acto? ¿O, en fin, porque, al no ser separadamente más que potencias, son actualizados por la sensación en un estado único? Aristóteles, como mostró Hamelin, parece haber oscilado entre estas tres concepciones; no llegó a explicar de una manera enteramente satisfactoria el acto único de la sensación, pero tuvo al menos el gran mérito de no suprimir una parte de lo real para resolver su complejidad. La idea que domina, por lo demás, toda su teoría de la sensación, que él compara a la impronta del sello, o de su forma, sobre la cera, es la idea de que lo sensible, al actualizar realmente la sensibilidad *(De sensu*, 2, 438 b, 22), aun pudiendo, por otra parte, subsistir sin ella, es lo que priva en su acto común: por ello repudia como inadmisible la teoría que hace del hombre la medida de todas las cosas y que reduce el objeto mismo de la sensación a un acto del sujeto; pero tanto el uno como el otro, por ser a la vez distintos y correlativos sin ser recíprocos, aparecen como el acto de una sola y misma sustancia en la cual vendrían a actualizarse. Indicación profunda sobre el realismo verdadero del conocimiento: el objeto, según Aristóteles, no es lo

[1] Αἴσθησις κοινή (III, 1, 425 a, 27. *De mem.*, 1, 450 a, 10), el *sensorium commune* de los escolásticos.

sentido, sino lo sensible; existe aparte del sujeto no como una simple *posibilidad* de sensación, accidental, indiferente, incapaz, por lo demás, de subsistir de alguna manera por sí (como si independientemente de la vista no hubiese ni blanco ni negro), sino como una virtualidad o *potencia* definida, esencial, apta para devenir objeto de conocimiento y, por consiguiente, "de acuerdo" con el conocimiento y su órgano: así, lo luminoso es el acto propio del ojo, que tiene por sí mismo el poder de hacer la luz, de transformar un choque en un fosfeno, pero no, verdad es, en la luz del sol. Y ello porque el mundo es inteligible, porque lo sensible y el sujeto que siente están en una misma escala, participan de una misma ley y están hechos, diríamos, por un mismo señor. Los problemas más fundamentales de la psicología y de la física modernas tienen ahí su punto de contacto.

3.° *La imaginación y la memoria.*—Pasando de la sensación a las funciones intelectuales que tocan más de cerca, y ante todo a la imaginación, comprobamos una vez más que, en la jerarquía de la Naturaleza, lo superior explica lo inferior, y, de una cierta manera, le hace ser: así, la sensación existe antes que la imaginación y para ella, como la imaginación existe seguramente en vista del intelecto. Y esta finalidad jerárquica se señala desde el principio de la serie: la sensación considerada en sí misma es ya espíritu, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς *(Et. Nic.*, VI, 11, 11, 43 b, 5). Aprehensión de lo individual o de lo singular, como sabiduría práctica o experiencia del bien en los hombres cuya razón fue bien formada, la sensación, lo mismo que la imaginación, al menos en el hombre, animal razonable, es un poder innato de discernimiento, δύναμις σύμφυτος κριτική, aunque todavía ambiguo[1], que contiene lo general y la ciencia en potencia, puesto que vamos de lo singular a lo universal: de suerte que, en *este* color, el ojo ve por accidente el *color*[2]. Si es así es porque la Naturaleza entera y en todos

[1] *An. post.*, II, 19, 99 b, 34. *De an.*, III, 9, 432 a, 15. La facultad de discernimiento (τὸ κριτικόν), por la cual el alma de los animales se define como por la facultad motora (τὸ κινεῖν), es obra del pensamiento (διάνοια) y de la sensación (αἴσθησις). Así ocurre con la imaginación, que no es más que una prolongación de la sensación y no puede existir sin ella. Sin embargo, a diferencia de la ciencia y de la intelección pura que son siempre y necesariamente verdaderas (III, 3, 428 a, 17. Cf. *An post.*, II, 19, 100 b, 7), la imaginación, lo mismo que la opinión y la creencia (ὑπόληψις) de la que es condición (427 b, 16), es una potencia ambigua por la cual somos capaces de discernir, pero también de verdad o de error (III, 3, 423 a, 3. Cf. *Et. Nic.*, VI, 3, 1.139 b, 17). Este parece ser el pensamiento de Aristóteles, a pesar de que su expresión adolece de imprecisión, e incluso está llena de aparentes contradicciones (Rodier, II, 403-417).

[2] Esta visión tiene extrema importancia en el sistema de Aristóteles, porque le permite resolver la aporía: No hay ciencia más que de lo universal. Nada más que el individuo es real. En efecto, dice *(Met.*, M, 10, 1.087 a, 15-20), la proposición "Toda ciencia versa sobre lo universal" es verdadera de la ciencia en potencia que tiene por objeto lo universal y lo indeterminado, en tanto que

sus grados resulta determinación inteligente y porque el más humilde de los objetos de la sensación está ya penetrado de inteligibilidad.

Esta inteligibilidad del acto sensible se afirma precisamente por el hecho de que el acto por el cual lo sensible mueve nuestros sentidos no desaparece con él, sino que persiste como un esbozo interior de las cosas ausentes y se establece en ellos con fuerza. Se trata de las imágenes o "fantasmas"[1] (* 192). Se conservan, dormitando, como las ranas en un charco; pero pueden revelarse en el sueño y recibir de la pasión o de la enfermedad una potencia alucinatoria. Cuando responden a la llamada de la reflexión, se coordinan alrededor de una idea y toman entonces todo su sentido. Y es que la imagen, aunque derive de la sensación, tiene más flexibilidad y plasticidad; no está ya ligada al objeto *hic et nunc,* ποῦ καὶ νῦν; a diferencia de la sensación, no existe más que en la medida en que se libera del objeto y, sin confundirse con la idea o lo inteligible en acto, es como un inteligible en potencia, un medio para el alma de elevarse de la sensación a la idea. En efecto, por su maleabilidad, las imágenes se prestan, a medida que se alejan de su centro, a una diversificación creciente y a combinaciones nuevas, como lo prueba, en el hombre, el poder creador de la imaginación, ya prefigurado en los animales que parecen dotados de imágenes, como la hormiga y la abeja[2]. Así, la imaginación se manifiesta como una potencia propiamente intelectual, aunque permanezca siempre por debajo del acto, incluso inferior, del intelecto, y sea incapaz de alcanzar lo universal y de distinguir la verdad, al menos con una seguridad infalible y como necesariamente verdadera.

Aristóteles no separa de la imaginación la *memoria,* que encuentra también su fundamento en la persistencia de las formas sensibles; pero observa en ella dos caracteres que son su señal distintiva. 1.° La memoria es posesión (ἕξις, ***habitus***) de la imagen, en tanto que esta es copia de aquello que representa, siendo por ello apta para evocar el pasado como un retrato evoca el original. 2.° De donde se sigue que, redoblada con la reflexión, como es el caso del hombre, encierra la concepción y el reconocimiento del pasado como tal. La imagen-recuerdo puede encontrarse en los animales dotados de imaginación como las abejas, mientras que los versos no se guardan en su memoria, porque carecen de "fantasía". Pero los caracteres distintivos de la memoria, sobre todo la ἀνάμνησις, que es un hecho propiamente humano, derivan del intelecto, por lo cual solo se encuentran en el ser dotado de intelecto, el hombre. Se enlazan en él, por lo demás, al ejercicio de las

atributo de una sustancia y no en tanto que sustancia separada; no es verdadera del acto de la ciencia que, al ser determinado, tiene por objeto el ser perfectamente determinado, el individuo. Solamente por accidente la vista ve el color en general, porque este color que ve es un color. (Cf. *Not. du néc.*, 64.)

[1] *De insomm.*, 2, 459 a, 34.

[2] *De an.*, 428 a, 11. *Part. an.*, II, 2, 648 a, 5; 4, 650 b, 21 (Rodier, II, 419).

tres grandes leyes, de semejanza, de contraste y de contigüidad, que presiden la formación del hábito y sirven para que el hombre pueda encontrar de nuevo sus recuerdos. Ahora bien: para que un fenómeno presente sea referido al pasado, para que se convierta en un recuerdo, es preciso que haya en el espíritu como una pintura de lo que la memoria evoca: así como lo inteligible no puede manifestarse al alma más que en lo sensible y nunca separado de él, así también no podemos distinguir las ideas más que en las imágenes; aún más, la parte intelectiva del alma piensa las formas o las esencias *en* las imágenes[1] (* 193), de suerte que todo nuestro conocimiento se desenvuelve a partir de esta "potencia innata de discernimiento" que es la sensación, por la fijación de los datos sensibles en la memoria, por la repetición y la fusión de los objetos del recuerdo, de donde nace la experiencia con los juicios que indican lo que hay que investigar o lo que hay que evitar, luego por el reposo en el alma de todo lo que hay de universal, que el intelecto aísla de la multiplicidad sensible, y de donde obtiene el arte y la ciencia, el uno en referencia al devenir, la otra en referencia al ser. Hay, por tanto, un proceso continuo de la imagen sensible al conocimiento razonado de la esencia, que descansa en el poder que tiene el alma de aprehender en lo singular lo universal, en tal hombre individual el hombre específico; y aunque el recuerdo sea más que la imagen, por ser la imagen de algo, y de algo pasado, aunque la imaginación deliberativa (βουλευτική), que supone la medida de las cosas según una norma y la reducción de la pluralidad sensible a la unidad, difiera de la imaginación sensitiva (αἰσθητική) y no pertenezca más que a los animales dotados de razón, es decir, al hombre[2], aunque el concepto pueda reducirse menos todavía a la imagen concomitante, porque nos muestra, no solamente que tal cosa es, sino por qué es y lo que la hace necesariamente ser tal, sin embargo, a excepción del intelecto, las otras partes del alma no están separadas las unas de las otras no más que lo están del cuerpo[3].

Se sigue de aquí que el recuerdo intelectual no puede existir fuera de todo elemento sensible—puesto que no hay pensamiento sin imágenes—, y que todas las funciones constitutivas de la personalidad, afecciones, memoria, voluntad incluso, por pertenecer al compuesto o al conjunto formado por el alma y el cuerpo, son destruidas en el momento de su disolución por la muerte. Unicamente subsiste la parte razonable del alma, el intelecto, al menos el intelecto en acto, impasible, separado, sustraído a las condiciones y circunstancias de la vida sensible, y como tal, imperecedero: lo que parece indicar que el inte-

[1] *De men.*, I, 450 a, 12-29. *De an.*, III, 7, 431 a, 16 (Rodier, II, 494): οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. 431 b, 2: τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.

[2] *De an.*, III, 11, 434 a, 7.

[3] II, 2, 413 b, 27.

lecto *puede* liberarse en nosotros de las imágenes, aunque necesite de ellas para ejercitarse; pero ello no basta para garantizar en absoluto, de *hecho,* nuestra inmortalidad, porque el intelecto está en nosotros sin ser nosotros, como resulta de un examen atento de su naturaleza y de sus funciones (* 194).

4.° *Teoría del intelecto.*—Aunque de la imaginación al intelecto haya, en cierto sentido, continuidad, el intelecto, la obra del cual es el pensamiento puro, supera todos los materiales sensibles de que hace uso. En efecto, como observa Alejandro, la imaginación, según Aristóteles, es ya, como la misma sensación, algo mental y activo; es pensamiento y está, en su acto, mucho más libre que la sensación de la dependencia con respecto a las cosas sensibles. Pero es pasiva con relación a la función más elemental del intelecto, el juicio estimativo o la creencia, ὑπόληψις, que alcanza lo universal y encierra verdad y error: dos cosas por debajo de las cuales se encuentra la imaginación, que aparecen con el juicio y la opinión y se amplían en el pensamiento puro, que es necesariamente verdadero, como su objeto, de suerte que el intelecto es principio y fin de todo conocimiento y de toda sabiduría *(Et. Nic.,* VI, 12), consistiendo todo el trabajo del pensamiento, a partir de la experiencia sensible, en la actualización de lo inteligible, de lo necesario y de lo universal que la sensación y la imagen contienen en potencia, o, si se quiere, en la aprehensión de las formas inteligibles inmanentes a las cosas sensibles (* 195). En este sentido, Platón no se equivocaba al decir que todo conocimiento actual procede de un conocimiento anterior, en suma, que es un *reconocimiento.* Pero es inútil suponer, con él, que hemos visto en una vida anterior las formas que reconocemos en las cosas; ellas preexisten en potencia en lo sensible, que las prefigura y prepara su conocimiento: el papel del intelecto consiste precisamente en separarlas de aquel y reconocerlas. Pero, así como la forma no es un producto de la materia, el pensamiento o lo inteligible, νοητόν, no es un producto de la sensación o de la imagen: es el intelecto el que *hace* y el que *es* los inteligibles, con los cuales se identifica [1].

Sin embargo, tanto en su operación como en su misma estructura, el intelecto en el hombre no es simple. Hay que distinguir en él diferentes planos, que señalan la liberación progresiva del pensamiento con respecto al pensamiento relativo a las formas sensibles *(De an.,* III, 5). Por encima del *intelecto discursivo,* διάνοια, vecino de la imaginación, pero superior a ella, por el cual el alma discurre, supone y juzga, y razona, se encuentra el *intelecto puro,* νοῦς, que versa esencialmente sobre las naturalezas simples e indivisibles, y las conoce gracias a una

[1] III, 4, 429 b, 6 (Rodier, II, 440).

intuición o aprehensión única, pero que encierra él mismo, de alguna manera, dos estadios. En efecto, lo mismo que en el conjunto de la Naturaleza se distinguen, de una parte una materia que subyace a cada género y que es en potencia todos los seres que pertenecen a este género, de otra parte la causa y el agente que los produce todos a la manera del artista, así, en el interior del alma se encuentra esta misma diferencia fundamental: hay, de una parte, el *intelecto pasivo,* νοῦς παθητικός, análogo a la materia, receptáculo indeterminado de las formas, apto para devenir todas las cosas, τῷ πάντα γίγνεσθαι, y, por encima de él, análogo a la causa eficiente, el intelecto que se denomina *agente,* ποιητικός, que Aristóteles designa como apto para hacer todas las cosas, τῷ πάντα ποιεῖν, y esto actualizando, como hace la luz con respecto a los colores, las formas inteligibles, ya mezcladas de materia como las que están encerradas en las imágenes, ya puras como las que están en cierto modo contenidas en él mismo, y entonces, al devenir el intelecto lo inteligible, es capaz de pensarse a sí mismo [1] (* 196).

Uno y otro, el intelecto pasivo y el intelecto activo, están puros de toda mezcla material, y son impasibles: pero, por el hecho mismo de que está por esencia en acto o al menos en el más alto grado de la potencia, el intelecto activo es separable, impasible y puro, χωριστὸς κα ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, en un grado eminente y tan superior al otro como el agente con respecto al paciente y el principio con respecto a la materia. Como la ciencia en acto con la cual forma unidad, y que se identifica con su objeto [2], primera absolutamente, aunque en el individuo la ciencia en potencia parezca precederle cronológicamente, el intelecto puro, en sí mismo y tomado absolutamente, es primero, incluso en el tiempo, o, por decirlo mejor, está liberado del tiempo: porque no se puede decir de él que nace, ni que deviene, ni que unas veces piensa y otras no. Eterno y divino, no se aparece como las otras facultades, que, en el embrión humano, nacen del semen y se forman con el cuerpo: entra en él desde fuera y como por la puerta, θύραθεν, se suelda al alma sensible sin salir de ella, sin participar incluso de ella y permaneciendo distinto a ella [3]. Es, por tanto, absolutamente impasible, esencialmente en acto, mientras que el intelecto pasivo, lo mismo que lo inteligible en potencia, reside en cierto sentido en las imágenes y no puede actualizarse por sí mismo, sino que debe ser actualizado por las formas inteligibles que es apto para recibir.

[1] *De an.,* II, 5, 417 b, 24. III, 4, 429 b, 5-9.

[2] *De an.,* III, 5, 430 a, 19. Ahora bien: la ciencia en acto es una con su objeto (7, 431 a, 1), porque en cuanto a las cosas inmateriales hay identidad entre el ser pensante y lo pensado, entre la inteligencia y lo inteligible. Afirmación que se encuentra en *Met.,* Λ, 9, 1.075 a, 3, y en 7, 1.072 b, 20, con respecto al intelecto.

[3] *Gen. an.,* II, 3, 736 a, 27-b, 12.

Ahora bien, surge aquí una dificultad: ¿cómo las formas inteligibles, que, a diferencia de las Ideas, no son actuales, sino que existen solamente en potencia, pueden actualizar este intelecto, que puede ser denominado justamente el lugar de las ideas, τόπος εἰδῶν[1], en el sentido de que es en potencia, en cierto modo, los inteligibles, pero que, semejante a una tablilla limpia, o mejor, "a lo no-escrito de una tablilla", no es nada en acto antes de haber pensado; en suma, que todo su devenir tiende en él a un término y lleva al ser a una perfección que es incapaz de darse? Aquí precisamente interviene el intelecto activo: al modo cómo lo superior actualiza, determina y hace ser a lo inferior, por una especie de atracción que expresa la causalidad del fin, así el intelecto activo, pura forma inteligible, forma de las formas[2], separada, que existe en acto, evoca o llama a sí las formas insertas en la materia sensible o imaginativa, las actualiza e "informa" el intelecto pasivo. Como el Fin supremo, el primer Motor, la Luz inteligible, de que participa, es externo, existe antes de unirse al alma, subsiste después de la muerte tal como es en sí mismo, mientras que el intelecto pasivo desaparece con el individuo y arrastra consigo en su desaparición las afecciones y los recuerdos que son pasibles y, por tanto, perecederos. Pero ¿es nuestro este intelecto puro? ¿Está incluso propiamente en nosotros? Se puede dudar de ello: único, acto puro, eternamente inmutable, pensante siempre y pensándose únicamente a sí mismo por simple visión, sin discurso, ni memoria, ni amor, semejante a Dios, incluso divino, hasta el punto de que Alejandro lo identifica con Dios y lo denomina "Dios pensante en nosotros" (* 197), el intelecto puro trasciende a todo el pensamiento humano ligado a las imágenes y, por consiguiente, al cuerpo, se aparece como "otro género de alma", y es, por tanto, separable, como lo eterno de lo perecedero[3].

Las dificultades que presenta la teoría aristotélica del intelecto parecen insolubles en la filosofía de Aristóteles y, para encontrar ahí luces nuevas, fue preciso esperar a Santo Tomás de Aquino y a la interpretación profunda que dio de esta doctrina en su tratado *De unitate intellectus contra Averroistas parisienses*. Mientras que Avicena afirma que la especie inteligible tiene por objeto la imagen misma, Santo Tomás sostiene que lo inteligible se separa de la imagen cuando entra en el intelecto pasivo. Recogiendo e iluminando a la luz de la revelación cristiana la opinión de Temistio según la cual el intelecto agente y el

[1] *De an.*, III, 4, 429 a, 27 b, 30.

[2] III, 8, 432 a, 2: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν.

[3] *De an.*, II, 2, 413 b, 25. Cf. *Met.*, Λ, 1.070 a, 24: "En cuanto a saber si existe algo después de la disolución del compuesto, es un deber examinarlo. Respecto a ciertos seres, nada se opone a ello: el alma, por ejemplo, está en este caso: no el alma toda ella, sino el intelecto, porque esto es probablemente imposible con relación al alma toda ella." Cf. Rodier: *Et. Nic.*, libro X (Delagrave), págs. 46, 117[3].

intelecto pasivo son dos aspectos de una misma facultad[1], que forma parte de nuestra alma (de suerte que al subsistir el intelecto activo somos nosotros los que subsistimos), y que, siendo impasible, es separable del cuerpo (de modo que el intelecto pasivo también es inmortal), Santo Tomás muestra, de una parte, que el intelecto agente sale del fondo trascendente del ser, de esta actividad divina que constituye el ser mismo de la criatura en su relación con su fuente, el Dios personal, garante de nuestra personalidad; muestra, por otra parte, que el intelecto pasivo, en su papel presente de receptividad de lo sensible, no agota todas sus potencias, de manera que su naturaleza receptiva puede ser informada o determinada por otras condiciones que no sean la experiencia sensible, y que, al volver a su eje, se orienta, sin perderse, hacia las realidades superiores[2]. Así, la inmortalidad personal, es posible psicológicamente por la supervivencia personal del intelecto; todo está bien, si es necesaria moralmente, como en realidad lo es, para colmar nuestras aspiraciones; en lugar de contemplar las ideas en sus reflejos, las recibiremos de su fuente y las contemplaremos en sí mismas, simplemente. De este modo, dirían los platónicos, a los que se refiere Santo Tomás (1.ª, q. 89, a. 1), el alma vuelve a su verdadera naturaleza; o, en todo caso, y con más exactitud, puesto que radica en su naturaleza estar unida a un cuerpo, se ordena hacia lo mejor: porque es mejor comprender por la conversión a los inteligibles que es el modo propio y natural al alma, que por la conversión a los sensibles que residen en los órganos corporales, y es mejor también para ella participar en una cierta medida, como las demás sustancias separadas de los cuerpos, en la luz divina, aunque el cuerpo exista para el bien del alma, ayudándola a elevarse hasta un cierto conocimiento de las cosas singulares que le permite desenvolver todas sus potencias (a. 4).

Santo Tomás, por otra parte, reconoció mucho mejor que Aristó-

[1] Es así como Temistio interpreta el célebre pasaje (III, 4, 429 b, 12-21) en el que dice Aristóteles que por la misma facultad, pero comportándose de manera diferente (ἑτέρως ἔχοντι), aprehende el sujeto y distingue (κρίνει) las formas puras y las formas unidas a la materia: en un caso es semejante a la línea recta, en otro a la línea quebrada.

[2] Cf. Sertillanges: *Saint Thomas d'Aquin* (Alcan), II, 147; *Le christianisme et les philosophes* (Aubier), pág. 327. Santo Tomás defiende enérgicamente contra los averroístas e incluso en cierto sentido contra los partidarios a ultranza de la iluminación agustiniana, la autonomía del hombre, la iniciativa que se reproduce en él en todo el trabajo del intelecto y de la voluntad y la propiedad de su pensamiento y de sus acciones (*S. C. Gent.*, II, 76). El intelecto agente, según él, es "una participación y una semejanza de la Luz increada en la cual están contenidas las razones de todas las cosas" (Santo Tomás, 1.ª p., q. 84, a. 5), de donde se sigue que, "en la luz del intelecto agente, toda la ciencia es en cierto modo infusa" (Qu. 10 *de Veritate*, a. 6). Traemos aquí el famoso texto en el que Aristóteles define el intelecto agente comparándolo con la luz (III, 5, 430 a, 15): ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. Cf. II, 7, 418 b, 12.

teles el carácter antropomórfico de nuestro lenguaje y supo liberarse de la tiranía de las palabras y de los conceptos que las palabras expresan, porque encuentra en Dios una norma que le pone en estado de juzgar todo lo relativo y, por consiguiente, de aprehenderlo como relativo y de aprehender incluso lo real tal como es en sí mismo o absolutamente. Así, descortezando nuestro lenguaje y guardándose muy bien de separar en la realidad lo que el análisis distingue, o de erigir en objetos reales objetos lógicos, Santo Tomás vio claramente que no hay en nosotros dos intelectos, sino uno solo (1.ª, q. 54, a. 4), que está dotado de dos "virtudes": en potencia por su capacidad de recibir lo que le viene de fuera, y en acto en tanto que es capaz de actualizar y de actuar por su participación en la plena actualidad divina; vio igualmente que las imágenes mismas, o las formas sensibles, consideradas en su significación, como símbolos y preparación de las formas inteligibles o de las ideas, son una modificación del sujeto dotado de inteligencia, considerado solamente bajo otro aspecto, en otra actitud y en otras funciones, a saber en su relación con el mundo exterior y en la reflexión del alma sobre este acto por el que toma posesión de sí al mismo tiempo que de lo sensible que hay en ella (* 198): "Propiamente hablando, ni los sentidos ni la inteligencia conocen: es el hombre quien conoce por uno y otro medio" (Qu. 2 *de Veritate*, a. 6). Con ello, precisamente, Santo Tomás, aunque se vea un poco forzado por su maestro, puede salvaguardar la supervivencia personal del alma, que, una vez separada del cuerpo, será capaz de pensar, no ya por la elaboración abstractiva de los datos sensibles, sino por un descenso a ella de lo inteligible y por una conversión a estas formas superiores que son como "semejanzas participadas de la esencia divina", modo de conocimiento más noble, que está preparado por el uso anterior de la abstracción (1.ª, q. 89, a. 1 y 4, y comentario de Cayetano). Así, se iluminan los puntos oscuros de la teoría aristotélica del intelecto: a saber, el enlace del intelecto activo con el intelecto pasivo y de este con las imágenes, por continuidad ascendente fundada en la existencia en acto de los inteligibles en la Inteligencia divina de la cual la nuestra participa; y el fundamento, el valor, la eminente dignidad de la personalidad, que, en nosotros, no reside solamente en el intelecto pasivo individualizado por la materia, sino también en el intelecto activo, concebido equivocadamente por Aristóteles como extraño a nuestra personalidad y por encima de ella, y por sus discípulos averroístas como único en todos los hombres, en tanto que, para Santo Tomás, la participación en el intelecto divino resulta, en cierta manera, adecuada a nosotros. Aquí el discípulo superó al maestro, y nos atreveríamos a decir que permaneció fiel a su espíritu, aun siendo infiel a la letra. Pero este "espíritu" no es tan solo el espíritu de Aristóteles: es el espíritu del cristianismo, que vivificó y renovó su sustancia.

5.º *Función motora del alma. El placer, el deseo.*—Si ahora se considera al alma, no ya en su función intelectual, sino en su función motora, se verá que su móvil lo constituye esta especie de finalidad que es el deseo (* 199), que no podría existir sin la imaginación, ya razonable, ya sensitiva, pero que es, él precisamente y no el intelecto, el verdadero motor, el motor único, que tiende siempre a traducirse en movimiento y se acompaña siempre también de un hecho afectivo, placer o dolor *(De an.*, III, 10).

El placer no parece constituir, al menos en el alma humana, un orden separado, ni incluso distinto. No es un fin por sí mismo, no se basta a sí mismo, como pretenden equivocadamente los que, como Eudoxio, ven en él el soberano bien; no es tampoco una causa motora, ni una causa potencial o material como la facultad sensitiva, ni un devenir sensible como lo concebía Platón; termina el acto y acompaña su perfecta realización según la Naturaleza: en una palabra, el placer es el fin que se añade al acto como a la juventud su flor [1] (* 200). Pero es un fin en el que no se ha pensado y que no se alcanza más que a condición de no proponérselo. La función podría, por tanto, cumplirse sin él, y sin él podría ser alcanzado el fin; es un aumento que culmina nuestra actividad y le confiere una armonía completa, pero depende de ella hasta el punto de que se divide en tantas especies como ella, y vale lo que valen los actos, buenos o malos. Culminación del acto, y en este sentido acto mismo, el placer se parece al pensamiento; como él, no es ni un movimiento, ni un móvil, sino un todo, ὅλον τι, un estado estable y definido, que no reside en la prosecución, sino en la posesión y que está antes bien en reposo que en movimiento, porque es perfecto desde el momento que existe y se realiza de una manera intemporal, al instante, como la visión o como el punto: el aumento de potencia o de aptitud no es el placer, es su efecto. Sin embargo, por otra parte, el placer está en relación estrecha con la función motora o la tendencia, que es su fundamento primitivo, del cual, a la vez, es él su resonancia: de suerte que puede ser definido el acto del hábito conforme a la Naturaleza, ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως *(Et. Nic.*, VII, 13, 1.153 a, 14). De ahí se obtiene una distinción esencial, no solamente para la teoría del alma, sino para la teoría de los fines morales; porque si la vida y la función no fuesen deseadas y deseables más que por el placer que procuran, el placer sería el fin último y el soberano bien: cuando, en realidad, deseamos el cumplimiento de la función antes de nada y el placer tan solo de manera indirecta. Por esto mismo, el placer no es ni un bien ni un mal. Es bueno y deseable el placer que resulta de la acción virtuosa, es decir, del cumplimiento de funciones humanas según el orden y la justa me-

[1] *Et. Nic.*, X, 4, 1.174 b, 32: Τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.

dida. Por eso, únicamente el hombre virtuoso gusta del placer: los placeres que busca el hombre vicioso no existen.

Así pues, el ejercicio de la función motora, a la tendencia y al deseo nos conduce el estudio del placer. A diferencia del placer, el deseo precede al acto en el tiempo, y difiere de él por naturaleza, siendo movimiento o mejor móvil[1] que mueve el alma hacia el fin deseable, es decir, hacia el que le parece bueno o que, en efecto, lo es. En su esencia, sin embargo, el deseo es irreducible a la razón, puesto que hay, tanto en el hombre como en el animal, deseos que proceden del apetito sensible; y se desenvuelve de una manera espontánea, a la manera de un silogismo natural en el que la acción se obtiene como la conclusión de las premisas, pero sin que la actividad reflexiva intervenga para nada. "Necesito beber, dice el apetito; he aquí la bebida, dice el sentido o el intelecto; y en seguida, el animal bebe" *(Mot. an.*, 7). En otros términos, lo deseable, motor inmóvil, mueve por atracción el deseo, que es un motor movido, y este mueve el cuerpo, que es un simple móvil. Pero, por otra parte, en la jerarquía de los deseos, el más alto es el que procede del intelecto práctico, del que es su órgano en la búsqueda del bien. Ahora bien: este deseo racional, que es como la expansión de la actividad humana, se aparece también como su principio: deseamos una cosa porque nos la representamos bella o deseable y no a la inversa; porque el principio es el pensamiento *(Met.*, Λ 7) y el supremo inteligible es igualmente lo supremo deseable; por tanto, en la excelencia ontológica de una cosa lo que la hace deseable y mueve el deseo, que mueve, a su vez, al cuerpo y, por él, al animal. Sin embargo, Aristóteles reconoció expresamente una especie de autonomía del deseo con respecto al intelecto: porque el deseo puede ser provocado por una opinión o representación falsa; entonces el deseo no depende ya del intelecto, como en el hombre dueño de sí; sino que, como en el intemperante que cede al impulso presente, se absorbe en el placer del instante y lo erige en bien absoluto, se hace dueño a su vez y dirige el movimiento con exclusión del intelecto o de la facultad señera (* 201), por una especie de embriaguez que nos hace perder de vista el bien real y nos hace repetir o seguir como en sueño fórmulas cuyo sentido no comprendemos[2].

6.° *La libertad, la contingencia y la ley.*—Precisamente en favor de esta separación observada entre el deseo racional y el deseo irracional

[1] Y, con más exactitud, motor móvil: *moviendo* al animal por medio del cuerpo, *movido* por lo deseable *(De an.*, III, 10. 433 a, 21 b, 11-19. Rodier, II, 539, 546). El conocimiento de lo deseable es, en efecto, el motor inmóvil del deseo (III, 11, 434 a 14-16. *Met.*, Λ, 7, 1.072 a 29. Rodier, II, 562).

[2] Hablando de la ἀκρατής *(Et. Nic.*, VII, 5, 1.147 a, 13).

se introduce en nuestros actos la noción de contingencia[1] con la libertad que implica o permite.

Observemos aquí, para prevenir todo menosprecio, que la noción de libertad moral, tal como la concebimos en nuestros días, fue desconocida para los antiguos. Fustel de Coulanges lo hizo notar: la ciudad antigua, asentada en la religión y constituida a la manera de una Iglesia, ejercía, en ausencia de todo fundamento y de toda garantía de la personalidad humana, una omnipotencia que no dejaba lugar alguno a la libertad individual. El ciudadano pertenecía por entero a la ciudad, y no había en el hombre nada que fuese independiente, ni su vida privada, ni la educación de sus hijos, ni la elección de sus creencias: tener derechos políticos, votar, nombrar magistrados, poder ser arconte, he aquí lo que definía al hombre libre por oposición al esclavo; pero el hombre dotado de esta libertad facticia no dejaba de estar sujeto al Estado. El advenimiento de la democracia no significa otra cosa que la ascensión del pueblo a los derechos políticos, no a la libertad verdadera que no existía. Solamente con el cristianismo la moral se libera de la política, y el hombre, ligado a la sociedad por su cuerpo y por sus intereses materiales, apareció como libre por su alma, que solo está comprometida con Dios: de suerte que todos los hombres son hermanos y todos son iguales ante un Padre común que no toma en consideración ni el nacimiento, ni la raza, ni los Estados, ni las familias.

El Dios de los antiguos es Inteligencia, pero no Voluntad, y es todavía más Inteligible que Inteligencia. Ahora bien: la concepción de la moral depende de la concepción que los hombres se forjan de Dios. Los antiguos, desde luego, no podían encontrar fundamento alguno ni contenido real a todo lo que, en moral, implica la voluntad, y sobre todo a la idea de obligación o de deber o a la de libertad moral, fuera de la función del hombre en la ciudad o de una opción de naturaleza estética. Nada en ellos que se pareciese a la ley moral. Lo que denominan la ley (νόμος) no es más que la costumbre; la ley no-escrita misma, la que invoca tan noblemente la *Antígona* de Sófocles, no es más que la tradición. Es la conformidad con la Naturaleza, y no la conformidad con una ley superior al mismo tiempo que interior, la que define el bien moral. Ahora bien: allí donde el deber y el bien moral faltan, no hay lugar a órdenes prescritas a la conciencia, ni al poder moral, que es la libertad; ni a la falta propiamente dicha o al pecado, ni al mérito o al demérito, ni, en fin, a la responsabilidad moral: faltan palabras entre los griegos para designar estas nociones, que provienen todas de una reflexión del pensamiento humano sobre

[1] *De an.*, III, 10, 433 a, 27. Cf., sobre el bien aparente y el bien real, *Mot. an.*, 6, 700 b, 28; *Ret.*, I, 10, 1.369 b, 18; sobre la contingencia de lo práctico; *Et. Nic.*, VI, 4-5.

los datos de la revelación cristiana. Por lo cual, cuando los antiguos discuten acerca de la libertad, solo se habla, en el mejor de los casos, de la manera cómo el hombre puede sustraerse a la fatalidad exterior y alcanzar la felicidad.

Aristóteles no escapa a esta concepción, que domina toda la mentalidad griega. Seguramente, tiene de la contingencia una idea muy clara, y la expone ampliamente, aunque de una manera un poco oscura, en la *Hermeneia*[1], tratando de mostrar que, para los juicios sobre el futuro, la necesidad que exige el pensamiento versa sobre la alternativa (habrá, o no habrá, batalla naval mañana), y no sobre uno de los dos términos, lo que llevaría a negar toda contingencia, sea debida al azar o a las decisiones del hombre y a la acción de los fines. Pero esta concesión a lo real, que honra a Aristóteles, es tan solo adventicia en su sistema: concuerda mal con el principio regulador que lo dirige, a saber, que solamente lo necesario es inteligible y que la contingencia es el efecto y el signo de una indeterminación radical, de donde procede todo lo irracional del universo, el azar, los monstruos, el mal; en suma, todo lo que pertenece al dominio de lo accidental. Así, entre el determinismo racional del fin y el determinismo ciego del accidente, no hay lugar para la libertad propiamente dicha, es decir, para la libertad del querer, ya se considere como elección o principio de acción (προαίρεσις), versando sobre lo que tiene relación con el fin (porque no se puede querer el fin sin querer los medios de realizarlo), ya se considere en tanto que querer propiamente dicho o deseo racional (βούλησις), versando esencialmente sobre el fin deseado[2] (* 202). En efecto, en esta segunda forma, la voluntad, aunque esté movida por la razón, no se distingue claramente de la tendencia que nos lleva hacia alguna cosa, y reviste siempre un carácter de necesidad, absoluta cuando se trata del bien o del orden necesario de las

[1] Particularmente en el capítulo 9, que parece ser una respuesta de Aristóteles a los ataques de los jóvenes megáricos de la escuela de Eubúlides (Zeller, II, 1[4], 246), que habían replicado con viveza a su crítica de la escuela de Megara en la metafísica E- Θ oponiendo a la concepción aristotélica de lo posible que puede no ser (Θ 4, 1.047 b, 8) el famoso argumento del κυριεύων, por el cual Diodoro († 307) pretende deducir de la proposición aristotélica "Todo el pasado es necesariamente verdadero" esta conclusión contraria a Aristóteles, a saber, que lo posible, δυνατόν, se reduce a lo que es actualmente verdadero o lo será. Aristóteles trata de eludir la dificultad distinguiendo la necesidad metafísica de la necesidad lógica inherente al axioma de exclusión de tercero, que se esfuerza por limitar a su sentido estricto: sin duda, dice, el ser es necesariamente lo que es *cuando es;* pero nuestros juicios sobre *lo que debe ser* carecen de necesidad, porque la necesidad que encierran no se aplica más que a la alternativa, y no a uno o a otro de los dos términos: no se sigue, por tanto, de ningún modo de la necesidad lógica, así definida, que uno de los dos términos deba ser necesariamente, ni que el futuro esté ontológicamente determinado de una manera necesaria. Véase a este respecto *Not. du nec.*, 112-119, 272, 274, y lo que hemos dicho anteriormente.

[2] Tal es, al menos, la definición que da Aristóteles de estos dos términos.

cosas, condicional cuando se trata de un fin propuesto por nosotros, de conformidad con lo que creemos ser el bien. En cuanto a la facultad de elección, que dirige la acción, por la cual el alma mueve el cuerpo, y que no es más que "el deseo deliberado de las cosas que están en nuestro poder", especialmente de las cosas buenas o malas, todo lo que puede decirse es que por ella el hombre es el padre de sus acciones, lo mismo que lo es de sus hijos, pero no hay por qué remontar a un principio más alto que este simple hecho de su dependencia con relación a nosotros. Entonces, no se ve muy bien en qué difiere el acto libre, tomado en sus dos extremos, ya de la acción determinada por la razón, ya del acto espontáneo (ἑκούσιον), irreflexivo, accidentalmente realizado por nosotros bajo el impulso del momento. De todas las maneras, está claro que a los ojos de Aristóteles el acto libre es inferior en perfección a la acción racional, inmutable, eterna y necesaria, de los seres sustraídos a la contingencia del mundo sublunar, y que la libertad, lo mismo que la contingencia, de la que se encuentran liberados los seres animados más perfectos, los astros, es una imperfección que radica en el carácter indefinido de la materia, en su indeterminación profunda y en la multiplicidad de los principios que, interponiéndose a las generaciones naturales, son la causa de todo lo que se produce en contra de la Naturaleza; en suma, una laguna en la ***inteligibilidad*** y la ***necesidad*** enlazadas, que pertenecen al conjunto del cosmos[1].

El más profundo de los intérpretes de Aristóteles en la antigüedad, Alejandro de Afrodisia, vio bien este punto[2]. La libertad, según Aristóteles, es, dice, la parte de no-ser extendida por el mundo sublunar, que, cuando se encuentra en las causas exteriores a nosotros, da nacimiento a la fortuna (τύχη), y al azar (αὐτόματον), y que, cuando interviene en las causas que están en nosotros, hace que haya cosas en nuestro poder (τὰ ἐφ' ἡμῖν), cuyos opuestos son igualmente posibles. Pero, observa profundamente Alejandro, en razón incluso de esta imperfección deseamos y queremos el bien que nos falta: así, el acto libre, cuando está conforme con la razón, se aparece como un remedio a la deficiencia de la Naturaleza, como una iniciativa a veces violenta del ser para sustraerse a la contingencia, para ponerse bajo el control de la razón y restablecer en nosotros, en nuestra conducta, la uniformidad que caracteriza las naturalezas eternas y necesarias.

[1] *Gen. an.* IV, 10, 778, 1, 3-9. Contrariamente a lo que suponen los atomistas, la contingencia y la fortuna no tienen lugar en las cosas celestes y en el conjunto de la Naturaleza, mientras que, en efecto, reinan en las cosas particulares mezcladas de materia sensible (*Fís.*, II, 4, 196 b, 2. *De coelo*, II, 6-7. Cf. *Not. du néc.*, 27, 160 sgs.).

[2] En el *De fato*, y, con más precisión todavía, en las dos secciones del *De anima liber alter*, tituladas τὰ παρὰ 'Αριστοτέλους περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν (Bruns, 169, 33-172, 16, particularmente 171, 25, ad III, 10, 433 b, 15). Cf. Hamelin, 391, y Ravaisson, II, 309 sgs.

Como se ve, aunque haya presentido la existencia en nosotros de una facultad motora distinta al deseo y a la intelección pura, aunque haya reconocido, quizá el primero entre los filósofos, que el alma humana posee un poder de elección que es la condición de las virtudes morales[1], faltó a Aristóteles un principio o una norma para establecer sobre una base sólida la voluntad, con la libertad que le es propia, y para escapar al determinismo en sus dos formas: racional (porque se quiere necesariamente, según él, el bien presentado por la razón), e irracional (porque los movimientos del hombre, como de todos los seres sometidos al azar y a la fortuna, no se explican enteramente por su naturaleza); de suerte que la parte de nuestra conducta sustraída al primero recae sobre el segundo.

Aquí también Santo Tomás de Aquino aportó la luz que faltaba a Aristóteles y que ilumina toda la dificultad. Unicamente con Santo Tomas (1.ª, 2.ª, q. 1, a. 2) los dos modos, definidos por Aristóteles con los nombres de βούλησις y de προαίρεσις, son referidos explícitamente a un mismo principio que tiene como nombre *voluntad*, cuyo fin es el *bien*, y cuyo poder característico, la *elección* que versa sobre los medios de realizar el fin (1.ª, q. 32, a. 1, ad 3), tiene su fundamento en la razón sin ser absorbido, por otra parte, en una necesidad tal que se deba decir que, lo que la voluntad quiere, lo quiere necesariamente (1.ª, q. 82, a. 2). La libertad humana, para Santo Tomás, es un hecho, que descansa, por una parte, en la debilidad de nuestra naturaleza y, con más precisión de nuestro entendimiento, que no conoce de manera perfecta el enlace de nuestros actos con el fin supremo, es decir, con Dios y todo lo que pertenece a Dios, de suerte que, buscando necesariamente la felicidad, no vemos claramente lo que es ni cómo alcanzarla; radica también en nuestra condición humana, que hace que tengamos que escoger entre bienes creados, por tanto, múltiples y relativos; pero, de una manera más fundamental, y en su forma más alta, tiene su asiento en el *poder* (* 203) de que dispone el hombre para moverse a sí mismo hacia su fin, a diferencia de la flecha que es movida, o de la piedra que cae, o de las bestias que siguen su instinto (1.ª, q. 83, a. 1). El objeto de la voluntad es el bien universal; los seres desprovistos de razón solo tienen apetito de bienes particulares, y, para que se muevan hacia ellos como lo hacen por instinto, es preciso que sean movidos, desde fuera, hacia su fin, por una voluntad racional que tiende al bien universal, es decir, por la voluntad divina. El hombre, ser razonable, está dotado, en tanto que tal (1.ª, q. 83, a. 1), de un libre albedrío que le asegura la soberanía de sus actos y que no es en él otra potencia más que la voluntad (a. 4): voluntad racional, *facultas voluntatis et rationis* (1.ª, 2.ª, q. 1, a. 2), pero cuyo carácter propio es un principio distinto al conocimiento, a saber la *electio*, o el poder de escoger entre los medios salvaguardando el orden del fin (1.ª, q. 62, a. 8, ad 3). Así, la voluntad está conforme con la razón, o más exactamente con el conocimiento intelectivo de los principios según la necesidad inherente a nuestra naturaleza; pero es, en sí misma, distinta al conocimiento, en tanto que es una actividad, una *potentia appetitiva* (1.ª, q. 83, a. 3), y es esta actividad, o este poder, libre de toda violencia, el que explica que, en ciertos casos, la voluntad pueda escoger sin tener en cuenta a la razón, ya porque las cosas no estén regidas directamente por la razón y no tengan una conexión necesaria con la felicidad, ya porque la voluntad no vea claramente lo que ordena la razón y en qué reside la felicidad. Así, todo se explica, y, si subsiste el misterio, queda circunscrito y la dificultad orillada.

[1] *Et. Nic.*, III, 1.113 b, 3. II, 4, 1.106 a, 3. Cf. *Et. Eud.*, II, 7; *Magn. Moral.*, I, 9; y lo que decimos más adelante, a propósito de la virtud.

7.° *Consecuencias de la libertad. La responsabilidad. Paso al problema de los fines morales.*—De la libertad se deduce la responsabilidad. Aristóteles tiene alguna dificultad para encontrarle fundamento en su sistema, precisamente porque no llegó a separar del determinismo la noción de libertad. Si, conociéndolo, se quiere necesariamente el bien racional y todo lo que concurre a él, no se puede tomar partido por el mal, ni incluso por un menor bien. Cuando se cede a la atracción del placer y nos referimos ya a un mal, ya a un menor bien, es que no se conocen las cosas a ciencia cierta o actual, o que el conocimiento está desnaturalizado por el apetito[1]. Entonces, ¿en qué se convierte la responsabilidad del hombre y su mérito?

Sin embargo, en contradicción fecunda con su teoría, Aristóteles constata que, si se censura o alaba ciertos actos, en tanto se es indiferente o se siente desdén por otros, si se adopta contra los primeros sanciones que no se adopta contra los segundos, es porque hay que distinguir dos clases de actos, voluntarios e involuntarios, y porque estos, al ser efecto de la violencia o de una ignorancia invencible (* 204), no podrían sernos imputados, mientras que tenemos que responder de todos los actos cuyo principio hemos puesto: así, el borracho, que, sin saber lo que hace, se ha colocado, sin embargo, en el estado de ignorancia en que se encuentra; es, por tanto, causa de sus actos, al ser causa de su ignorancia, porque tiene su principio en sí mismo, ya que nuestro carácter es nuestra obra. Así, por lo que respecta a nuestras restantes pasiones, a la fantasía, al libertinaje y a los males que resultan de ellos. Así también por lo que respecta a nuestra maldad, que tiene, como la virtud, su principio en nosotros, por las complicidades

[1] *Et. Nic.*, VII, 4-5, 1.146 b, 8-1.147 b, 14. Cf. la interpretación que da Ross de este texto (pág. 311); Robin, 263 sgs. Aristóteles admite también que el apetito se pronuncia contra el orden de la razón (*De an.*, III, 9, 433 a, 1-3 et saepe).

y las defecciones morales que nos condujeron a ella, por una ignorancia creciente de lo que deberíamos saber y por la formación de hábitos, que nos hacen más difícil, cada vez en mayor medida, el bien a realizar, y terminan por encadenarnos: así, la piedra que ya no se puede retener una vez lanzada. Esta servidumbre nos es imputable en cierta medida, porque todo hombre que hace el mal sabe a qué le lleva esto.

No debemos, pues, decir con Sócrates[1] (* 205) que la virtud es idéntica a la ciencia, que nadie es malo voluntariamente ni feliz y sabio contra su voluntad. Verdadera en un sentido, esta máxima es falsa en otro. Porque, si es verdad que los actos virtuosos son no solamente voluntarios, sino acordes con una elección reflexiva y razonada, se sigue de aquí que la virtud está en nuestro poder y así mismo el vicio. Nadie, sin embargo, se dice, sabiendo que las cosas malas lo son, escogería hacerlas deliberadamente. Pero la experiencia nos enseña que el hombre intemperante, ἀκρατής, el que perdió el dominio de sí y se "deja" llevar de su pasión, hace el mal a sabiendas, porque la lógica del deseo o del apetito domina en él sobre la de la razón y le empuja a preferir un bien aparente a un bien real, por una especie de embriaguez que le hace perder la visión clara de las cosas. Que no se diga ya que, al buscar todos los hombres su bien, no son responsables de que una cosa les parezca ser un bien sin serlo verdaderamente. Porque, si es verdad que el hombre es, en un sentido, responsable de su carácter, de sus virtudes y de sus vicios, lo es también, y en el mismo sentido, de lo que se le aparece como su bien: si no lo fuese, la virtud no sería más voluntaria que el vicio, y el fin de cada hombre estaría determinado, no por su libre elección, sino por la Naturaleza o por cualquier otra causa.

Pero, en otro sentido, resulta verdad decir que la virtud, aunque no se reduce a la ciencia, está siempre acompañada del saber y que nada es tan eficaz como la sabiduría: en ella reside un poder que se agranda a medida que se desenvuelve y que, llegado a su plenitud, nos fijaría en el orden, sobre todo cuando a la ciencia se añade la práctica que, al repetirse y prolongarse sin dejar de ser reflexiva, crea en nosotros una disposición muy determinada[2]: del mismo modo que se vuelve uno citarista tocando la cítara, arquitecto construyendo casas, médico con el ejercicio de la Medicina o justo obrando con justicia, valiente ejercitando el valor, virtuoso y sabio practicando la virtud; y se termina por hacer con amor y alegría lo que se hace primeramente con esfuerzo y con dificultad *(Et. Nic.*, III, 1). Pero, para esto, es preciso que el hombre regule su imaginación. Es preciso, por tanto, que el legislador, al regular las costumbres por las leyes, a fin de formar hombres de bien, proscriba de la ciudad los propósitos indecorosos,

[1] *Et. Nic.*, VI, 13, 1.144 b, 28. *Magn. Mor.*, II, 6, 1.200 b, 25.
[2] II, 1, 1.103 a, 32. Y lo que sigue sobre los legisladores. Cf. *Pol.*, VII, 17.

los espectáculos deshonestos o malsanos, las diversiones que debilitan y deprimen, porque el hábito de ver, de oír, de decir o incluso de esbozar cosas vergonzosas, conduce insensiblemente al hábito de hacerlas, en tanto que las artes nobles elevan y purifican el alma "purgándola" de sus pasiones, como hace la tragedia (* 206), y reduciendo el temor y la piedad al justo medio que constituye la virtud misma. Porque todo deseo, espontáneo o reflexivo, tiende a traducirse en movimiento por intermedio de la emoción que le acompaña, y se puede utilizar esta ley con fines morales.

8. La ética.

Llegamos así a la ciencia de las acciones humanas, que constituye la ética (* 207). Porque no hay más que un bien, que es el bien final, el bien supremo, al que debemos apuntar como el arquero, y que viene a ser el objeto de la sabiduría; la ciencia más elevada de todas es la que conoce en vista de qué fin es preciso actuar en cada circunstancia: y este fin es el bien de cada ser, y para el conjunto de los seres es el soberano Bien[1]. Ahora bien: tal ciencia, considerada desde el punto de vista de la práctica o de la acción, es, con relación al individuo, la ética propiamente dicha; en la organización de la familia, la economía; en la organización de la ciudad, la política. Pero las tres se organizan de tal suerte que forman un todo completo y solidario, en el que la política juega el papel de ciencia reguladora o arquitectónica. ¿Cuál debe ser su método?

1.° *Método.*—Toda ciencia, al ser ciencia de lo necesario, es decir, de la inherencia esencial de los atributos al sujeto, descansa en principios inmediatos e indemostrables. Pero la mayor parte de las veces estos principios no se pueden distinguir a primera vista y requieren la experiencia. Esto resulta particularmente verdadero en lo que respecta al objeto de la ética, que es la conducta moral del hombre, y a su principio, que es la determinación de nuestro soberano bien (τὸ ἄριστον), fin por sí y para sí de todas nuestras acciones. Aquí no se puede, como en Matemáticas, partir de los principios: hay que elevarse hasta ellos. Para distinguirlos es necesario una larga experiencia, y es preciso sobre todo la práctica, o al menos la intención de alcanzar éxito: no podemos convencer a aquel que niega el bien; no se comprende la virtud sino a condición de practicarla y de hacerse virtuoso, y por consiguiente, de ser ya virtuoso, o al menos, de tener intención de serlo. En moral, más que en ninguna otra cosa, es preciso partir de lo que nos es más claro, es decir, de la observación de los hechos y

[1] *Met.*, A, 2, 982, 64.

de la experiencia, de las opiniones de la multitud, de las convicciones del sabio y de la naturaleza misma del hombre: en estas materias, los discursos merecen menos crédito que los actos y que los hechos, y cuando no están de acuerdo con la experiencia, arrastran consigo a la verdad al descrédito de que ellos son objeto [1]. Es preciso, por tanto, seguir los hechos.

Ahora bien: todo el mundo, tanto la multitud como las gentes honradas y los sabios, está de acuerdo en un punto *(Et. Nic.*, I, 2): y es el de que queremos ser felices, que todo lo que queremos lo queremos con esta finalidad, para alcanzar éxito en la vida y en nuestros asuntos (τό εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν), lo cual nos resulta ya suficiente. La felicidad, si no consultamos más que a la experiencia, se nos aparece así como el fin supremo de la actividad humana, el bien al que todo se refiere y que, a su vez, no se refiere a nada. Pero, cuando se trata de saber en qué consiste la felicidad, deja de haber acuerdo entre los hombres: unos la colocan en el placer, otros en la riqueza o en los honores, y el mismo individuo cambia de parecer según las circunstancias. La experiencia, por sus mismas contradicciones, nos invita a que la superemos, para que la comprendamos. De hecho, si las examinamos, nos damos cuenta que todas estas concepciones tienen algún fallo: las ventajas que procuran no podrían constituir el soberano bien o el fin último, ya que no pueden asegurar ni la vida de gozo que encadena a la multitud, como a Sardanápalo, a los placeres groseros de las bestias, ni la vida pública de los que piden a los honores y a la consideración que les confirmen en la opinión que tienen de sus merecimientos, ni incluso la virtud que estuviese acompañada de una inacción parecida a la del hombre que duerme o de una vida de sufrimientos y de infortunios. La vida contemplativa es la única que parece apta para realizar el verdadero fin del hombre [2] (* 208). En efecto, todos los demás fines no nos satisfacen por sí mismos: son, en el mejor de los casos, instrumentos (ὄργανα) o medios para alcanzarla, son su cortejo y la proveen de esas ventajas o de esos bienes exteriores sin los cuales, a pesar de lo que hayan dicho Espeusipo, Eudemo y los líricos, no es fácil, por no decir que imposible, vivir bien, actuar bien y ser feliz; pero ninguno se basta a sí mismo, ni, incluso, hay que decirlo—por penoso que sea, para aquel que busca la verdad, el deber de

[1] *Et. Nic.*, X, 1, 1.172 a, 35: οἱ γὰρ περὶ τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι λόγοι ἧττον εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων, y lo que sigue.

[2] En *Et. Nic.*, I, 5, 1.095 b, 14-1.096 a, 4, Aristóteles distingue tres géneros de vida: la vida de gozo (βίος ἀπολαυστικός), que es la de la multitud (οἱ πόλλοι); la vida social (ὁ πολιτικός), que es la de las gentes honradas y de los hombres de acción (χαρίεντες καὶ πρακτικοί); la vida contemplativa (ὁ θεωρητικός), que es la del hombre prudente (φρόνιμος) y la del sabio (σοφός. Cf. VI, 7). Con respecto a las dos primeras, Aristóteles nos envía a sus escritos exotéricos en circulación (encíclicas, ἐγκυκλίοις), y, con respecto a la tercera, a lo que dice más adelante (X, 7).

sacrificarle sus sentimientos de amistad—, esta idea del Bien, en la que Platón pretendía incluir todos los bienes, como si fuesen las especies de un mismo género, en lugar de ser, como efectivamente son, cosas análogas que proceden de una misma fuente y que concurren diversamente a un mismo fin: Bien trascendente, separado, que decimos que existe él mismo por sí mismo y que no es ni practicable ni accesible al hombre, porque, ¿qué utilidad podría reportar al artesano y en qué le haría más hábil en su arte a quien siempre tuvo a la vista tal objeto determinado o tal ser individual?

¿Cuál es, por tanto, este bien que parece diversificarse con todas las artes y con todos los actos? Para cada uno de ellos el bien, o el objeto en vista del cual se hace todo lo demás, es el fin (τέλος) propio de cada uno; y, entre estos bienes o estos fines, consideramos como el más perfecto (τέλειον) el que se busca siempre por sí mismo y no en vista de cualquier otro fin. El único bien absolutamente perfecto (ἁπλῶς τέλειον), es, pues, el deseado por sí (καθ' αὑτό) y para sí (δι' αὑτό), y el que se basta a sí mismo (αὔταρκες): no en el sentido de que el hombre, naturalmente sociable (φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος), deba vivir sólo para él y en un completo aislamiento, pues hay que vivir para los padres, los hijos, la esposa, y generalmente para los conciudadanos, sino porque un bien de esta naturaleza es el único que puede asegurar al hombre un género de vida apropiado para satisfacer todas sus necesidades y ser eminentemente deseable en sí, independientemente de todo lo que pueda añadirse a él.

Pues bien: únicamente la felicidad (εὐδαιμονία), o al menos principalmente, parece encontrarse en este caso, porque, perfecta en sí misma y bastándose a sí misma, es el fin de todos nuestros actos e incluso de todos los fines que nos proponemos, consideración, placer o voluptuosidad, riqueza, ciencia, virtud o excelencia, y no hay otro fin que este. Así, se encuentra confirmado, al mismo tiempo que precisado y justificado, todo lo que nos ofrece la experiencia.

2.° *El fin del hombre. La felicidad y la virtud.*—Para definir la felicidad del hombre es preciso considerar al hombre mismo en su naturaleza y en el ejercicio de su actividad propia, puesto que, para todos aquellos que deben realizar una función determinada, músico, estatuario, etc., el bien consiste en la superioridad con que la cumplen. El problema se reduce, por tanto, a saber cuál es la actividad o la función propia del hombre (ἔργον τό ἴδιον). Para cada ser, la *Naturaleza* se define por el *fin.* Ahora bien: en el hombre, compuesto de un cuerpo y de un alma, las funciones corporales, las mismas que necesitan del alma motora o sensitiva, no podrían constituir su acto propio, su naturaleza y su fin, puesto que le son comunes con otros seres del mismo género. Tan solo la actividad racional (πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος) diferencia al hombre de todos los demás animales; solo ella

le define lógicamente y constituye ontológicamente su naturaleza, su forma, su fin, y, por consiguiente, su bien propio; porque, para todo ser, el fin es el principio de lo mejor[1], aunque únicamente en Dios el fin y su porqué, τὸ οὗ y τὸ ᾧ, sean idénticos, mientras que para los demás seres el fin que persiguen es diferente de ellos mismos y no puede ser realizado más que imperfectamente. Si, pues, la actividad racional, la obediencia o la docilidad al pensamiento, y, mejor todavía, la posesión y el ejercicio del pensamiento, constituye el soberano bien del hombre, también constituirá la fuente principal de sus alegrías y en ella residirá para él la felicidad, que no es otra cosa que la forma en la que se traduce a nuestra naturaleza la atracción racional del bien. El hombre será feliz, por tanto, cuando ejerza esa función del alma según el mejor modo cómo pueda cumplirse, es decir, según la *virtud*, y según la más excelente de todas, que es la virtud contemplativa, con todo lo que deriva de ella, que somete las acciones del hombre a la ley del espíritu y hace de nuestra vida una vida perfecta, terminada, completa (βίος τέλειος), coextensiva a la duración de nuestra existencia; porque una golondrina no hace verano, lo mismo que el placer de un día no produce la felicidad (* 209).

Pero ¿qué es la virtud? Principio de la felicidad, es decir, del pleno despliegue de nuestra actividad, la virtud, para un ser, es, de una manera general, lo que le hace apto para realizar su obra y para cumplir su fin: la virtud del ojo es lo que le termina y le da la capacidad de ver como es preciso; la virtud del caballo consiste en correr bien y llevar su caballero; la virtud del hombre es, pues, lo que constituye la plenitud de su desenvolvimiento, lo que hace al hombre bueno y a su obra buena, por el predominio del pensamiento, que es lo propio del hombre.

Lo que hay que definir, puesto que se trata del bien propio del hombre y de la felicidad que exige su naturaleza, es, por tanto, la virtud humana, es decir, no la del cuerpo, sino la del alma[2]. Ahora bien: el alma comprende dos partes, una irracional, otra que posee la razón; la primera comprende una parte completamente extraña a la

[1] *Gen. an.*, I, 4, 717 a, 15. (Cf. II, 6, 743 b, 16). Y para lo que sigue, *De an.*, II, 4, 415 b, 2 (Com. Temistio y Alejandro. Rodier, II, 228).

[2] El estudio de la virtud humana (ἀρετῆς ἀνθρωπίνης, I, 13, 1.102 a, 14-17), en su relación con el alma y sus dos partes (ἄλογον τὸ λόγον ἔχον), es objeto del último capítulo (13) del libro I de la *Etica a Nicómaco*. Las virtudes del carácter (ἐλευθεριότης καὶ σωφροσύνη) son estudiadas en los libros II-V (II-III, 1.113 a, 3: naturaleza del buen carácter y de la buena acción; III, 1.113 a, 4-IV, las principales virtudes; V, la justicia). Las virtudes del intelecto (σοφία καὶ σύνεσις καὶ φρόνησις) son el objeto del libro VI, y la virtud suprema, o contemplación, es estudiada especialmente en los últimos capítulos del libro X. En el libro II, 1, 1.103 a, 19, se encuentra el ejemplo de la piedra (admirablemente comentado por Santo Tomás; *S. Th.*, 1.ª, 2.ª, q. 51, a. 2), y un poco más adelante, 1.103 b, 21, la fórmula: ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται.

reflexión que es común a todos los seres vivos, que se ejerce en nosotros en el sueño y en la que la virtud y el vicio no tienen parte alguna; otra que es asiento del deseo y que participa ya del pensamiento reflexivo, bien porque le obedezca, bien porque se le resista. Hay, por tanto, en nosotros dos clases de virtudes: unas que se refieren a esa parte intermedia, denominadas virtudes morales o éticas (ἠθικαί), virtudes del carácter, como la liberalidad y la moderación en los deseos; otras, que se denominan intelectuales o dianoéticas (διανοητικαί), virtudes del pensamiento, como la sabiduría, el juicio y la prudencia. Conviene que estudiemos las primeras en primer lugar.

La virtud ética, aunque no contraria a la Naturaleza, no es, sin embargo, un producto inmediato de la Naturaleza: la piedra que por su tendencia natural cae hacia abajo no podrá ser obligada a dirigirse a lo alto, aunque se la arroje mil veces al aire. Para que se formen en nosotros las virtudes morales, es preciso, por consiguiente, un principio distinto a la Naturaleza y dotado de una plasticidad que ella no tiene; únicamente la Naturaleza nos hace aptos para recibirlas, y esta aptitud, esta potencialidad o receptividad definida que no posee la piedra, culmina en nosotros con la costumbre (ἔθος), nacida de actos semejantes que se repiten, de donde quizá obtiene su nombre la virtud "ética".

Pero es preciso definir exactamente la virtud moral o práctica. ¿Es una pasión (πάθος), una potencia (δύναμις), o un hábito (ἕξις)? Todo lo que ocurre en el alma se ordena, en efecto, en una de estas tres categorías: las pasiones son los estados afectivos del alma, como el deseo, la cólera, el temor, el amor, el odio; en suma, todo lo que provoca placer o dolor; las potencias son los poderes en virtud de los cuales somos susceptibles de experimentar estas afecciones; los hábitos son las maneras de comportarse en bien o en mal, en exceso o en defecto o con medida, frente a las pasiones[1]. Ahora bien: está claro que la virtud no es ni una pasión, ni una potencia: la pasión es un estado efímero que no depende de nosotros, mientras que la virtud es un estado estable que depende de nuestro querer; no se ensalza ni se censura a un hombre por experimentar temor o cólera, pero se ensalza al virtuoso y se censura al vicioso. En cuanto a la potencia, es innata, mientras que la virtud es adquirida; además, es ambigua, porque las potencias, lo mismo que la ciencia y el arte, pueden, si se refieren a dos contrarios, realizar el bien o el mal, mientras que la virtud no tiene más que un objeto, que es el bien. Nos resta el considerar que pueda ser un hábito; pero el hábito es el acto del que posee y de lo que es poseído, esto es, una potencia definida que tiende a pasar al acto si nada se opone a ello: en suma, una disposición permanente que determina en bien o en mal la actividad del sujeto y la

[1] *Et. Nic.*, II, 4, 1.105 b, 19 sgs.

orienta en una dirección dada en relación con su fin. Mas ¿qué especie de hábito constituye la virtud?

La virtud moral es una cierta manera de comportarse frente a las pasiones: es tolerada, es voluntaria, y se adquiere por esfuerzos libres; es decir, que su principio debe ser interior al que actúa, sin lo cual no merecería alabanzas, porque todo acto cuyo principio es exterior al agente, se considera como efecto de la violencia y de la coacción. Sin embargo, observa Aristóteles, la ausencia de coacción no basta para definirla: porque los niños, incluso los animales, participan de lo voluntario, y todos los seres naturales, en tanto que poseen un principio interno de movimiento, están dotados de una tendencia espontánea hacia un fin. Lo que distingue y define la acción virtuosa es que consiste en una *elección*[1] o una preferencia, resultante de una deliberación sobre las cosas que dependen de la inteligencia y del poder del hombre como causas, y que no son debidas tan solo a la necesidad o a la fortuna. Para actuar moralmente, no basta hacer una vez el bien, sino que es preciso hacerlo de ordinario, excluyendo todo lo que no es bueno y con una intención recta, como hacen los hombres justos y sabios: porque el hombre virtuoso es la norma de la virtud; ahora bien: su actuación depende de su elección de lo justo.

Después de haber definido la virtud por el género y por la diferencia específica, hay que considerarla en su forma o su esencia. Desde este punto de vista, se aparece como una disposición moral de la voluntad, siguiendo a la cual el hombre observa el orden y cumple como es debido su función propia. Considerada con más precisión, en su contenido, tiende a evitar el exceso y el defecto: una acción es perfecta cuando alcanza la medida conveniente o el *justo medio*, sin quedar más acá ni ir más allá de él; la virtud es como una línea divisoria en la cual es preciso mantenerse entre dos vertientes opuestas de vicios, de modo que toda inclinación hacia una u otra nos aleja del bien[2]. Ahora bien: este justo medio que define la virtud debe ser determinado no solamente con relación a la función misma o a la cosa, sino relativamente a cada uno de nosotros, es decir, al sujeto que lo realiza: comer seis minas de carne por día, como término medio, según

[1] II, 4, 1.106 a, 3. Esta elección de las "cosas que se refieren al fin", o de los medios, en la que reside el libre albedrío, principio de la acción consentida o voluntaria (ἑκούσιος), y que hace que nuestras acciones virtuosas o viciosas dependan de nosotros (ἐφ' ἡμῖν), fue definida anteriormente, según los textos del *De an.*, III, 10, y de la *Et. Nic.*, III, 5, 1.113 a, 9; 7, 1.113 b, 3-14; VI, 2, 1.139 a, 31. Cf. *Et. Eud.*, II, 7. *Magn. Mor.*, I, 9.

[2] Véase la definición que da Aristóteles de la *igualdad* por *proporción, Et. Nic.*, II, 5, 1.106 a, 24 sgs. La virtud no es, por tanto, indeterminada o indefinida como el deseo; pertenece, como decían los pitagóricos, a la categoría de lo finito: su fin define su límite. Pero la relación (λόγος) que expresa el "medio" es esencialmente cualitativa.

la proporción aritmética, entre los dos extremos, 2 y 10, es demasiado para un debutante; muy poco para un Milón. ¿Cómo se hará este arreglo? Depende de la apreciación. La virtud debe ponernos en disposición de hacer lo que es preciso, cuando es preciso y en la medida en que lo es. Ahora bien: este poder lo recibe del intelecto: es, pues, el intelecto, la recta razón, el λόγος, quien lo ordena, porque es él su forma o su ley, es él quien doblega nuestros instintos, nuestros deseos y nuestras tendencias irracionales al orden, de manera que nos asegura la mayor felicidad posible, es decir, el despliegue más completo y más armonioso de nuestras energías. Así, el justo medio debe guardar proporción razonablemente con nosotros y con la energía de que somos capaces.

Pero, como es visible en los ejercicios físicos, en la bebida y en la comida, cualquier defecto de acción entraña una privación de placer, es decir, de ese incremento que culmina el acto, y, por consiguiente, una disminución de nuestras energías. Inversamente, todo exceso de acción produce un exceso de placer, que debilita, en fin de cuentas, la razón y la energía misma y engendra el dolor. Por el contrario, los actos moderados aumentan, en lugar de agotar la fuente de donde manan. Así, pues, se puede definir con más precisión la virtud moral como una "disposición permanente o habitual para actuar con elección, de una manera deliberada, en un justo medio determinado relativamente a cada uno de nosotros por la recta razón y al modo como la determinase el sabio"[1]. Por ejemplo, el valor, que consiste en demostrar confianza y temor hacia las cosas en que debe demostrarse, como se debe y cuando se debe, es un medio entre la cobardía y la temeridad. La templanza, o dominio de sí, consiste en observar la justa medida en la satisfacción de los apetitos, entre la corrupción y la insensibilidad. La liberalidad en dar o aceptar los bienes exteriores es un medio entre la avaricia y la prodigalidad. En fin, la justicia es la igualdad o la justa proporción en el reparto de las ventajas y desventajas. Todas las virtudes morales son, en su principio, maneras de conducirse con respecto a tendencias o apetitos de naturaleza irracional, ya comunes a la naturaleza humana en general, ya propios de cada individuo, de los que la voluntad, movida por la recta razón, excluyó el defecto y el exceso, realizando así el equilibrio por la subordinación del alma apetitiva a la razón, que es la virtud misma.

[1] *Et. Nic.*, II, 6, 1.106 b, 36. Aristóteles observa muy bien, por lo demás, que si, desde el punto de vista de la esencia y de la definición que expresa la quididad, la virtud es un medio que se formula en una proporción, o también una cierta moderación o mediocridad que apunta al justo medio (μεσότης τις), es, desde el punto de vista de la excelencia y del bien mismo, un extremo o una cima. *Δίο κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή· κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ, ἀκρότης.* 1.107 a, 6.

3.ª *La recta razón.*—Pero, para conocer exactamente la naturaleza de la virtud, hemos de determinar lo que es la recta razón y cómo mueve la voluntad. La razón gobierna al hombre: no propone tan solo, impone. Sin duda, los actos virtuosos son bellos, y la virtud exige ser amada por su belleza: porque una cosa es bella y no porque no puede ser de otro modo, es preciso ser valiente, templado, liberal y justo; la belleza es desinterés, lo mismo que la contemplación. Pero el orden que expresa la belleza de la acción no es solamente *deseable* como lo bello en el arte: hay cosas que el hombre valiente soporta como *es debido*, simplemente porque la razón lo ordena; hay acciones a las que *no debemos* ceder porque no convienen a la naturaleza del hombre, que habrá de morir antes que darles su consentimiento. Debemos, no debemos: no porque sea inevitable, sino porque la razón lo ordena, pues el pensamiento es ordenador; lo que debemos hacer o no, he aquí lo que constituye su fin propio [1].

Así, a pesar de todo lo que se haya dicho, la moral, para Aristóteles, no se reduce a una estética. Aunque, de los datos de la experiencia que separó tan meticulosamente, Aristóteles no hace el análisis y no inquiere el fundamento: la idea que domina en él, en fin de cuentas, es una noción estética de orden y de conveniencia. El *bien* es esencialmente *lo bello:* τὸ εὖ κάλον [2]. La virtud es un arte, el más difícil de todos en su determinación, su destino, su medida, su modo y su tiempo. Por lo cual la medida verdadera del bien es quien lo ejerce, y en este sentido la medida de la virtud es el hombre virtuoso o el sabio: ὁ φρόνιμος.

Obedece a la ley de armonía que se funda en la idea de lo mejor, sus gozos son proporcionados a su causa, su razón y su sensibilidad perciben el bien y el mal como el músico se da cuenta de los acordes y las disonancias; como él, goza de las acciones virtuosas y bellas y no de las otras. Ahora bien: este sentido estético, este sentido de la excelencia y de la virtud no es más que el desenvolvimiento del germen natural de bondad que hay en cada uno de nosotros; y este desenvolvimiento se opera gracias a un ejercicio, o mejor gracias a una

[1] Frente al peligro, dice admirablemente Aristóteles, el hombre valiente siente miedo, porque no es más que un hombre; pero lo domina, se enfrenta a él, como debe y como su deber le ordena, como la razón quiere, por un sentimiento de honor y por la belleza de la cosa, porque este es el fin de la virtud (III, 10, 1.115 b, 11. Véanse las traducciones que dieron Thurot y Ross, 184, de esta fórmula muy densa, pero cuya última parte resulta un poco ambigua). La noción del *imperativo moral* está señalada con más claridad en la fórmula siguiente: Ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιταχτική ἐστιν· τὶ γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστιν (VI, 11, 1.143 a, 8). Cf. *Et. Eud.*, III, 1.

[2] II, 9, 1.109 a, 29. En *Met.*, M, 3, 1.078 a, 31. Aristóteles dice que el Bien y lo Bello difieren en que el primero pertenece siempre al orden de la acción, mientras que lo Bello, cuyas formas más altas son el orden, la simetría, lo definido, se encuentra también en los seres inmóviles.

tensión, a un esfuerzo constante del ser, sostenido por una mezcla de atracción y de violencia, por el deseo y la búsqueda de lo mejor, por tanto, de lo más ventajoso para cada uno, y por la obediencia al deber que le dicta su razón: para comprender el bien, para enjuiciarlo como conviene, en cada circunstancia y no solamente *grosso modo*, es preciso estar informado de él, conocerlo por experiencia, amarlo y practicarlo, porque el fin, aquí, no es el conocimiento, sino la acción [1].

Si la mayor parte de las virtudes, y con más precisión las virtudes morales o prácticas, residen en la subordinación del alma apetitiva a la razón, hay una virtud más alta, principio arquitectónico de la conducta humana, que solo exige la razón, considerada no ya en sus relaciones con el apetito, sino en sí misma y en su función propia, que es el conocimiento puro: esta virtud es la *prudencia* (φρόνησις), y más alta que ella, la *sabiduría* misma (σοφία), que consiste, no solamente en saber lo que se deduce de los principios por una consecuencia necesaria, sino también y ante todo en aprehender en una intuición inmediata y simple la verdad de los principios, en una palabra, la esencia, norma de todo saber o de toda ciencia verdadera [2]. Este conocimiento teórico, que va de los principios a las consecuencias, puede servir de fundamento a una práctica que, para alcanzar sus fines, no tendrá más que seguir en orden inverso la serie de las condiciones propuestas por la razón teórica, proponiendo, en primer lugar, el fin concreto a realizar—por ejemplo, la salud en el que se encuentra privado de ella—; luego, yendo de ahí a los medios hasta alcanzar aquel cuya realización está a su alcance—por ejemplo, el restablecimiento del equilibrio por el calor que produce la fricción—, después de lo cual la acción recorrerá la serie de los medios hasta el fin, de tal suerte que el último término del análisis es el primero en el devenir y constituye el punto de partida de la realización: así, el pensamiento teórico parte de la definición de la salud, es decir, de la "forma" que está en el espíritu, y deduce de ahí las condiciones de que depende, luego el remedio apto para producir estas condiciones, después de lo cual la práctica, o el arte del médico, va del remedio al equilibrio que realiza la salud o que la restablece [3]. La prudencia, en tanto que vir-

[1] *Et. Nic.*, I, 1, 1.094 b, 23. Por ello, la juventud es poco apta para la política, porque carece de la experiencia de las cosas y de la vida y, siempre presta a seguir sus pasiones, no obtiene ningún provecho de estas lecciones (1.095 a, 2). Cf. sobre el esfuerzo que exige la experiencia y la práctica del bien, IX, 8, 1.169 a, 7.

[2] *Et. Nic.*, VI, 7, 1.141 a, 16. Véase también *Met.*, B, 2, particularmente 997 a, 25 sgs. con el comentario de Alejandro (Br., 614 a, 17) y la respuesta a esta aporía en Γ, 2, 1.004 a, 32-1.005 a, 18, así como lo que hemos dicho anteriormente de la esencia.

[3] Sobre el silogismo de la acción y el proceso que sigue el pensamiento práctico a la inversa del pensamiento teórico, en sus operaciones o realizaciones, ποίησεις, véase *De an.*, III, 9, 432 b, 32; 10, 433 a, 14-30 (Rodier, II, 536). *Et. Nic.*, VI, 13, 1.144 a, 31. *Met.*, Z, 7, 1.032 b, 1-30.

tud práctica, es precisamente la aptitud para descubrir los medios, o condiciones necesarias, que deberán ser utilizados por nosotros para realizar un fin contingente o simplemente posible. En tanto que virtud moral, es esta aptitud aplicada a la realización de la virtud: la voluntad, dirigida por la razón, determina el fin, la virtud lo constituye, el hombre virtuoso se lo propone, y luego, una vez propuesto este fin. la prudencia nos indica los medios de alcanzarlo, conteniendo las pasiones que obstaculizan su consecución y regulando nuestras acciones en vista de la obra a realizar[1] (* 210). Para ser virtuoso, es preciso querer y saber: querer el fin, conocer los medios. Así, la prudencia y la virtud ética se implican y se condicionan: pero la primera, que necesita del saber, está, en la práctica, subordinada a la segunda, que necesita del querer, como los medios están subordinados al fin, y una y otra se subordinan solamente a la función puramente racional, y, por tanto, propiamente humana, a la virtud más alta, la sabiduría, en la que encuentran todas su forma y su fin[2].

4.° *La sabiduría y la contemplación.*—En efecto, por medio de la sabiduría el hombre imita a Dios, en la medida en que esto es posible a un ser que no es ni bestia ni Dios—una, incapaz de participar en la vida común; otro, sin tener necesidad de ello, puesto que se basta a sí mismo, por ser el Bien absoluto, perfecto y trascendente—, pero a quien únicamente, o al menos más que a ningún otro ser vivo de la tierra, pertenece esa especie de participación en la divinidad que asegura su preeminencia y que le aproxima a Dios[3] (* 211). Ahora bien: en la medida en que el hombre participa de la divinidad, debe, siempre que pueda, realizar en sí mismo la vida divina, es decir, la vida del Ser necesario, que, por existir necesariamente, es el Bien y lo Bello absoluto, y por esto mismo Principio y Fin de todo, Acto puro, Forma inmutable y sin materia, cuya energía subsistente en sí constituye la vida continua y eterna. Pensamiento pensamiento de su pensamiento: pues Dios piensa siempre necesariamente y no puede pensar más que en sí mismo, porque es mejor para él no conocer las cosas imperfectas, aunque, por otra parte, no podría ver ni pensar lo peor, por ser todo acto y todo bienaventuranza.

Así, para el hombre, por esclava que sea su naturaleza por tantos conceptos, y por indigno que parezca que participe de un privilegio reservado a Dios[4], la soberana felicidad, conforme a la virtud más

[1] *Magn. Mor.*, I, 35, 1.198 b, 12 sgs.

[2] No es (según el texto citado de *Magn. Mor.)* la φρόνησις, sino la σοφία, la que ἄρχει πάντων. En efecto *(Et. Nic.*, VI, 13, 1.144 a, 8 sgs.), la virtud del sabio busca el fin recto, y la prudencia hace lo que se refiere a él.

[3] *Pol.*, I, 2, 1.253 a, 20-28.

[4] *Met.*, A, 2, 982 b, 28. Pero es falso decir con los poetas (que, según el proverbio, son grandes mentirosos) que la divinidad sienta envidia del hombre y le prohiba esta ciencia, la más divina de todas.

alta, virtud ya casi sobrehumana, es el pensamiento puro o la contemplación. Nuestra condición mortal no nos permite prolongar indefinidamente sin cansancio este pensamiento puro, en razón de todo lo que hay de potencial y de inacabado en nuestra inteligencia; pero es, sin embargo, accesible al sabio, si no como una posesión coextensiva a la duración de su vida, como debería ser la felicidad perfecta, al menos por el esfuerzo que hace para unirse en la medida de lo posible a la vida eterna, sustraerse a la muerte y volverse digno de la inmortalidad (ἀπαθανατίζειν), conformando su vida a lo mejor que hay en él. Una sentencia popular dice que el hombre no debe elevarse por encima de su condición humana: pero esto es, indudablemente, falso, porque debemos, sin dejar por ello de ser hombres, aplicarnos, con nuestros propios medios, a vivir esta vida, la más sublime que encierra nuestra naturaleza, que es la razón de ser, el término y el fin de todo nuestro ser, y, en nuestro ser, del principio al que pertenece naturalmente el imperio de la preeminencia, el cual, si no es él mismo divino, es lo que hay de más divino en nosotros, pequeño por el espacio que ocupa, pero superior a todo en potencia y en dignidad: de suerte que la prudencia, lo mismo que la moderación, la liberalidad, el dominio de sí y las demás virtudes éticas, como la acción, no tienen otro fin que preparar el alma para la contemplación, que es la sabiduría y la felicidad, que solo existe para ella y hace del hombre un ser verdaderamente libre, es decir, capaz de bastarse y de ser amado entre todos de Dios[1].

5.° *El saber, la naturaleza y el hábito. El culto y la contemplación de Dios.*—Se sigue de aquí que, para el hombre, el único bien es la ciencia o la sabiduría, el único mal la ignorancia, y que al lado de esto todos los bienes exteriores, por útiles que sean, resultan indiferentes. Se sigue igualmente que hay, en realidad, una sola virtud, la ciencia, o si se quiere, la prudencia, inseparable de la sabiduría, que implica todas las demás virtudes, y que el vicio es siempre ignorancia o error, saber incompleto, o que no ha tenido éxito para convertirse en disposición habitual. La sabiduría, o, con más precisión, el sabio, es

[1] Véanse los textos ya citados de *Met.*, Λ, 7 y 9. *Et. Nic.*, X, 1.177 b, 26. La ἀθανασία, como se sabe, es el acto propio de Dios y constituye la vida eterna (θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος. *De coelo*, II, 3, 286, a, 9). En el capítulo siguiente, X, 8, Aristóteles muestra que las virtudes del compuesto (alma y cuerpo) son virtudes humanas (ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί), como la vida y la felicidad que tienen su fundamento en ellas. Pero la virtud del espíritu es distinta y separada: es la contemplación. Si se priva a un ser vivo del actuar y del hacer, ¿qué otra cosa le queda sino la pura contemplación? Ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις. Esta es la condición del hombre libre, es decir, del que es en sí mismo su fin (ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν. *Met.*, A, 2, 982 b, 25), y ha escogido vivir según el principio que constituye su ser propio y produce su excelencia a los ojos de Dios (X, 9, 1.179 a, 23).

por todos conceptos la medida de la virtud. Sin embargo, Aristóteles, como sabemos, no admite con Sócrates la identidad de la virtud y de la ciencia. Puede ocurrir, dice, que se conozca el bien y, en cambio, no se practique; puede poseerse la ciencia, lo mismo que la virtud, sin hacer uso de ella actualmente, por no aplicar ahí su pensamiento: lo que basta para probar que la ciencia no podría constituir el soberano bien o la felicidad. Muchas causas, por otra parte, pueden intervenir para impedirnos usar del saber o de la virtud: la influencia de los apetitos y de esta parte del alma que resiste a las órdenes de la razón; la ignorancia de la ley en sus aplicaciones a los casos particulares; la distancia entre la ciencia, que versa sobre el bien y sobre el mal, y la virtud que puede identificarse con la ciencia, ni el vicio con la ignorancia, y por qué también nuestras acciones no son necesarias, sino contingentes.

Desde este punto de vista, la ciencia no basta para la génesis de la virtud. La naturaleza, ante todo, interviene para hacerla más fácil o más difícil; el temperamento, melancólico o colérico, influye en el carácter, y en este sentido resulta verdad el dicho de que se es justo, meditativo o valiente de nacimiento. Aún más, la felicidad y la virtud, lo mismo que el intelecto, se encuentran en nosotros sin ser nuestras, "en virtud de alguna causa o influencia divina" [1], es decir, no por un don gratuito de Dios, sino por el hecho de que, siendo el fin de toda existencia natural la imitación del Fin supremo, es decir, de Dios, la presencia en nosotros de esta naturaleza implica así mismo la presencia en nosotros de lo divino y de todo lo que trae consigo, de suerte que la virtud y la felicidad, o al menos sus condiciones fundamentales, son innatas en nosotros, como lo es, por ejemplo, el poder de la visión.

Pero la virtud no es solo el efecto o la consecuencia de la naturaleza: ninguna de las virtudes éticas, escribe Aristóteles [2], nace en nosotros por naturaleza; porque nada de lo que es por naturaleza toma otro hábito: la piedra, con su tendencia natural a dirigirse hacia abajo, no podrá adquirir el hábito de elevarse, aunque se la arroje al aire miles de veces. La virtud, que es una segunda naturaleza, o un *hábito* (ἕξις), nace de una *costumbre* (ἔθος): y precisamente esta costumbre es la que juega en moral el papel de principio interno de desenvolvi-

[1] *Et. Nic.*, X, 9, 1.179 b, 22. Se cree comúnmente, dice Aristóteles, que los hombres buenos lo son, unos por naturaleza (φύσει), otros por hábito (ἔθει), otros por efecto de la enseñanza (διδαχῇ). De los primeros dice: τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει. En cuanto a la razón y a la instrucción puede temerse qué no tengan la misma fuerza sobre todos, porque, para recibir sus preceptos, el alma, como una tierra destinada a alimentar la simiente que le fue confiada, debe haber sido formada previamente por buenos hábitos para concebir sentimientos de amor con relación al bien y de aversión hacia el mal conforme a la naturaleza, lo que constituye la tarea propia del legislador.

[2] *Et. Nic.*, II, 1, 1.103 a, 19. *Et. Eud.*, II, 2, 1.220 b, 4.

miento, de poder o de virtualidad definida, adjudicada a la naturaleza en la producción de los fenómenos materiales (* 212). La naturaleza no podría llenar este papel en la vida moral, porque no tiene bastante plasticidad para plegarse a hacer otra cosa que lo que es. Por el contrario, la costumbre, y solo ella, puede preparar la aparición de las virtudes, porque implica la interiorización de una forma exterior al sujeto, que le falta, que actúa sobre él y que hace suya gracias a una *apropiación* que supone en él una cierta potencialidad, receptividad o aptitud determinada. Porque estas potencialidades faltan en las cosas naturales, observa Santo Tomás con profundidad [1], estas no pueden ser diferentes a lo que son; porque existen en el hombre, le hacen capaz—gracias a la educación, al ejemplo, al ejercicio y a la repetición frecuente de ciertos actos, al empleo juicioso, por el legislador, de las recompensas y de los castigos que estimulan la virtud o frenan los malos placeres—de plegarse a un hábito maquinal del bien, que no es, sin duda, la virtud, pero algo así como su materia: bastará—pero será necesario también—que, en el niño, la reflexión y la elección voluntaria se apliquen a estas disposiciones naturales o adquiridas [2] (* 213), para formar en nosotros la disposición moral estable (ἕξις) que nos hace tender espontáneamente al bien como a nuestro fin natural y encontrar nuestro placer en la satisfacción de esta tendencia; mientras que el que adquirió el hábito de seguir sus pasiones, cede naturalmente a ellas, lo mismo que la piedra que, una vez dejada caer, no puede ya ser retenida. Pero depende del hombre el soltarla. Porque el principio de nuestros actos está en nosotros y los hábitos nacen de nuestra manera de actuar en cada circunstancia: por sus actos, no por sus intenciones, se juzga a los hombres [3].

Así, el hombre puede llegar a desenvolver las virtualidades que hay en él, lo mismo que en toda la Naturaleza, movida toda ella por el deseo de lo mejor [4], por la aspiración a la Forma y al Fin supremo en el que culminan todas las potencias del devenir. Pero como, a diferencia de los demás seres naturales, el hombre tiene en el interior de sí, en su alma, con los elementos de un conflicto renaciente entre la razón y el apetito, los gérmenes de un desenvolvimiento que depende,

[1] *Sum. Theol.*, 1.ª, 2.ª, q. 51, a. 2.

[2] *Et. Nic.*, VI, 13, 1.144 b, 4.

[3] *Et. Eud.*, II, 11 (cf. *E. N.*, III, 3-5). Es la virtud la que engendra el fin, que es el principio y el origen de la acción, como la hipótesis en las ciencias teóricas. La virtud produce la bondad del fin, pero no las de los medios que se emplean para llegar a él: ahora bien: sobre los medios recae la elección con preferencia o la intención que denota el carácter del agente, cuyo porqué de la acción más que la acción misma es preciso observar para juzgar de su mérito o de su demérito. Pero como el acto vale más que la intención y la intención nos es menos conocida, debemos juzgar a los hombres por sus actos. (1.228 a, 11-17).

[4] *Gen. et corr.*, II, 10, 336 b, 27.

en cierta medida, de su libre elección[1] (* 214); porque, a diferencia de los demás seres, posee potencias no solamente pasivas e irracionales, sino activas, acompañadas de razón, que expresan en el espíritu la razón de las cosas, el principio y el fin de sus movimientos; en suma, el *acto* al que tienden y que les dirige; y porque el alma, al tener en ella el principio y el fin de su acción, es así capaz a la vez de ver y de haber visto, de pensar y de haber pensado, de vivir y de haber vivido, de ser feliz y de haberlo sido, sin que haya aquí puntos de detención, como ocurre en el enflaquecimiento, el estudio, la marcha, la construcción, movimientos todos ellos imperfectos que no tienen su fin en sí mismos, sino en algo exterior a ellos; porque, en otros términos, la *obra*, que es el *fin*, se confunde con el *acto* y con el ejercicio mismo, como la vista con la visión, y porque el acto reside en el agente mismo, el pensamiento es inmanente al que lo piensa, la visión está en el que ve y la vida en el alma; por ello también la felicidad, que es una clase de vida, resulta un acto del alma que imita, en tanto le permite su ser en potencia de los contrarios, el movimiento eterno, continuo y siempre en acto, del sol, de los astros y del cielo, y el Bien en acto de las realidades primordiales, sustraídas al mal, al error, al pecado, a la corrupción, Bien supremo en vista del cual existen todas las demás cosas[2], y, en la cima de todo, el Principio del que dependen el cielo y la Naturaleza, el Acto puro, Dios.

Perspectiva grandiosa, como vio uno de los más profundos intérpretes de Aristóteles[3], y que, prolongando la visión del ojo por una visión del espíritu, "sin abandonar el dominio de la intuición, es decir, de las cosas reales, individuales, concretas", nos permitiría, de realizarse, "atravesar la envoltura material de las cosas y leer la fórmula, invisible a nuestra mirada, que desenvuelve y manifiesta su materialidad. Entonces aparecería la unidad que enlaza unos seres a otros, la unidad de un pensamiento que vemos, de la materia bruta a la planta, de la planta al animal, del animal al hombre, recogerse en su propia sustancia, hasta que, de concentración en concentración, abocásemos al pensamiento divino, que piensa todas las cosas al pensarse a sí mismo". Así, Dios es el término y el fin de todo: El es quien mueve el universo entero, y El es también, lo divino en nosotros, Dios mismo, el principio de todos los movimientos del alma[4] y la norma a la que debe

[1] *Et. Eud.*, II, 6-8. Para lo que sigue, véase el libro Θ de la *Metafísica* y el análisis que damos de él en el Apéndice, en la nota.

[2] B, 2, 996 a, 24.

[3] Ravaisson, del que Bergson resume en estos términos sus consideraciones sobre la *Metafísica*, de Aristóteles, en la noticia que dedicó a este filósofo (1904, reed. en *La Pensée et le Mouvant*, págs. 257-261).

[4] *Et. Eud.*, VII, 14, 1.248 a, 25. No debemos decir, pues, que la fortuna (τύχη) es la causa de los bienes y de los males, sino que hay otra causa, a la que llamamos τύχη porque no la vemos. No es la fortuna la causa del pensamiento, sino

ser referido todo: la contemplación de Dios es el principio de nuestra felicidad. Como dice Aristóteles en las últimas líneas de la *Etica a Eudemo*: si el uso de los bienes naturales nos enseña a conocer mejor a Dios y a preferirlo al cuerpo, a las riquezas, a los amigos y a todos los demás bienes, es del más alto valor y constituye el término más bello; pero, si, por defecto o por exceso, nos aleja de Dios y nos impide servirle y contemplarle (τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν), es vil y de ningún valor[1].

9. La política.

La contemplación de Dios es, para el hombre, el bien supremo: tal es, o debería ser, para él, la vida más acabada, la mejor y la más feliz, por ser la más semejante a Dios y la más divina. Quien alcanza este alto punto de perfección no tiene necesidad de acción. Le basta la contemplación: ella sola constituye su felicidad. Pero pocos hombres son capaces de ello, porque una vida así sobrepasa la condición humana. Y el pequeño número que puede elevarse a esta felicidad no disfruta de este gozo más que por algunos y raros instantes, porque a nuestro intelecto no le es posible estar incesantemente en acto, ya que la continuidad del pensamiento es para él motivo de fatiga. Ni bestia, ni Dios, el hombre no está hecho ni para la vida de gozo, que es la vida animal, ni para la vida contemplativa, que es la vida divina: la una se encuentra por debajo de él y le resulta indigna, la otra está por encima de él y, aunque constituya su fin, no puede vivirla, dada su condición humana. Nos queda por considerar que la vida propiamente humana sea la vida política y social: esta vida es la que viven de hecho la mayor parte de los hombres, y es también la que debemos tratar de mejorar a fin de hacerla más digna de ser vivida. Así se resuelve sin contradicción la antinomia que se ha advertido con frecuencia[2], en la moral aristotélica, entre las dos tendencias o las dos exigencias, una de las cuales se inclina hacia la contemplación divina y la otra hacia la vida del hombre en la ciudad. Si el pensamiento de Aristóteles culmina lógicamente en la primera, es en la segunda, sin embargo, donde de hecho termina. Tomemos, pues, otra vez en su punto de partida el desenvolvimiento de la vida moral en el hombre, para ver cómo aboca a este punto.

Dios, por el conjunto de cosas y por nosotros mismos, en donde reside, más fuerte que la razón, algo divino.

[1] VII, 15, 1.294 b, 16. Después de haber definido la virtud perfecta, la καλοκἀγαθία, que es la virtud del hombre en posesión de los bienes que son bellos, deseables y estimables en sí mismos, y que se refiere a ellos por ellos mismos y no en vista de los bienes que le están subordinados como el esclavo a su señor, Aristóteles concluye en estos términos. Cf. *Magn. Mor.*, II, 9.

[2] Sobre todo, G. Rodier, en la introducción y las notas de su excelente edición del libro X de la *Etica a Nicómaco* (Delagrave).

1.° *La vida en sociedad. El hombre, naturalmente sociable. La política, ciencia arquitectónica.*—El desenvolvimiento de la virtud supone en el hombre, y en su naturaleza misma, la presencia de un germen de bondad que tiene su desarrollo, crecimiento y expansión. En algunos individuos privilegiados, este desenvolvimiento puede producirse sin ninguna ayuda exterior. Pero lo más corriente es que, para ejercerse, para llegar a triunfar de los obstáculos que se presentan a nuestra condición mortal y al medio en que vivimos; en suma, para alcanzar la felicidad, la virtud requiera el concurso de circunstancias favorables: la amistad, muy estimada sobre todo en la desgracia; las alegrías que procuran la familia y los hijos, la riqueza misma y el poder son útiles, incluso necesarios, para la felicidad que nace de la virtud y para el ejercicio mismo de la virtud. Pero, de todas estas condiciones exteriores, la más indispensable al hombre para hacerle avanzar por el camino del bien, es la vida en sociedad. Este es el objeto propio de la *Política* (* 215).

La sociedad es un hecho natural al hombre, de suerte que podemos definir al hombre como un animal sociable por naturaleza, o, más exactamente, como un "animal político", hecho para vivir en las ciudades, y también como un "animal económico"[1], puesto que la casa y la familia y todo lo que le concierte es tan indispensable al hombre como la ciudad para vivir, y para vivir bien, aunque únicamente la ciudad sea la comunidad perfecta, es decir, capaz de bastarse a sí misma.

Hecho natural, decimos, a pesar de lo que hayan podido pretender ciertos sofistas que hacen de la sociedad una creación artificial de la convención y de la ley. Escuchemos a Aristóteles[2]: "Si las formas primitivas de la sociedad, si las primeras comunidades son naturales, toda ciudad lo es también. Porque es el fin de todas. Ahora bien: la naturaleza es el fin; porque lo que cada cosa es cuando alcanzó su pleno desenvolvimiento, eso es precisamente lo que llamamos su naturaleza: así en cuanto al hombre, al caballo y a la casa. Y el fin es lo más ventajoso y lo mejor. De donde se sigue con evidencia que la ciudad es una de estas cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es, por naturaleza, un animal político, y que quien por naturaleza y no por accidente no es tal, resulta un ser degradado, o bien un ser superior al hombre." Bien clara es la razón de que el hombre esté así hecho para la sociedad, más y mejor que las abejas o que los animales gregarios: la Naturaleza no hace nada en vano; pues bien: el hombre es el único animal que posee la razón con la capacidad de expresarla; sólo él tiene el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto; es la comunicación de estos sentimientos la que hace de la sociedad humana una verdadera comunidad (κοινωνία), jerárquicamente superior a las sociedades animales, que enlazan simplemente los individuos en vista de una obra común[1], sin constituir, por tanto, una comunidad verdadera, como en el caso de la familia y de la ciudad.

[1] *Et. Nic.*, I, 5, 1.097: φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος, IX, 9, 1.169 b, 18: καὶ συζῆν πεφυκός. Cf. el texto de *Pol.*, I, 2, 1.252 a, 7, citado más adelante. *Et. Eud.*, VII, 10, 1.242 a, 22. Ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικόν, ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον: y esto, no como los animales que se juntan, macho y hembra, al azar, sino porque el hombre desea asociarse con quienes tienen con él afinidad o simpatía, y así la familia humana es ya una forma de comunidad, de justicia y de amistad: οἰκία δ' ἐστί τις φιλία (27).

[2] Debe leerse en la lengua griega este texto capital, *Pol.*, I, 2, 1.252 b, 28.

Así, el hombre no puede realizar más que en la vida social, y con más precisión en la ciudad, la virtud y la felicidad que constituyen sus funciones y su naturaleza de hombre: porque la ciudad, por naturaleza, es anterior a la familia y al individuo, como el todo es necesariamente anterior a la parte, y esto de tal suerte que, una vez suprimido el todo, el pie o la mano no existen más que de una manera "equívoca". La participación en los bienes comunes es, pues, para el hombre, la condición del vivir y del vivir bien. De ahí ese deseo (ὁρμή) que impulsa a todos los hombres hacia una vida común, en la que encontrarán el orden salido de la justicia. Fuera de esto, el individuo no tiene de común con el hombre más que el nombre: privado de los beneficios de la justicia y de la ley, es el más miserable y el peor de todos los seres, en tanto que, una vez alcanzado, gracias a ellas, su más alto punto de desenvolvimiento, es de todos el mejor y el más feliz. De hecho, ¿hay algo más temible que la injusticia provista de armas? Al darnos la inteligencia, la Naturaleza nos dio armas que pueden ser empleadas tanto para el bien común como para el mal: debemos regular su uso; ahora bien: la regla es lo justo, y la justicia es algo político, puesto que está asegurada por la ley.

Se sigue de aquí que, según Aristóteles[2] (* 216), la política es la ciencia primera y arquitectónica, en tanto que la ética no es más que una parte o una forma derivada de ella, de suerte que el individuo debe encontrarse subordinado a la ciudad a la que le llama su naturaleza y en la que ve su término, porque el bien de la ciudad es más bello y más divino que el del individuo y constituye propiamente el bien humano: principio al que Santo Tomás de Aquino, siempre conciliador, trató de hallar un sentido aceptable, a fin de adecuarlo a los datos de la revelación cristiana y de la razón misma, con los cuales, hemos de declarar, sin rodeos, es difícil ponerlo de acuerdo.

[1] En *Hist. an.*, I, 487 b, 33 s., Aristóteles distingue, de los animales gregarios (ἀγελαῖα) y de los solitarios (μονωτικά), los animales sociables, πολιτικά, ὧν ἕν τι καὶ κοινὸν γίγνεται πάντων τὸ ἔργον: así el hombre, la abeja y la grulla, las hormigas y muchos otros, unos viviendo bajo una autoridad, otros sin jefe. Pero la sociedad humana, como él mismo hace notar, supera a todas por el ejercicio de la razón.

[2] *Et. Nic.*, I, 1. Tratando de determinar el fin de nuestras acciones y la ciencia de que tiene necesidad, Aristóteles prosigue (1.094 a, 26): Δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. Τοιαύτη δὴ καὶ ἡ πολιτικὴ φαίνεται...

Sea lo que sea, esta subordinación a la ciudad, según Aristóteles, es lo único que puede asegurar al individuo su propia felicidad. Los dos se implican, por lo demás: los intereses de la ciudad y los del ciudadano concuerdan[1] (* 217), puesto que, de un lado, el instinto social forma parte, efectivamente, de nuestra naturaleza, y el individuo sólo puede encontrar ventaja y satisfacción haciendo el bien y sirviendo a los demás, incluso sacrificándose por ellos, y de otro, la virtud del hombre es inseparable de la virtud del ciudadano; la ciudad tiene interés en crear en el niño, gracias a la educación, las disposiciones que permitirán a la virtud y a la felicidad hallar en él acomodo y adquirir además una perfección, variable con la forma de la ciudad en la que le tocó vivir. El fin de la política es, por tanto, el soberano bien, y debe procurar hacer de cada uno de los ciudadanos un hombre justo, que obre bien y lleve una vida noble y feliz.

2.° *Las virtudes sociales: la justicia y la amistad.*—Pero, para alcanzar el soberano bien que es el fin de la ciudad, interesa, ante todo, desenvolver en el individuo dos virtudes que tienen, desde el punto de vista político, una importancia predominante: la justicia y la amistad[2] (* 218).

La justicia, δικαιοσύνη, es considerada con razón como la más importante de todas las virtudes; ni la salida ni la puesta del sol son tan dignas de admiración; ella es el ejercicio de la virtud perfecta, y, según el dicho de Teognis, convertido en proverbio, "en la justicia están contenidas todas las virtudes": el más bello elogio que se puede hacer de un hombre es decir que es justo. La justicia, que es la virtud cumplida, ἀρετὴ τελεία, difiere, sin embargo, de la simple virtud en su ser, en el hecho de que tiene esencialmente relación con algo distinto a ella, πρὸς ἕτερον, y, precisamente, con el bien y el interés ajeno. Tiene por objeto propio el derecho, τὸ δίκαιον, τό τε νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, que regula la participación en los bienes comunes, con sus ventajas y desventajas; y las diversas modalidades del derecho positivo o consuetudinario (νομικόν), el derecho privado, el derecho público, el derecho familiar y todos los demás, se refieren todos ellos a un derecho de naturaleza (τὸ φυσικόν), inmutable, eterno, que tiene en todas partes la misma fuerza, que no depende de la opinión, aunque esté, en algunas de sus partes, sujeto, como todo lo que es humano, a ciertas vicisitudes de las que los sofistas tomaron pretexto para negar que hay un

[1] Al menos en los hombres justos y preocupados por el bien común, que están de acuerdo consigo mismos y unos con otros (*Et. Nic.*, IX, 6, 1.167 b, 4-9).

[2] Aristóteles trata de la justicia en el libro V de la *Etica a Nicómaco* (cf. *Et. Eud.*, I, 1-6. *Magn. Mor.*, I, 34) y en muchos pasajes de la *Política*. La amistad es el objeto de los libros VIII y IX de la *Etica a Nicómaco* (cf. *Et. Eud.*, VII, 1-12. *Magn. Mor.*, II, 11-17). Será fácil encontrar todas las referencias estudiando en el *Index*, de Bonitz, los diferentes términos griegos que citamos en el texto.

derecho natural. Es propio de los hombres libres, únicos posesores de la razón y dueños de sí, a quienes pertenece con igual título prescribir la regla y someterse a ella; pero no se aplica a los que, como el esclavo por naturaleza, dependen del poder ajeno y no poseen ni razón, ni voluntad, ni derecho propiamente dicho.

Si esto es así, resulta igualmente injusto, ἄδικον, tener más y tener menos que lo que corresponde. Por eso, la justicia, como todas las virtudes, es un medio entre los dos extremos, donde reside la injusticia; pero se trata de un *medio* (μέσον) que es una *igualdad* (ἰσότης) con relación a dos personas y a dos cosas, y que se traduce por una *proporción* (ἀναλογία) entre la ganancia y la pérdida, entre lo que se recibe y lo que se da. Ahora bien: si se considera la justicia particular (ἡ κατὰ μέρος δικαιοσύνη), esta proporción se aparece como susceptible de revestir dos formas: 1.ª Una forma aritmética, como cuando se trata de transacciones de cambios, voluntarias o involuntarias, entre los ciudadanos: así, la venta de un medimno de trigo, y más generalmente, las compras, los préstamos, los depósitos de fianza, los salarios o la reparación de los daños sufridos y la represión de los delitos, robo, adulterio, sevicia; en este caso, la *justicia conmutativa* o rectificativa (διορθωτικόν). 2.ª Una forma geométrica, en la que entra en cuenta, para la distribución de los bienes comunes, el valor de las personas según sus méritos respectivos, los servicios prestados, a los cuales estará proporcionada la recompensa: en este caso, la *justicia distributiva* (διανεμητικόν). Mientras que la primera no implica más que dos términos y hace abstracción de las desigualdades reales entre los hombres, para considerar tan solo las cosas y restablecer la igualdad en ellas, como hace el juez que no quiere ser, en cierto modo, más que el derecho personificado (δίκαιον ἔμψυχον), la segunda establece una igualdad de relación entre cuatro términos, en los que figuran dos cosas y dos personas: considera como injusto hacer un reparto a partes iguales entre dos hombres desiguales, o no retribuir igualmente a dos hombres que tienen igual mérito. Reivindica la *equidad*, τὸ ἐπιείκες, contra la *igualdad* niveladora que es el principio de la democracia y del cual proceden todas las reivindicaciones y todos los conflictos: la equidad, forma superior de la justicia, es más válida que ella, en el sentido de que corrige y suaviza la justicia legal (1.137 b, 24), modera la justicia estricta y pone remedio a las deficiencias o a los abusos de la ley, que, al tener por objeto lo general, no es capaz de pronunciarse con perfecta justicia sobre los casos particulares, como lo haría el legislador, de haber estado presente o si hubiese tenido conocimiento del hecho, sirviéndose, como los lesbios, no de una regla de hierro, sino de una regla de plomo, susceptible de adaptarse a la forma de la piedra.

Pero, para llegar a esta justicia eminente que es la equidad, es preciso que la justicia se acompañe de otra virtud, que hace directamente acepción de las personas, que completa la letra con el espíritu,

la generalidad abstracta, anónima, con la consideración de los casos singulares, y sobre todo de la intención y de los méritos de las personas (* 219). Esta virtud, tan necesaria como natural, ya visible en la simpatía instintiva de los animales *(Gen. an.*, III, 2), pero que no se convierte en comunidad de vida y de amor más que allí donde reina el pensamiento reflexivo, es la amistad, φιλία, ese sentimiento de benevolencia (εὔνοια) y de bien obrar (εὐεργεσία) que anima a ciertas personas en sus relaciones sociales, que es nuestro bien más preciado —porque nadie querría vivir privado de amigos—, que se manifiesta sobre todo en la desgracia y que sirve de poderosa ayuda para la meditación y para la acción, porque, según Homero, pensar y actuar lo hacen mejor dos. La amistad mantiene estrechas relaciones con la justicia: se encuentra, con modalidades diversas, en todas las relaciones de los hombres entre sí, y en todos los sentimientos que provocan estas relaciones: amor paternal, filial o fraternal; piedad conyugal, simpatía, filantropía. Se encuentra en todas partes donde impera el derecho, pero añade a él una fuerza nueva, hecha de dulzura y de facilidad, aunque allí donde reina la justicia, que es su análogo, se pierde en ella como en un principio superior, más noble y más bello: entre amigos no hay ya necesidad de justicia; basta con la amistad[1]. La amistad es, pues, necesaria a la existencia, y lo es en todas las edades y en todas las condiciones: pero la amistad verdadera, que no se propone ni el placer ni el interés, es aquella en la que la persona amada constituye a la vez el objeto y el fin, que ama al amigo por él mismo y solo quiere su bien, pero no en beneficio propio: el amigo es otro *yo*, ἕτερος γὰρ αὐτος ὁ φίλος ἐστίν[2]. Ahora bien: tal amistad, la amistad perfecta y durable, no podrá existir más que entre gentes de bien; tiene por fundamento la virtud: de ahí su excelencia y su estabilidad, pero también su rareza. Tolera, como la justicia, una cierta igualdad o reciprocidad, pero mucho menos precisa y menos estricta, porque no es el pensamiento, sino el corazón (ὁ θυμός) el que juega el principal papel. De hecho, el amor consiste más en amar que en ser amado: lo prueba la alegría que experimenta la madre al amar a su hijo, que es algo de ella misma[3]. Nos amamos a nosotros mismos en el amigo:

[1] *Et. Nic.*, VIII, 1, 1.155 a, 26: Φίλων μὲν ὄντων, οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης. Es decir, que la amistad es suficiente, pero también necesaria, porque la justicia no es bastante sin ella: lo que se califica como más justo en el mundo es la justicia penetrada de benevolencia y de amor, y diríamos más: de caridad. Es lo único capaz de establecer en la ciudad esta concordia (ὁμόνοια) que semeja a la amistad.

[2] *Et. Nic.*, IX, 9, 1.170 b, 7. Cf. la fórmula más enérgica todavía de *Magn. Mor.*, II, 15, 1.213 a, 11: ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἕτερος ἐγώ. El amigo es otro *yo* (alter ego).

[3] *Et. Nic.*, VIII, 8, 1.159 a, 27. Y sobre el amor de sí en el otro, los admirables textos de VIII, 12, 1.161 b, 16; IX, 7, 1.167 b, 35; IX, 8-9 (φιλαυτία); X, 7, 1.177 a, 34 (συνεργοί). Es el desinterés del amor *(M. M.*, II, 11).

al amarlo, nos amamos a nosotros mismos, aunque esté separado de nosotros, porque de este modo, y en él, el ser se ama en su más alto grado, que no es otra cosa que la actualización o la obra de su propio ser. Al no poder el hombre, como Dios, contemplarse a sí mismo en sí mismo, se contempla en aquellos que cooperan con él para la realización de la vida más alta.

Aquí, como Platón en sus mitos, Aristóteles se supera a sí mismo y sobrepasa su propio sistema: percibe o presiente algo de la verdad esencial, a saber, que lo más alto en el orden de la existencia no es lo más conocido, que hay en él un misterio inaccesible al pensamiento puro; y presiente también que la más alta virtud, la amistad, escapa a este medio entre los extremos que define la virtud ordinaria, y que en esta punta extrema, ἀκρότης en la que la virtud alcanza la cumbre de la excelencia, entra en juego esa especie de *desmesura* que es el sacrificio sin contrapartida (ὑπεραποθνήσκειν): lo que el cristianismo llamará la locura de la cruz; porque, dice el apóstol San Pablo (1 *Cor.*, 1, 17-25): "los judíos piden signos y los griegos buscan la sabiduría; nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los griegos; pero la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres". La sabiduría de Aristóteles no pudo elevarse hasta esta "locura de Dios", τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ. Su análisis, por admirable que sea, peca, sin embargo, de deficiente, porque excluye de la amistad a los que están separados del hombre por una distancia demasiado grande: el esclavo, este "instrumento animado" que no podrá ser objeto de amor, lo mismo que no lo son las cosas inanimadas; y Dios, del que, según él, sería ridículo decir que es objeto de nuestro amor o que tiene necesidad de amigos, o también que puede amarnos y que entre él y nosotros puede haber reciprocidad de amor (* 220).

3.° *La estructura de la sociedad. La familia, la economía doméstica y la esclavitud. La ciudad y las diferentes formas del Estado.*—Si ahora, observando las cosas en el desenvolvimiento que tomaron a partir de su origen, examinamos s.entamente las diferentes formas en las que se expresa este instinto social connatural al hombre con las virtudes que le son propias, observamos que la primera en el tiempo y la más indispensable de todas es la familia. Procede de un instinto común a todos los animales, el de la propagación de la especie, del que Aristóteles nos presenta un análisis detallado. Pero engendra en el hombre un conjunto de relaciones propiamente humanas, es decir, morales y racionales, que deben estudiarse aparte (* 221). La familia humana descansa en la autoridad del padre: este no tiene deberes de justicia hacia los hijos menores, que son como una prolongación de sí mismo, pero los ama como otro *yo*, y este amor es suficiente porque provoca en los hijos un amor recíproco que se acompaña de un home-

naje de respeto hacia aquellos con los que la divinidad les ha asociado en virtud de su potencia creadora, y supone entre el marido y la esposa un amor fundado en la virtud, que les asocia estrechamente en la obra de la educación, dejando a la esposa su papel propio, papel necesario en lo que respecta al cuidado de los hijos y de la casa, pero papel subordinado, porque, para Aristóteles, la mujer tiene una razón que no se desenvolvió por completo y que no es perfectamente dueña de sí misma.

Además de sus miembros, la familia comprende los esclavos. Platón se preguntaba en las *Leyes* (VI) si la inferioridad de los esclavos no guarda relación con la manera como son tratados; Aristóteles mismo considera la esclavitud como algo que tiene fundamento en la Naturaleza, indispensable a la existencia de la familia, sociedad de seres libres a los que no podría convenir el trabajo manual y que encuentra en el servidor el mejor de los instrumentos. Incapaces de gobernarse y, por consiguiente, de gobernar, los esclavos están sometidos al yugo de la obediencia, donde encuentran, por otra parte, la paz y la seguridad, y aparecen destinados a las funciones subalternas: son como "extranjeros" y deben ser tratados como cosas; tenían razón los poetas al decir "que conviene a los griegos mandar a los bárbaros", porque solo ellos poseen las dos cualidades soberanas del hombre civilizado, el valor y la inteligencia, la segunda de las cuales falta a los pueblos de la Europa septentrional, más enamorados de la libertad que aptos para gobernar a los hombres y para la administración de los asuntos públicos, y también carecen de ella los pueblos del Asia, ingeniosos, pero sin fuerza, hechos para ser mandados[1]. Con tales razas, ni la justicia ni la amistad pueden prevalecer: el esclavo, desprovisto así mismo de razón, no tiene propiamente derechos, en tanto que esclavo o instrumento de trabajo. Y, sin duda, su señor debe tratarlo como un hombre, con justicia y benevolencia, pero también con prudencia, a fin de evitar el despertar de los apetitos, prevenir la rebelión y mantener bajo una estricta disciplina individuos cuya ignorancia, codicia y pretensiones podrían poner en peligro el orden de la ciudad.

Por razones análogas condena Aristóteles el comercio del dinero, el préstamo a interés, todas las formas de la usura; en suma, todo lo que se funda en el uso—o el abuso—de la moneda, esa especie de término medio o de común medida entre los valores de cambio, instituida por convención, como lo indica su nombre (νόμισμα), y que es motivo de perversión en cuanto se transforma en valor real lo que no es más que su signo. ¡Extraña riqueza esa cuyo posesor queda expuesto a morir de hambre, a ejemplo del Midas de que habla la fábula, que, en castigo de su avaricia, veía cambiarse en oro los manjares que

[1] Véase este curioso texto. *Pol.*, VII, 7, 1.327 b, 23. Cf. *Pol.*, I, 2, 1.252 b, 5; 3-4. *Et. Nic.*, VIII, 13.

se le presentaban! El peligro de la moneda consiste en que apunta y tiende a aumentar sin límites la riqueza: mas la riqueza es algo que el hombre no está hecho para soportar, y, por otra parte, vale menos que la virtud. Pues la vida es acción, no producción de utensilios o de dinero[1]. Por ello, el filósofo pone por encima de todo la economía familiar y agrícola, porque la producción de esta es natural y limitada a las necesidades del hombre y porque una familia es capaz de bastarse a sí misma viviendo de sus bienes.

Aristóteles vio y mostró con claridad en contra del autor de la *República*, que la familia es una institución natural al hombre, que la comunidad de los bienes y la supresión de la propiedad privada (κτῆμα) mata el espíritu de trabajo, que la multiplicación de los funcionarios favorece la pereza y que la comunidad de las mujeres y de los hijos anularía la amistad, fundamento de la concordia entre todos los miembros de la ciudad. Si la sociedad no se fragmenta en hogares, se da fin al afecto natural entre los hombres e incluso se pone en peligro el orden de la ciudad. Porque, al pretender la unidad y la igualdad en todo, lo que se consigue en definitiva es destruirla[2]: la unidad no puede ser asegurada más que por la armonía de una pluralidad, compuesta de elementos heterogéneos que tienen cada uno su destino propio; y el bien de todo solo puede ser asegurado si cada uno quiere su bien propio, y recíprocamente porque el interés coincide siempre con el deber.

Pero este mismo realismo, de esencia eminentemente social y política, que le permitió ver tan justamente cuando se trata de la comunidad, no le permitió, en cambio, distinguir y garantizar los derechos del individuo como tal, ni, con más razón, los de la persona. En su siste-

[1] Ὁ δὲ βίος πρᾶξις, οὐ ποίησις, ἐστί (*Pol.*, I, 4, 1.254 a, 7). Pero precisamente el error de la mayor parte de los hombres, preocupados por vivir antes que por vivir bien, proviene de hacer de la adquisición de las riquezas el fin de la vida, y de no economizar ningún ocio para el pensamiento y la meditación, cuando justamente la ocupación y los trabajos (ἀσχολία) tienen por fin el ocio y el reposo (σχολή), en los que reside la felicidad del hombre: lo que implica que la contemplación (διαγωγή) es la forma superior de la acción (πρᾶξις), y que la reflexión y el carácter (διάνοια καὶ ἦθος), que proceden de ella, son las verdaderas fuentes de nuestras acciones (*Prov.*, XV, 6, 1.450 a, 2). Cf. a este respecto *Pol.*, I, 8, 1.256 a, 20; 10, 1.258 b, 2 sgs. VII, 14, 1.333 a, 31; 15, 1.334 a, 16. *Et. Nic.*, V, 1.133 a, 20. IX, 1, 1.164 a, 1. X, 7, 1.177 b, 4. Lo que importa no son los bienes, ni los medios o "instrumentos de vida" y de producción, sino el uso que se hace de ellos en la acción (χρῆσις, πρᾶξις).

[2] Cf. *Pol.*, II, 7, 1.266 b, 29, sobre la ineficacia de la educación unitaria (ἰσότης παιδείας) soñada por Faleas. En *Pol.*, IV, 3, 1.290 a, 26 (cf. V, 8, 1.307 b, 31) Aristóteles compara la constitución (πολιτεία) mejor y la mejor regulada con esta justa proporción y unión de los contrarios de donde resulta la armonía, εὖ κεκραμένη ἁρμονία, que él define en otra parte (*De an.*, I, 4, 407 b, 30) κρᾶσις καὶ σύνθεσις ἐναντίων. Encontramos aquí la idea fundamental de Sócrates y de Platón, esto es, que la unidad verdadera es la unidad de una diversidad.

ma, la ciudad priva sobre todo. Y, seguramente, la ciudad, que tiene por objeto asegurar el orden y la tranquilidad en beneficio de todos (τὸ κοινῇ συμφέρον), no puede fundarse más que en la justicia (τὸ ἁπλῶς δικαῖον) y únicamente alcanzará su fin gracias al valor de los hombres libres que la componen[1] (* 222). No tiene por principio y por fin la conquista, porque la guerra solo es un medio de defender la paz; no se funda ya en convenciones para la defensa o intercambios: su fin esencial es el de asegurar la felicidad de todos y su participación en una vida tan perfecta e independiente como se pueda por la práctica de la justicia y de la amistad. Así, la ciudad culmina la vida del hombre; todas las demás formas de existencia humana se encuentran incluidas en ella y constituyen partes de la política, que, de esta manera, se aparece como superior a la economía y a la ética misma, y que, al encerrar la parte más excelente de las acciones humanas, o al menos, del mayor número de ellas, domina y corona el todo.

La ciudad supone un orden: supone, por tanto, un gobierno. Este puede revestir tres formas[2]: la realeza o monarquía, que descansa en la bondad del jefe aleccionado por los años, que gobierna para el bien de todos, a la manera de un pastor de pueblos; la aristocracia, que descansa en la virtud desenvuelta en una élite por medio de la educación; en fin, la república, o el gobierno popular, que tiene por objeto la libertad. Pero estas tres formas, a su vez, pueden proponerse, o el bien general, o los intereses particulares, y, en este último caso, degeneran en tiranía, en oligarquía, o en democracia, formas ilegítimas por la desviación de su principio y de su fin. Ahora bien: según el predominio de los ricos o de los pobres, se tiende fatalmente a la oligarquía o a la democracia, al menos en las ciudades que están compuestas por hombres libres; porque, para las naciones acostumbradas a la esclavitud, cual es el caso de la mayoría, la única forma viable es la monarquía; conviene que obedezcan: la autoridad de Zeus no consiente participación alguna, y las liebres no formulan la ley a los leones[3]. Incluso en una sociedad de hombres libres, si surge un sabio,

[1] *Pol.*, III, 6, 1.278 b, 22 sgs. (Cf. III, 13, 1.284 b, 6, la expresión ἐπισκοπεῖν τὸ κοινὸν ἄγαθον, designa la preocupación por el bien común); 1.279 a, 21: ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.

[2] Sobre las tres formas de gobierno, *βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία*, y sus desviaciones (παρέκβασεις), a saber, *τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία* véanse las indicaciones, por lo demás, algo contradictorias, al menos en los términos (Ross., 347 sgs.), de *Pol.*, III, 7; IV, 2; IV, 7 (excelencia de la aristocracia). *Et. Nic.*, VIII, 12-13. *Et. Eud.*, VII, 9. Y las referencias de Bonitz, 613 a, 13 sgs. En *Pol.*, IV, 14-16. Aristóteles esboza una teoría de los poderes o función del Estado, deliberante, ejecutivo y judicial, y de la manera cómo los ciudadanos participan en la soberanía en los diferentes regímenes. En otro lugar (VI, 5, 8), describe el mecanismo administrativo que es esencial y deseable establecer y sobre todo mantener en un Estado.

[3] Al mostrar que la legislación solo es necesaria para los hombres iguales por el nacimiento y la capacidad, pero no para aquellos que están por encima

un héroe o un dios, es justo, equitativo y saludable que se le proclame rey. Pero, si este favor o esta ocasión no se presentan, debe recordarse que el poder de uno solo es peligroso, porque el disponer de él ilimitadamente es una tentación para el hombre, y, entre los que lo tienen, muy pocos saben resistir a la solicitud de reducirlo todo a su interés propio.

Para ello, conviene que haya, al principio de todo gobierno, no una simple *convención* (συνθήκη), un decreto (ψήφισμα), o incluso un acuerdo (ὁμολογία) de las voluntades humanas, siempre precario y que no obliga nunca a nadie: debe haber una *ley* (νόμος), un *orden* (τάξις) que se imponga y modere a todos, tanto a los señores como a los esclavos, a los que mandan como a los que obedecen; y además, es deseable, ventajoso y justo asegurar a todos los ciudadanos una cierta *participación* en el poder y en la administración de la ciudad (μετέχειν τῆς πολιτείας), a fin de conciliar el orden con la libertad, sin tratar por ello a todos los individuos como unidades numéricamente iguales, ya que esto abocaría a una tiranía colectiva peor que cualquier otra: el vicio radical de la democracia es precisamente el hecho de que, en la estimación de la libertad y de la igualdad y en el reparto de los derechos, tiene en cuenta tan solo la cantidad, lo que destruye la justicia y el orden, y entraña además todos los abusos comunes a los regímenes despóticos y a los regímenes populares, que hacen de la democracia una presa tentadora para los demagogos y los tiranos (* 223). Para poner remedio a estos abusos y a las consecuencias que derivan de ellos, conviene que la participación de todos los ciudadanos en el poder sea proporcionada a los merecimientos y a la capacidad de cada uno. Por ello, la aristocracia se nos aparece como el régimen que más se aproxima a la perfección; y la educación se aparece también como el medio más eficaz para formar y perpetuar este gobierno de la élite, poniendo de acuerdo las costumbres con la ley, enseñando a los hombres a moderar sus apetitos y sus deseos que, por naturaleza, no conocen límites, y disuadiéndoles de que crean, como se dice, que la libertad consiste en hacer todo lo que se quiere y que la obediencia sea una esclavitud (* 224), habituándoles, en fin, a observar en todas las cosas una justa medida y a mantener siempre, entre la excesiva riqueza de los unos y la excesiva pobreza de los otros, una clase media que no sea ni envidiosa ni objeto de envidia, y que, al permanecer inconmovible, asegure la estabilidad del Estado: porque, en todas las cosas, el justo medio es la norma de la excelencia y de la virtud, y esto tanto en la vida del individuo como en la vida de la ciudad, en el uso

de estos y que se dan a sí mismos su ley (*αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος*) y no podrían recibirla de otros, Aristóteles cita el apólogo de Antístenes sobre la respuesta que dieron los leones a las liebres, que pedían que reinase la igualdad entre todos los animales (III, 13, 1.284 a, 16): "Sería necesario que pudieseis defender vuestra pretensión", les contestaron.

de los bienes de fortuna como en la organización misma del pensamiento. Virtud de equilibrio, que tiene por nombre μεσότης, y que no es mediocridad, sino medida y moderación entre los extremos o entre los excesos contrarios. *In medio stat virtus, ac veritas* [1].

En esta obra maestra de alta sabiduría política, que sirvió de inspiración a todos los legisladores y a todos los sabios, encontramos todas las cualidades que constituyen la virtud del aristotelismo, y en particular el sentido del orden y del rigor lógico aliado a una visión extraordinariamente penetrante de lo real en sus últimas implicaciones, desde las formas más altas hasta las formas más humildes del ser, en las que el filósofo sabe descubrir lo que contienen de admirable, que les sujeta al orden del cosmos.

Esta visión y este sentido del orden que él descubre en todos los dominios, en todos los estadios y en todas las escalas del ser y del pensamiento, es lo que produce la cohesión y la fuerza de un sistema que, con demasiada frecuencia en nuestros días, se tiende a separar de sus bases concretas para no considerar más que la armazón a la que, sin embargo, confieren aquellas su valor y su significación. Todas las piezas del sistema merecen, a pesar de todo, la mayor atención; aún más, si se sabe corregirlas y completarlas a la luz de las nuevas aportaciones de la ciencia, merecen ser retenidas, y pueden y deben serlo, incluso en razón de la plasticidad con la que se prestan a todos los enriquecimientos y a todas las interpretaciones que impone un conocimiento más profundo de la experiencia: esta lógica, que no fue ni reemplazada, ni superada, que suministró los cuadros y las reglas indispensables a nuestro avance, a la expresión y a la ordenación del pensamiento, lo mismo que al entendimiento entre los hombres, y que no puede contradecirse más que con sujeción a sus reglas; este descubrimiento y esta clasificación esenciales del pensamiento y del ser, el acto y la potencia, la forma y la materia, que recubren el dominio entero de la Naturaleza y que, por la noción sorprendentemente fecunda de virtualidad, de potencialidad o de poder, *dynamis*, entregaron a la Física la llave de todas las energías para el trabajo en el mundo y la razón de todos los movimientos que las actualizan, a las ciencias humanas la revelación de esa parte del ser que subtiende todas sus manifestaciones y que da cuenta de ellas—porque el niño ya es hombre en potencia—, a la Metafísica, ciencia suprema y reguladora, la visión grandiosa y precisa de la finalidad en todos los desenvolvimientos que van del ser al ser, yendo, en cada grado, de la potencia al acto y teniendo su punto de apoyo en las potencialidades nuevas surgidas en cada una de las culminaciones parciales, para conducirlas y elevarlas a una cumbre superior, hasta alcanzar la Energía siempre en acto, Dios, en quien culmina todo lo que existe, sin que hagan las generaciones periódicas y alternadas del devenir otra cosa que imitar imperfectamente la eterna e inmutable continuidad del Pensamiento que se piensa y que al pensarse a sí mismo, da a toda existencia su fin propio; y, combinados con las exigencias a veces excesivas, con frecuencia molestas, incluso peligrosas, de un sistema que pretende reducirlo todo a las normas de una inteligencia, la nuestra, prendada de necesidad y universalidad—de él obtuvieron los árabes sin demasiado esfuerzo un panteísmo y un determinismo absoluto—, ese sentido agudo de la experiencia que, al término de un conflicto dramático, la lleva siempre a la consideración de lo individual, de lo singular, de lo concreto, lo único existente, en suma, del ser mismo, considerado en su esencia propia e incomparable—porque no es el hombre en general, sino tal hombre en particular el que ejerce el arte médico—, y ese cuidado de los hechos, de sus articulaciones y de sus relaciones, de su tendencia a agruparse en clases y en especies, de su jerarquía natural, que apenas turba la contingencia de lo accidental, del azar, de la fortuna, de los monstruos, de los errores y de las faltas de la naturaleza, a los que escapa todo lo que se sustrae a la acción discordante de la materia, y, en el mundo del devenir mismo, la forma o el tipo que constituye, tras la multiplicidad numérica de los individuos, la esencia del ser individual; y, por encima de todo esto, una multitud de observaciones cuya penetración no fue superada jamás en la determinación de la estructura de los seres, la conducta de los seres vivos, la naturaleza y la vida del alma, su unión con el cuerpo, sus afecciones, sus apetitos, sus tendencias, sus hábitos, sus virtudes y el deseo que mueve al hombre, con el universo entero, hacia el Dios supremo, que es también lo supremo Deseable y lo supremo Inteligible, y las condiciones de la vida normal de los hombres en comunidad.

[1] *Pol.*, IV, 11. Debe leerse todo lo que dice Aristóteles sobre la excelencia de la condición media (οἱ μέσοι) entre los que tienen demasiado y los que no tienen nada, que hace que una ciudad no esté compuesta solamente de señores y de esclavos extraños al sentimiento de amistad que constituye el espíritu mismo de comunidad: ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν (1.295 b, 24). Y esto deriva de un principio muy general, que él enuncia así: ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον (b 4). Nada más sugestivo, a este respecto, que leer en el *Index aristotelicus* de Bonitz las diversas acepciones del término μέσον en Aristóteles, desde el medio-causa del silogismo demostrativo hasta el justo medio que define la virtud perfecta y la condición de una vida feliz.

Todos estos hechos, que Aristóteles supo discernir y valorar, proyectan vivas luces sobre las más altas abstracciones del pensamiento y nos muestran en ellas no, como se ha dicho, un simple lenguaje, sino la expresión condensada de una realidad concreta aprehendida en sus profundidades y captada en el movimiento íntimo que la agita. Este movimiento lo sigue el sabio hasta su término, que es también su fin. Pero, en el ardiente deseo que tiene de escapar al tiempo y de eternizarse de algún modo, supo evitar la tentación a la cual sucumbieron todos los que no llegaron, como él mismo y su maestro Platón, a dis-

tinguir lo aparente de lo real. Comprendió que no se alcanza la felicidad, forma suprema y durable del placer, fin de toda vida humana, más que a condición de no proponérselo. Vio en el Placer y en el Intelecto dos intemporales, pero no del mismo orden: intemporal, el Placer lo es por deficiencia, el Intelecto lo es por eminencia. El placer solo existe instantáneamente; el intelecto, que nos hace de alguna manera semejantes a Dios, reúne en una intuición única e indivisible todo el pasado y todo el porvenir que lleva en sí y que sin cesar le renuevan interiormente: mientras que el placer no dura sino repitiéndose y, al repetirse, se usa, la felicidad que extraemos en el acto de la contemplación nos asegura el acceso a la vida eterna.

He aquí lo que vio, mostró o presintió Aristóteles. En este sentido, no resulta excesivo decir que llevó el pensamiento humano a su punto más alto de desenvolvimiento. Pero, aun aspirando a llegar a Dios, no sobrepasó al hombre. Incapaz de conciliar la perfección de Dios con su acción, sacrificó esta a aquella: en detrimento del mundo, que no puede referir total e incondicionalmente a Dios; en detrimento del individuo, del que no llega a salvaguardar, por la relación con Dios y la providencia divina, la libertad en esta vida y la inmortalidad personal en la otra; en detrimento, en fin, de Dios mismo, a quien niega la potencia y el amor, no concibiendo ni que ame ni que sea amado. Al que Santo Tomás de Aquino llamaba el filósofo, y que suministró a la *philosophia perennis* su poderosa armazón, le faltaba esa chispa divina que Platón supo entrever, y que el cristianismo reveló plenamente a los hombres, mostrándoles el universo entero, visible e invisible, y su más alta cima, el hombre, suspendido al gesto inefable de la creación divina, al Amor que lo hizo todo, y a ese acto de condescendencia del cual es manifestación todo lo que existe: misterio, en verdad, que nos supera infinitamente, pero misterio que lo ilumina todo.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES

EDICIONES GENERALES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS. La edición de la obra de Aristóteles a la cual se refieren todas las citas dadas (página, columna y línea) es la gran edición de la Academia de Berlín, por I. Bekker, 2 vols. en 4.°, 1831. El tomo III de esta edición contiene las antiguas traducciones latinas de Aristóteles por los eruditos del Renacimiento, Bessarion y otros. El tomo IV contiene los *Scholia in Aristotelem* extraídos de los comentadores griegos por C. A. Brandis. (Desde 1882, la Academia de Berlín dio en 23 volúmenes una edición íntegra de los 51 comentarios griegos: *Commentaria in Aristotelem graeca*, por Hayduck, Busse, Wallies, Heiberg, Diels, Kroll, etc.) El tomo V contiene, con el comentario de Siriano y los Catálogos y fragmentos publicados por V. Rose (3.ª ed. Leipzig, 1886), el *Index aristotelicus*, de H. Bonitz, que es un instrumento de trabajo incomparable. Un *Supplementum* en 3 vols. (1882-1909) encierra la *Constitución de Atenas*, los tratados de

Alejandro *De anima cum mantissa, De fato, De mixtione, Quaestiones y solutiones*, dos tratados de Prisciano de Lidia (sobre Teofrasto y respuestas a Cosroes), el Anónimo de Londres (ἰατρικά). Mencionemos, además, la edición crítica publicada en Teubner; la edición con traducción latina en Didot, 1848-74; la traducción inglesa publicada bajo la dirección de J. A. Smith y W. D. Ross en Oxford; la traducción alemana de E. Rolfes en Leipzig; y, después de la traducción francesa en 33 vols. (muy defectuosa) de Barthélémy Saint-Hilaire, 1887-91, la de J. Tricot en curso de publicación en Vrin. De los comentarios griegos antiguos (siglos II-VI d. de J. C.), publicados por la Academia de Berlín, los más importantes son los de Alejandro de Afrodisia (cf. P. Moraux, Droz, 1942), Porfirio, Temistio Siriano Damascius, Juan Filopón (cf. M. de Corte, Droz, 1934), Simplicio, Asclepio. Entre los comentadores de la Edad Media y del Renacimiento, debemos citar, después de Boecio, los árabes (cf. plan para un *Cuerpo averroísta*, por H. A. Wolfson, Speculum, 1931), los traductores de Toledo en el siglo XII, con el arzobispo Raimundo (cf. H. Collet: *Mysticisme musical espagnol*, 1913, pág. 21), los notables comentarios de Santo Tomás de Aquino, hechos sobre la "versio antiqua" de Guillermo de Moerbeke (Cathala, Turín, 1925), los del P. Fonseca y de la Universidad de Coimbra *(Conimbricenses)*, así como el comentario de Alcalá *(Complutenses)* y de los carmelitas de Salamanca *(Salmanticenses)*, que constituyen una verdadera enciclopedia de la doctrina de Aristóteles "juxta angeli doctoris D. Thomae doctrinam". Véase el *Corpus philosophorum medii aevi, Aristoteles latinus*, Cod. descr. G. Lacombe, Birkenmaier, Dulong, Franceschini (Roma, 1933 siguientes), con los trabajos de A. Jourdain (1843), Grabmann (Lovaina, 1914, Münster, 1916-29), Haskins (Harvard Cl. Philol., 1914), Pelzer (Lovaina, 1921 sgs.).

EDICIONES PARTICULARES. *Metafísica*, H. Bonitz, Bonn, 1848-49; W. Christ, Leipzig, nueva ed., 1930; W. D. Ross. Oxford, 1924-28. Trad. J. Tricot, Vrin, 2.ª ed., 1940. I-IV, con trad. G. Colle, Lovaina, 1912-22, 31. Et. Brandis, Berlín Ac., 1834; Bonitz, Berlín, 1842; Schwegler, Tübingen, 1847, sgs.; W. Christ, Berlín, 1853, Bayer Ak., 1885; A. Lasson, Jena, 1907; W. Jaeger, Berlín, 1912. *Organon*, ed. Th. Waitz Leipzig, 1844-46. *Topica, Sofista, El.* Wallies, Leipzig, 1923. Trad. J. Tricot, Vrin, 1936-39. Et. Brandis, Berlín Ac., 1833; Susemihl, Woch. Kl. Philol., 1897; H. Maier, Arch. Gesch. Phil., 1900 (Hermeneia); G. Rodier, An. phil., 1908; Gohlke, Hermes, 1928, Berlín, 1936; Calogero, Florencia, 1927; K. von Fritz, A. G. Ph., 1931; W. D. Ross, Journ. Phil., 1938-39, Philos. Rev., 1939; E. Kapp, Columbia, 1942. Recopilación de textos: *Elementa logices aristotelicae*, de Trendelenburg; 9.ª ed. Berlín, 1892. *Física*. Ed. J. Prantl. Leipzig, 1879; W. D. Ross con com. Oxford, 1936; H. Carteron, con traducción de Budé, 1926-31. Trad. y com., libro II, Hamelin, 2.ª ed. 1931. Libro VIII, J. M. Le Blond, 1940. Et. P. Tannery, Mém. scientif., III y VII, discusión con G. Rodier, A. G. Ph., 1894-96; A. Mansion, 1913; Gagnebin, R. Th. Phil., 1934. *De coelo*, 1. IV, D. J. Allan, Oxford, 1936; traducción de J. Tricot (con el Tratado del Mundo), Vrin, 1950. *Gen. et corr.*, H. Joachim, Oxford, 1923; trad. J. Tricot, Vrin, 1934. *Meteorológica*, ed. J. L. Ideler, Leipzig, 1834-36; est. H. Jensen, Hermes, 1915; G. Hellmann, Berlín, 1917; F. H. Fobes, Cl. Phil., 1919; Strohm, Leipzig, 1935; trad. Tricot, 1941. *De anima*, ed. Trendelenburg, 2.ª, 1877; G. Rodier, con trad. y com., 1900; R. D. Hicks, Cambridge, 1907; trad. Tricot, 1934; est. C. Shute, Nueva York, 1941. *Parva naturalia*, W. Biehl, Leipzig, 1896; Tricot, Vrin, 1952. R. Mugnier, Budé, 1953. *De animi motu*, W. Jaeger, Leipzig, 1913. *Historia animalium*, tr. d'Arcy W. Thompson, Oxford. *Generatio animalium*, traducción de A. L. Peck, Londres, 1943. *De partibus animalium*, A. L. Peck, 1937; Düring, Göteborg, 1943; 1, 1.° con trad. y com. Le Blond, Aubier, 1945. *Et. Nic.*, A. Grant, 4.ª ed. Londres, 1885; J. Burnet, Londres, 1906;

trad. Voilquin, Garnier, 1940. L. I y II, trad. y com. Souilhé y Cruchon, Beauchesne, 1929; V, con el com. de Silvester Maurus, J. B. Schuster, Roma, 1938; VII-X, trad. Fertugière, Vrin, 1939; X, ed. G. Rodier, Delagrave; las *Eticas de Aristóteles*, de Nicolás Oresme, ed. Menut, Nueva York, 1940. Sobre las Morales de Aristóteles y la autenticidad de la Gran Moral, Von Arnim, Rh. Mus., 1927, Viena, 1929; E. Elorduy, Emerita, Madrid, 1937. *Política*, W. L. Newman, Oxford, 1887-1902; trad. Thurot, 1824; est. Wittmann, Regensburg, 1920; Von Arnim, 1924; E. Barker, Cl. Rev., 1931; bibliogr. L. Cooper y P. Gudeman, Yale. 1928. *Constitución de Atenas*, publicada por F. G. Kenyon, Londres, 1891, reed. 1920; J. E. Sandys, com. 2.ª ed., Londres, 1912; Mathieu y Haussoulier, trad. fr. Budé, 1924; H. Rackham (con la Etica a Eudemo), Londres, 1935. *Retórica*, est. F. Solmsen, Berlín, 1929, com. E. M. Cope y J. E. Sandys, Cambridge, 1877; con trad. fr. Doufour, Budé, con traducción fr. Hardy, Budé, 1932 y com. A. Gudeman, Berlín, 1934; est. E. Howald, Hermes, 1919, Philol., 1920; Rostagni, St. it. Filol. cl., 1923; E. Bignami, Florencia, 1932, 37; A. Puech, Rev. C. y C., 1933. *Problemata*, W. S. Hett, Londres, 1936-37; est. E. S. Forster, Cl. Qu., 1928. *Ps.-Aristotle De Mundo*, L. Lorimer, 1924; Maguire, Yale Cl. St., 1939; trad. com. Festugière, *Dieu cosmique*, Gabalda, 1949. *Dialogorum fragmenta*, ed. A. Walzer, Florencia, 1934. Est. sobre el *Protréptico, Eudemo, Filosofía:* E. Bignone, *L'Aristotele perduto*, Florencia, 1926-38; H. G. Gadamer, Hermes, 1928; M. C. Needler, Cl. Phil., 1928; J. Bidez, Bruselas, 1942-43; F. Nuytens, Lovaina, 1948 (caps. II-III).

Vida. Dionisio de Halicarnaso, ep. I, ad Ammaeum; Diógenes Laercio, V, 1; est. Jaeger, Bignone, C. M. Mulvany (Cl. Qu., 1926), A. Tovar (Emérita, 1943. Ms. Madrid, fuente de la Vita Marciana y de la Vita Ps.-Ammoniana).

Obras generales. F. Ravaisson: *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 volúmenes, 1837-46, reed. 1913. Trendelenburg: *Logisch Untersuchugen*, 3.ª ed. 1870. V. Rose: *De Aristotelis librorum ordine et autoritate*, Berlín, 1854. Michelis: *De Aristotele Platonis adversario*, Braunsberg, 1864. R. Heitz: *Die verlorenen schriften des Aristoteles*, Leipzig, 1865. E. Boutroux: *Etudes Hist. de la phil.* Alcan, 1897. C. Piat, *Aristote*, 2.ª ed. Alcan, 1912. O. Hamelin: *Le système d'Aristote*, Alcan, 1920 (salvo la moral: R. Meta., 1923). W. Jaeger: *Aristoteles*, Berlín, 1924 (trad. ingl., 1934. Cf. del mismo, *Studien zur Entschungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, 1912). W. D. Ross: *Aristotle*, Londres, 1924 (trad. fr. 1930, Payot), obra capital, como la de Jaeger. E. Rolfes: *Die philosophie des Aristoteles*, Leipzig, 1923. M. D. Roland-Gosselin: *Aristote*, Flammarion, 1928. G. R. G. Mure: *Aristotle*, Oxford, 1932. J. Burnet: *Aristotle*, Erasmus, 1938. L. Robin: *Aristote*, P. U. F., 1944. Josef Zürcher: *Aristoteles' Werk und Geist, untersucht und dargestellt*, Parderborn, 1952.

Estudios especiales. H. Bonitz: *Aristotelische Studien*, Viena, 1866. Rudolf Eucken: *Die Methode der aristotelischen Forschung*, Berlín, 1872. R. Shute: *On the history of the process by which the aristotelian writings arrived at their present form*, Oxford, 1881. L. Ollé-Laprune: *La morale d'Aristote*, 1881. A. Grant: *Ethics of Aristotle*, 4.ª ed. Londres, 1885. H. Bergson: *Quid Aristoteles de loco senserit* (Cf. A. Sesmat, R. phil., 1938). Wilamowitz-Moellendorf: *A. und Athen*, Berlín, 1893. H. Maier: *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols. Tübingen, 1896-1900. G. Milhaud: *Le hasard chez Aristote et chez Cournot* (R. Meta., 1902). L. Robin: *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Alcan, 1908; *Sur la conception aristotélicienne de la causalité* (Arch. Gesch. Philos., 1910); *La notion de l'individu chez A.* (R. Sc. phil., 1931). M. Defourny: *Aristote, Théorie économique et politique sociale*, Lovaina, 1914; *L'éducation*, Lovaina, 1919; *L'évolution sociale*, Lovaina, 1924; *La politique*, Beauchesne, 1932. A. Mansion: *La notion de nature dans la philosophie d'A.*, Lovaina, 1912; *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Lovaina, 1913, 1946; *La genèse de l'oeuvre d'A.* (R. néo-scol., 1927);

La physique aristotélicienne (id., 1936). Suz. Mansion: *Le jugement d'existence chez A.*, Lovaina y Desclés, 1946. J. Chevalier: *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon* (app. sobre Platón y Aristóteles y sobre la cronología de Aristóteles), Alcan, 1915; *Trois conférences d'Oxford* (I Aristote et saint Thomas ou l'idée de création), Spes, 1928. A. Goedeckemayer: *Aristoteles, praktische Philosophie*, Leipzig, 1922. H. Carteron: *La notion de force dans le système d'A.*, 1924; *De tempore*, Estrasburgo, 1924; *La morale* (R. C. C., 1925-26). K. Svoboda: *L'esthétique d'A.*, Brno., 1927. M. Gillet: *Le fondement intellectuel de la morale*, 2.ª ed. Vrin, 1928. P. Siwek: *La psichophysique humaine d'après A.*, Alcan, 1930. C. Werner: *La finalité d'après A.* (R. Th. Ph., 1931). R. Mugnier: *Théorie aristotélicienne du premier moteur*, 1930. A. Festugière: *Notes aristotéliciennes* (R. Sc. Phil., 1931). J. Croissant: *A. et les mystères*, Droz, 1932. R. Mondolfo: *Eternità e infinità del tempo in A.*, Giorn. Filol., 1933. M. de Corte: *Le pluralisme dans la théologie aristotélicienne*, A (R. belge Philol., 1930); *La causalité du premier moteur* (R. Hist. Phil., 1931); *A. et Plotin*, Desclée, 1935; *La doctrine de l'intelligence chez A.*, Vrin, 1934; *La définition aristotélicienne de l'âme* (R. Thom., 1939). J. Poulus: *La théorie du premier moteur* (R. phil., 1933). A. Bremond: *Le dilemme aristotélicien*, 1933. Lachance: *La conception du droit selon A. et saint Thomas*, Montreal, 1933. W. K. C. Guthrie: *The development of A. theology* (Cl. Qu., 1933-34). G. Badareu: *L'individuel chez A.*, Bruselas, 1936. Harold Chernis: *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, 1935; *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944. E. Frank: *The fundamental opposition of Plato and Aristotle* (Am. J. Philol., 1940). Laín Entralgo: *La acción catártica* (Est. hist. med. Madrid, 1943). J. M. Le Blond: *Logique et méthode chez A.*, Vrin, 1939; *Eulogos*, B.-L., 1939. H. Weiss, *Kausalität und Zufall*, Berlín 1946. F. Nuyens: *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (trad. del holandés con prólogo de Mansion), Lovaina y Vrin, 1948. J. Léonard: *Le bonheur chez Aristote*, Bruselas, 1948. J. Lukasiewicz: *Aristotle's Syllogistik from the standpoint of modern formal logic*, Oxford, 1950. J. van der Meulen: *Aristotle, Die Mitte in seinem Denken*, Meisenheim, 1951. M. Hamburger: *Moral and law, The growth of Aristotle's legal theory*, Nueva York, 1951. El comentario a la *Etica a Nicómaco*, de H. Joachim, editado por D. B. Rees, Oxford, 1951. H. V. Jaffa: *Thomism and Aristotelianism*, Chicago, 1952.—Sobre Aristóteles sabio, A. Mielis (Archeion, 1932)—y las matemáticas: J. L. Heiberg, Leipzig, 1904; Mansion (R. de Phil., 1903); G. Milhaud (A. G. Phil., 1903); R. Stenzel: *Zahl und Gestalt*, 2.ª edición, Leipzig, 1933; H. D. P. Lee (Cl. Qu., 1935); M. Dehn (Scientia, 1936); Th. Heath, Oxford, 1950.—Cosmología y Física: P. Duhem: *Système du monde*, I; *Origines de la statique*, 1906; *L. de Vinci*, 1906. Th. Heath, *Aristarchus of Samos*, Oxford, 1913. Gagnebin (R. Th. Ph., Lausana, 1934).—Ciencias naturales y biológicas: G. Pouchet, 1885; D'Hérouville (Mus. belge, 1921); M. Manquat: *Aristote naturaliste*, Vrin, 1932; Senn, Aarau, 1933; P. Kalthoff, Berlín, 1934; trabajos de D'Arcy Thompson, H. D. P. Lee. Y la música: A. Greiff (R. et. gr., 1909); A. Busse (Rh. Mus., 1928); M. Emmanuel (R. et. gr., 1919).

CAPITULO V

EL ESTOICISMO

1. El peripatetismo después de Aristóteles. Teofrasto y Estratón de Lámpsaco. El conflicto de las doctrinas. Diógenes el Cínico.—2. El estoicismo antiguo. El medio, la época, los fundadores: Zenón y Crisipo.—3. Principios de la filosofía estoica. La lógica. Del significante a lo significado. La proposición condicional de enlace necesario; los futuros contingentes y la ley. Del nominalismo al determinismo y al panteísmo.—4. La física. El destino: Heimarméne, potencia pneumática y Logos del universo. El mundo: Materia y fuerza; solidaridad de las partes y del Todo. Teología estoica: la libertad y las causas, la concepción de Dios. Psicología: el alma humana, la razón, la adhesión a Dios.—5. La moral. Vivir de conformidad consigo mismo, con la Naturaleza, con el orden universal. El soberano bien, la sabiduría y la intención. Dificultades originadas por el sistema: dos polos de la virtud, la libertad y su acuerdo con el orden; existencia de la sinrazón. Conclusión: la "soberbia" estoica; estoicismo y cristianismo.

BIBLIOGRAFÍA.

1. El peripatetismo después de Aristóteles. Teofrasto y Estratón de Lámpsaco. El conflicto de las doctrinas. Diógenes el Cínico.

Los escritos de Aristóteles y su enseñanza—su enseñanza expuesta en las obras esotéricas, todavía más que sus escritos esotéricos editados en vida y hoy perdidos—se perpetuaron en el seno de la escuela peripatética, el Liceo, que, con su discípulo y heredero Teofrasto de Ereso, el "divino hablador" (372-287), se transformó en una especie de asociación del culto, reconocida por la ciudad, dotada de un terreno, de recursos propios, de una biblioteca, de un museo, y entregada principalmente a la edición y al comentario de la obra del maestro, así como a la ejecución del amplio programa de investigaciones y de documentación en materia de ciencia, de historia, de erudición, cuyo plan había sido establecido por Aristóteles para la organización sistemática de los estudios. Teofrasto, no obstante un corto exilio, fue su escoliarca durante treinta y cinco años, del 322 hasta su muerte, en el período turbulento que vivieron sucesivamente Demetrio de Fálero, peripatético notable, discípulo y protector de Teofrasto, y luego su adversario Demetrio Poliorcetes, señores de Atenas. Estratón de Lámpsaco, el "físico", que había vivido en la corte de Tolomeo Soter, en Egipto, como preceptor de su hijo Filadelfo (300-294), sucedió a Teofrasto como jefe de la escuela peripatética hasta su muerte (269); luego, después de él, la dirección quedó en manos de Licón, de 269 a 225, de Aristón de Ceos,

y, en fin, de Critolaos, que murió en 133, a la edad de noventa y siete años. Pero, desde la época de Licón, la escuela perdió adeptos, en razón de la pedantería, de la negligencia y del lujo de su escoliarca, que no acertaba a rescatar la dulzura proverbial de su palabra. El Liceo, por otra parte, encontraba alguna dificultad para luchar contra el arraigo de escuelas mejor adaptadas que él a los gustos prácticos de las generaciones nuevas y a su alejamiento de la especulación pura. Además, era sospechoso de simpatizar con los macedonios en una Grecia ávida de recobrar su independencia. Por ello, ya desde comienzos del siglo III, multitud de peripatéticos se dispersaron por el mundo griego y se afincaron en la ciudad que comenzaba a suplantar a Atenas, en Alejandría. Los discípulos de Aristóteles se reunían allí, y se cuenta que después de haber sido expulsado de Atenas por la revolución democrática, Demetrio de Fálero, que se había refugiado en aquella ciudad, obtuvo permiso de Tolomeo para fundar en Alejandría una biblioteca y un museo. Allí, pues, en la capital de la erudición, se acentuó el carácter naturalista que habían dado ya a la doctrina Teofrasto, Clearco de Soles y Estratón de Lámpsaco; terminó así por hacer la enseñanza del Liceo extraña por completo al espíritu del maestro que había sido su fundador.

Unicamente Eudemo de Rodas, el redactor de la *Etica* que lleva su nombre, no tuvo otra ambición que ser el intérprete fiel del pensamiento de su maestro, del que retiene y acentúa incluso la inspiración metafísica y religiosa. Los demás discípulos de Aristóteles no parecen conservar de él más que el gusto por la erudición, por las colecciones de hechos, de problemas, de materiales, y desdeñan o rechazan la poderosa subestructura filosófica sobre la que les colocaba, así como los datos racionales que supo extraer de ella.

Teofrasto, el sucesor de Aristóteles, compuso una obra inmensa, que se extiende de la lógica a la historia natural, a la historia de las ciencias, a las leyes, a la moral. No nos quedan de esta obra, con fragmentos, más que los dos tratados sobre las *Plantas*, monumento de la ciencia antigua, que hacen de él el creador de la Botánica, y el pequeño libro de los *Caracteres*, que gozó, a través de los siglos, de una extraordinaria celebridad. Su contribución a la lógica no debe desdeñarse, y, por su estudio de las proposiciones y silogismos disyuntivos e hipotéticos, por el desenvolvimiento que dio a la lógica de la modalidad, por la orientación formalista que imprimió al conjunto de esta ciencia, preparó el camino a la lógica de los estoicos y a la logística de los modernos. Pero, en metafísica, multiplicó contra la filosofía primera y la teología de Aristóteles las dificultades y las objeciones que habrían de arruinar su teoría del movimiento, la del intelecto, la del primer motor, y, por encima de todo, la finalidad que se le atribuye. De ahí esa "inconstancia", que le reprocha no sin razón

Cicerón [1], que le hace atribuir el poder divino unas veces a una Inteligencia, otras veces al cielo, otras, en fin, a los signos y a los astros, y que se expresaba en la célebre fórmula, muchas veces criticada, de su *Calístenes:* La fortuna es reina del mundo, *Vitam regit fortuna, non sapientia* [2].

Es en el ensayo sobre *Los caracteres* donde se manifiestan mejor las cualidades de este espíritu dotado de una insaciable curiosidad, de un vasto saber, de dones de exposición que suplían a los dones creadores que la Naturaleza le había negado. Se encuentra en él la ironía sin ilusión del hombre que, casi centenario, se resistía a morir, deplorando la brevedad de la vida humana, que le condenaba a desaparecer en el momento en que comenzaba a saber alguna cosa [3] y acusando a la Naturaleza de prodigar a los ciervos y a los grajos años de los que no saben obtener partido, cuando precisamente los limita tan celosamente a los hombres, que, en el curso de una vida más larga, hubiesen estado a punto de alcanzar la perfección en todas las artes y la soberanía del conocimiento [4]. Este librito, sin precedente entre los griegos, que sirvió de modelo al gran La Bruyère, está lleno de observaciones penetrantes, sagaces, y un tanto desilusionadas sobre la naturaleza humana, y sobre el enlace de los actos, de las palabras, de los gestos y del comportamiento en el hombre interior que se revela en él sin saberlo: la ironía, esa afectación de humildad, la adulación, la incontinencia en el lenguaje, la rusticidad, la complacencia, el cinismo, la invención de falsas noticias, la ausencia de escrúpulos, la mezquindad, la falta de propósito, la afectación de celo, la estupidez, la brutalidad, la superstición, el malhumor, la vanidad, la jactancia, el orgullo que desdeña todo lo que no le pertenece, el espíritu de dominio, la maledicencia y el gusto por el vicio y la canalla. En la descripción que hace de ellos se nos muestra en todas partes esa *suavitas insignis linguae, pariter atque vitae* que alaba en él Aulo Gelio [5].

Teofrasto escribió, además, una historia en dieciocho libros sobre las *Opiniones de los físicos* (Φυσικῶν δόξαι), que, directamente, o indirectamente, por resúmenes como el de Aecio, obtenido a la vez de una antigua compilación de *Placita,* inspiró todos los escritos de los doxógrafos de nuestra era y dirigió su método, que consiste en estudiar las opiniones de los filósofos a propósito de una cuestión dada. Su ejemplo fue seguido por Eudemo, autor de una historia de la aritmética, de la geometría, de la astronomía y de la meteorología, del que poseemos preciados fragmentos; por Menón, a quien se debe una historia de la medicina; Fanias de Ereso, que escribió una historia de la poesía;

[1] *De natura deorum,* I, 13.
[2] *Tusc.,* V, 9, 25.
[3] San Jerónimo: *Epist. ad Nepotianum,* II.
[4] Cicerón: *Tusc.,* III, 28, 69.
[5] *Noctes atticae,* XIII, 5.

Aristoxeno de Tarento, uno de los primeros discípulos de Aristóteles, cuya historia de la música, así como sus elementos de armónica y de rítmica atestiguan un raro don de observación; el dorio Dicearco de Mesina, en fin, autor de obras célebres sobre la historia de la civilización helénica, las vidas de los sabios y de los filósofos, la Geografía (περίοδος γῆς).

Pero, después de Aristóteles, todos los peripatéticos, a excepción de Eudemo, se inclinan al materialismo; consideran al alma, como hace Aristoxeno, una simple armonía o tensión (intentio) del cuerpo y de sus diversos movimientos, y, como Dicearco, niegan su inmortalidad e incluso su existencia [1]. Este reconocido materialismo, esta exclusión de la trascendencia que se aprecia ya en la obra de Teofrasto, se erigen en sistema por Estratón de Lámpsaco: al decir de Simplicio, de Cicerón y de Plutarco [2], el "físico" proclama que el alma no es más que un *pneuma* sutil alojado en todo el cuerpo, y principalmente en el cerebro, destinado a perecer con él como todas las formas y energías de la Naturaleza; que todas sus funciones, racionales o irracionales, se reducen a movimientos; que el pensamiento, νόησις, es solo un residuo de la sensación; que el poder divino del que proceden todas las causas de la generación es inmanente a la Naturaleza (in natura sitam); que no hay necesidad de dioses para explicar la existencia del mundo, pues bastan para ello la fortuna con sus movimientos, sus fuerzas y sus pesos, sin lugar alguno para los desvaríos (somnia) de Demócrito sobre los átomos y sobre el vacío. Estas teorías, que descansan en experimentos precisos—al parecer, Estratón fue el primero en advertir la aceleración de la gravedad—, y se mezclan a veces con visiones de gran profundidad—por ejemplo, sobre la duración, ese continuo que no deja de nacer y de morir y que escapa a toda medida—, ejercieron una influencia duradera sobre la mecánica, la astronomía, la medicina, y se las encuentra en muchos sabios y filósofos, desde los estoicos, sus contemporáneos, hasta Leibniz. Pero en este universo, tal como lo concibe Estratón, del que se excluye la finalidad, mientras el orden se atribuye a causas mecánicas o al azar, en el que todas las formas son perecederas, y Dios mismo, sin forma ni sentido, se confunde con la Naturaleza, es difícil reconocer el cosmos tal como lo vio y describió Aristóteles. El hálito de este grande y poderoso pensamiento, privado de la intuición que lo engendró y que asegura su fecundidad, cae desde

[1] *Tusc.,* I, 10, 19-21; 11, 24.
[2] Simplicio: *Fís.,* 225 A. Cicerón: *De nat. deor.,* I, 13; *Acad. pr.,* II, 38. Plutarco: *adv. Colot.,* 14 (Textos en Ritter-Preller, 353-354). Observad estas expresiones de Cicerón, en el primer texto: *Strato, is qui Physicus appellatur, omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi immutandique habeat, sed careat omni sensu et figura;* y en el segundo: *Negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum. Quaecumque sint, docet, omnia effecta esse natura.*

ese momento en una especie de naturalismo o de positivismo al pie de la letra, conforme, por un lado, con el gusto del Estagirita por las investigaciones especializadas, pero que, según la regla habitual, acentúa los defectos y las singularidades del maestro, y que, por su desdén a la metafísica, por su hostilidad a la religión, quedó como extraño, incluso opuesto a la inspiración profunda de la doctrina aristotélica, como también, en muchos puntos, a las preocupaciones dominantes de la época.

Por ello, el peripatetismo, que debía encontrar un nuevo camino en la Edad Media, gracias a las especulaciones de los árabes, luego, en otro sentido, gracias al genio de Santo Tomás de Aquino, fue muy pronto desplazado, en el favor popular, por otras doctrinas provenientes también de Sócrates, pero más dogmáticas, más llenas de vida y más preocupadas por los problemas morales y prácticos, que trataban de resolver por métodos de discusión más cortos que los que usaba Aristóteles. Este es, en efecto, el rasgo común a la escuela megárica fundada por Euclides, a la escuela cínica fundada por Antístenes, a la escuela cirenaica fundada por Aristipo de Cirene, y esta fue la razón de su remozamiento en el siglo III[1]. Pero están, por lo demás, en los antípodas del aristotelismo y del platonismo.

Entre los megáricos, Estilpón de Megara, contemporáneo de Teofrasto (v. 380-300), maestro de Eubúlides, de Diodoro Cronos, de Zenón, cuya moral vecina del cinismo no dejó de influir en la escuela del Pórtico, critica las Ideas platónicas y, con ellas, los conceptos y los juicios aristotélicos, mostrando sus consecuencias absurdas o contradictorias. El discípulo de Eubúlides, Diodoro Cronos († hacia 296), temible dialéctico por su famoso argumento del κυριεύων (el triunfador), ataca la noción que constituye el meollo de la doctrina aristotélica, la noción de *potencia*, mostrando que el principio de contradicción, siguiendo el cual toda proposición es verdadera o falsa, se aplica al futuro tanto y de la misma manera que al presente y al pasado e impide, por consiguiente, la afirmación de lo posible y, por tanto, de la potencia: ello equivaldría a decir que lo imposible (a saber, lo que no ha ocurrido) es posible[2] (* 225). Toda esta erística, que, en el pensamiento de los megáricos, estaba destinada, al parecer, a establecer el valor del conocimiento intuitivo sobre las ruinas del conocimiento dialéctico, aboca, de hecho, en Alexino de Elea, contemporáneo de Zenón el estoico, muy amigo de disputas al decir de Diógenes Laercio (II, 119), y todavía más en sus sucesores, a una apología de lo verosímil y de la retórica, colo-

[1] Véase la bibliografía del capítulo III.

[2] D. L., II, 111; VII, 25. Aristóteles, *Me.*, Θ, 3. Cicerón: *De fato*, 6, 7, 9. Epicteto, *Dissert.*, II, 19, 1. Sexto Empírico: *Math.*, VIII, 115; X, 85 sgs. Luciano: *La almoneda de los filósofos*, 22. Textos en R.-P., 227-229. Volveremos a ellos a propósito de Crisipo, que trató de resolver la dificultad planteada por Diodoro.

cada por encima de la búsqueda razonada de las cosas, siguiendo una tendencia a la que debía sucumbir finalmente el espíritu sutil de los griegos.

Alexino de Elea, como el autor de la *Ciropedia*, Jenofonte, escribió un tratado sobre la educación, y a la educación se refieren también, ante todo, los cínicos. Su fin fue graciosamente definido por Diógenes, el hombre del tonel (413-323), cuya fama entonces es inmensa hasta el punto de que no se duda en compararle con Alejandro. Se citan a porfía las palabras, los hechos y gestos de aquel de quien sus compatriotas de Sínope, en el epitafio de la estatua que le erigieron, decían: "Sólo tú has enseñado a los hombres a bastarse a sí mismos y les has mostrado el camino más corto para alcanzar la felicidad." Estando en venta en un mercado de esclavos, un comprador le preguntó: "¿Para qué eres bueno?" Y contestó: "Para mandar a los hombres." Lleno de desprecio para las disciplinas del discurso y de las ciencias, y para todas las opiniones de los hombres que, según la expresión de Meandro, no son más que humo; recogiendo y haciendo suya la teoría de Antístenes y de los sofistas para quienes "toda afirmación es verdadera", lo que arruina toda afirmación y todo saber; viviendo descalzo, en un tonel, "sin ciudad, sin hogar, sin patria, como mendigo que anda a la búsqueda de su pan diario", y a veces, con su linterna, a la búsqueda "de un hombre", Diógenes, con su manto, su mochila y su bastón, enseña como su maestro que la virtud reside únicamente en los actos y que hay que adquirirla por el ejercicio, que permite al hombre sobrepasarse a sí mismo, a imitación de Hércules, el héroe en quien se encarna la independencia del sabio. Opone siempre a la convención (νόμος), incluso a las conveniencias, la Naturaleza (φύσις) y los actos adecuados a ella; proclama en presencia de los ricos y de los reyes la misión del mensajero de Zeus, encargado de observar los errores y los vicios de los hombres, de denunciarlos y de reformarse a sí mismo por el ascetismo, a fin de glorificar "la miseria, ciudad del cínico", como la definió Crates, el maestro de Zenón el estoico. Ya antes que ellos se proclama ciudadano del mundo y declara que la única verdadera constitución es la que rige el universo[1] (* 226). De hecho, el cinismo, en su forma original, antes de inclinarse al hedonismo, nos presenta los rasgos principales de la doctrina estoica y el acento que ella misma pondrá en la necesidad del esfuerzo de liberación interior para liberarse de toda servidumbre, para desenraizar el deseo y llegar así a la sabiduría, con la que el hombre ya no depende

[1] D. L., VI, 63: ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη (cf. 93, la respuesta parecida de Crates), 72: μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶνα τὴν ἐν κόσμῳ. Diógenes Laercio, VI, 2, 11, 69-71, 103-106, y Luciano: *Dial. Mort.*, XI, 3, observan justamente el empleo característico que hacen Antístenes, Diógenes y Crates, antes que los estoicos, de los términos σοφία, αὐτάρκεια, ἀλήθεια παρρησία (franqueza y libertad total en las palabras y las acciones), ἐλευθερία.

más que de sí mismo. Ejerció una influencia duradera sobre todo el paganismo agonizante, que veía en Diógenes al tipo del sabio y al modelo de la perfección interior, y que se inspiró constantemente en los temas cínicos.

Censores, como los cínicos, de la ciencia y de la ciudad, los cirenaicos, discípulos de Aristipo y herederos de Protágoras, se oponen a los discípulos de Antístenes y de Diógenes por la apología que hacen del placer. Aplicando al estudio de los fines individuales el principio de su maestro, según el cual no es verdadero más que lo que así parece al individuo, de suerte que todo se reduce y se detiene en la impresión inmediata de cada uno, los cirenaicos, como, por ejemplo, Eudoxio de Cnido († 355), el astrónomo, que critica Platón en el *Filebo,* y que cita Aristóteles en el libro X de la *Etica a Nicómaco,* se vieron impresionados por el hecho de que todos los individuos, sin excepción, buscan el placer, y, al ser para ellos el hecho el fin, concluyen de ahí que el placer es, por consiguiente, el soberano bien y el fin del hombre. Así, mientras que los cínicos se inclinan hacia la actitud estoica, que ya presagian, Aristipo se inclina hacia el epicureísmo, con la diferencia, a pesar de todo, de que, a imagen de nuestros inmoralistas contemporáneos, pone el fin del hombre en *el placer del momento,* descartando resueltamente todo criterio del bien y del mal, puesto que, según él, tanto el bien como la verdad residen en la impresión presente, inmediata.

Conclusión desesperada, de la que, en la generación siguiente, Hegesias extraerá el más negro pesimismo. Si, en efecto, todo se reduce al placer del instante, como no hay placer seguro ni estable, la única salida para el hombre es el suicidio. Después de él, Teodoro, apodado el ateo, se pierde en la indiferencia. En fin, su discípulo Bion de Borístenes, que recibió también la enseñanza de Crates y la de Teofrasto, expone, en la famosa diatriba redactada por su auditor Teles[1] que la única soberana del universo y de la vida humana es la diosa Tyché, la Fortuna o Suerte, fuerza impersonal, caprichosa, que distribuye al azar las suertes que el hombre tiene que aceptar sin comprender, intentando liberarse de ellas por la resignación interior, fuente de la impasibilidad del alma. Esta doctrina, que Cicerón resumió en la

[1] Cf. O. Hense: *Teletis reliquiae,* Freiburg in Brisg., 1889. Sobre Crates de Tebas, el alumno de Diógenes (que vivía hacia 320. D. L., VI, 87), y sobre Teles, moralista cínico contemporáneo de Antígono Gonatas († 240 a. de J. C.), cuyos temas, máximas y lugares comunes llenaron por completo toda la literatura moral de comienzos del siglo III hasta el siglo II de nuestra era, cf. F. Susemihl: *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit,* t. I, Leipzig, 1891, págs. 29, 41 sgs. Se encuentra ya en Teofrasto (καλλισθένης ἢ περὶ πένθους. Cf. Alejandro de Afrodisia: *De an.,* 186, 29 Bruns. Cicerón: *Tusc.,* V, 9, texto ya citado), y se encontrará en Plutarco *(Cons. ad Apollonium,* 119 F) y en Séneca *(ad Polyb.,* 29), esta idea, común entonces, de que la vida humana está regida por el destino (εἱμαρμένη, Fortuna), que es idéntico a la Naturaleza (φύσις).

fórmula de Teofrasto *Vitam regit fortuna, non sapientia (Tusc.,* V, 9), y, todavía más que la doctrina, la actitud que implica, tuvieron un inmenso éxito en los últimos siglos de la era pagana. Aparecieron como la última expresión de la sabiduría antigua, cuyo desencanto traducen. De hecho, el pensamiento griego agonizante es un pensamiento envejecido, lo mismo que sus dioses son ya "dioses viejos"[1]. Incapaces de fundamentar racionalmente la creencia en un Dios Providencia y en la inmortalidad personal del alma, los griegos de la época helenística, siguiendo a sus maestros cínicos y hebdonistas, tratan de demostrar que, al ser destruida el alma por la muerte, la muerte no existe para ella, que la felicidad o la autarquía (αὐτάρκεια) consiste en estar contento cada uno con su suerte, en hacerse independiente de las cosas por la disposición interior del alma, en renunciar a comprender los acontecimientos y a actuar sobre ellos, porque nada es comprensible y todo está regido por una fuerza ciega: el azar. Se presenta así como el reverso de las grandes doctrinas de Platón y de Aristóteles, en el sentido de que no encuentra más apoyo para el hombre que el hombre mismo, privado de su relación con la Idea del bien y con el motor primero, Dios, ya buscando este punto de apoyo en el esfuerzo humano, como pretenden los estoicos, ya en el gozo humano, como hacen los epicúreos: dos tentativas, dos doctrinas, hijas ambas de la desesperación[2].

2. El estoicismo antiguo. El medio, la época, los fundadores. Zenón y Crisipo.

Tal es precisamente el medio en el que se ve nacer los últimos grandes sistemas del pensamiento griego, el estoicismo, el epicureísmo, el pirronismo, todos los cuales reflejan algo de ese estado de espíritu y representan el último esfuerzo del paganismo agonizante antes de la renovación del cristianismo (2 *Cor.,* V, 17). Llenan el período llamado helenístico, que se extiende desde la muerte de Alejandro (323) y la división de su imperio hasta la conquista romana (146). En el curso de este período, desgarrado por las luchas de las democracias griegas y por una anarquía sin remedio, la cultura griega, como veremos, habría de expandirse por todos los países mediterráneos e intentar propagar en ellos el conocimiento de las reglas que deben conducir al

[1] Véase a este respecto una nota muy sugestiva de H. Lechat, "Dieux vieillis" (Rev. des Et. Grecques, 1901, pág. 461), a propósito de una carta de Michaelis a Vahlen sobre tres cabezas antiguas *(Drei alte Kroniden),* de Poseidón, Hades y Zeus. Michaelis observa a este propósito que, tanto en el dominio de la plástica como en el de la literatura, la Grecia de la época helenística se muestra escéptica, cansada de sus dioses y moralmente envejecida: tiene conciencia de ello y sufre. (Cf. J. Chevalier: *L'Axiochos,* pág. 137).

[2] Según la justa expresión de J. B. Lightfoot en su comentario a la epístola de San Pablo a los filipenses (9.ª ed., 1888), pág. 271.

hombre a la felicidad. La especulación griega, a pesar de los esfuerzos de Platón y de Aristóteles, había caído en el nominalismo y en el escepticismo, en tanto la filosofía se orienta en adelante hacia las cuestiones prácticas, y las ciencias, con Euclides (330-270), Arquímedes (287-212), Apolonio de Perga (hacia 205), comienzan a separarse de ella para vivir una vida autónoma. Más maestros y más disciplinas de escuela. Atenas pierde su predominio. En la isla de Chipre nace Zenón, el fundador del estoicismo; de Cilicia vienen Crisipo y sus discípulos; los demás son originarios de los países semitas y de Caldea. Con ellos penetran en Grecia las influencias orientales, el sincretismo, una semibarbarie, a la par que el país se ve amenazado por las facciones y por las ligas que hacen llamamientos al extranjero y lo entregan finalmente al yugo macedonio de los diádocos, esperando la sujeción de las ciudades griegas a Roma.

En este cuadro se desenvuelve la historia del antiguo estoicismo, con sus tres grandes escoliarcas: Zenón de Citium, su fundador (hacia 300), el maestro del Pórtico de las pinturas, Stoa Poikilé (333-261); Cleantes, provincial de Tróade, atleta, que fue escoliarca de 264 a 232; y Crisipo de Soles, en Cilicia, el dialéctico, escoliarca de 232 a 204, que rehabilitó la escuela, de la que mereció ser llamado el "segundo fundador". Todo en él está subordinado a la moral, pero las conclusiones morales se refieren a una visión de conjunto sobre el cosmos y sobre el orden que le regula, según una Necesidad absoluta, el Destino, fuerza divina, alma universal, de la que dependen tan estrechamente nuestro ser individual y nuestra razón que la única regla de la sabiduría consiste en someterse e identificarse con ella. *Singulis non adest Jupiter,* como dice Séneca en una fórmula que resume toda la doctrina (* 227). La moral estoica del orden universal está suspendida, por tanto, a una cierta teología, es decir, a una cierta concepción de Dios y de la obra divina.

¿De dónde procede esta visión nueva de las cosas, que estaba llamada a ejercer una influencia tan profunda y duradera?

Los orígenes del estoicismo no son bien conocidos. De los innumerables escritos de los fundadores apenas nos quedan algunos títulos y fragmentos aislados, conservados por Diógenes Laercio (libro VII) y sobre todo por los refutadores del estoicismo, Plutarco, Cicerón, Sexto Empírico, Galeno, Orígenes y los Padres de la Iglesia. Todo lo que podemos inferir de aquí se reduce a esto[1]: Zenón de Citium, extranjero de Chipre, llegó a Atenas en 310 y fue allí durante diez años el discípulo de Crates el Cínico, de Estilpón y de Polemón, poniéndose por medio de ellos en relación con los megáricos, los académicos, las escuelas médicas de la época y los medios semitas. Estilpón y Diodoro Cronos, los megáricos, que hacían tambalearse con su dialéctica los pilares mismos de la Metafísica, le habían enseñado a desconfiar del pensamiento discursivo y de las ideas platónicas. Los cínicos, cuya influencia se reforzó y moderó a la vez con la de los académicos, Jenócrates y Polemón, le mostraron que la práctica del ascetismo, a falta del pensamiento, puede conducirnos a la verdad y a la virtud y dar al alma esa impasibilidad que es la condición de la felicidad y el soberano bien. Por otra parte, se puede inferir del testimonio de Galeno que los médicos como Diocles de Caristo, completando y precisando los puntos de vista de Heráclito y de los pitagóricos, suministraron al estoicismo naciente la base física, o metafísica, que le faltaba, dándole una cierta imagen del universo concebido a la manera de un ser vivo, en quien la tensión del soplo vital (πνεῦμα) sujeta las diversas partes y las mantiene en equilibrio o en armonía. En fin, de los medios semitas con los que se encontró en relación, parece que Zenón recibe su concepción, nueva entre los griegos, de Dios como obrero del mundo, al que continúa rigiendo y con el cual está íntimamente unido: Dios, con el que el hombre se ve llamado a vivir en sociedad y a colaborar, por la aceptación de lo que es y por la aplicación de su propia razón al universo salido de la Razón divina. Estas son las influencias que actuaron sobre el estoicismo en sus comienzos; estos son también los rasgos propios que le caracterizaron. Los sucesores de Zenón poca cosa añadieron a ellos: tan solo se esforzaron, con su aportación personal, por vulgarizar su enseñanza, contribuyendo así a su inmensa difusión. Debemos, sin embargo, hacer una excepción con Crisipo, que mereció, en efecto, por su actividad, su enseñanza, su inmensa producción, ser llamado el segundo fundador de la escuela, y que realzó la filosofía estoica, según la expresión de Plutarco *(Contradicciones,* cap. IX), asignándole como función propia iniciarnos en los misterios de la Teología, dándole de esta manera esa nota claramente religiosa, tan notoria en un Séneca, un Marco Aurelio y un Epicteto.

Desde sus comienzos, por lo demás, se interesaron los discípulos del Pórtico por todas las cuestiones que preocupaban entonces a los espíritus y tomaron parte activa en la política. Perseo de Citium, el iniciador del método de interpretación alegórica, y Arato de Soles, que puso en verso los *Fenómenos*, de Eudoxo de Cnido, fueron como los embajadores permanentes de la escuela cerca del rey de Macedonia Antigono Gonatas, mientras que Esfero del Bósforo, con el sabio Eratóstenes de Cirene, la representa ante Tolomeo III Evergetes, y luego ante Cleomenes de Esparta. Diógenes de Babilonia, alumno de Crisipo,

[1] Sobre el medio en el que se formó la filosofía de Zenón, las influencias que sufrió, la influencia que ejerció en el siglo III, véanse, además de las obras citadas en el apéndice, W. S. Ferguson: *Hellenistic Athens*, Londres, 1911. W. W. Tarn: *Antigonos Gonatas*, Oxford, 1913; *Hellenistic civilization*, 2.ª ed. Londres, 1930. J. Kaerst: *Geschichte des Hellenismus*, 2.ª ed. Berlín, 1917. Festugière: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II. *Le Dieu cosmique*, Gabalda, 1949, páginas 260 sgs.

el maestro de Apolodoro de Seléucide, de Boeto de Sidón, de Posidonio, de Antipáter de Tarso, que fue él mismo maestro de Posidonio y formó parte, con Carnéades de Cirene y el peripatético Critolao, de la famosa embajada enviada a Roma por los atenienses en 156-55 para obtener la condonación de la multa con que habían sido castigados por la destrucción de Oropos. Por otra parte, en el seno mismo de la escuela, no tardaron en manifestarse tendencias divergentes entre los que querían conservar el espíritu del fundador adaptándolo a las tendencias nuevas y los que pretendían mantener la doctrina en su integridad, como Hérilo de Cartago y Aristón de Quíos, discípulos intransigentes y disidentes de Zenón, que se atienen a la moral y llevan el rigorismo estoico, Aristón por lo menos, a sus consecuencias extremas. Pero, cada vez más, alrededor de ellos, los hombres que recibieron la formación del Pórtico, se entregan al estudio de variadas disciplinas, la gramática, la retórica, la doxografía, las ciencias, la instrucción práctica: así, por ejemplo, Crates de Malos, contemporáneo y adversario de Aristarco, Benodoto el bibliotecario de Alejandría, Eratóstenes el astrónomo, el filólogo y geógrafo Apolodoro de Atenas, autor de una biblioteca mitográfica y de una crónica universal en verso. El estoicismo, por lo demás, no deja de transformarse bajo la acción de las críticas que le dirigen los escépticos, la Academia Nueva, Plutarco, Galeno y los comentadores de Aristóteles. Resulta, pues, bastante difícil hacerse una idea clara de lo que fue la doctrina estoica clásica, y nos vemos forzados, para diseñarla de nuevo, a tener en cuenta la imagen que nos da de ella la tradición.

3. Principios de la filosofía estoica. La lógica.

Para los estoicos[1], el fin primero y último de la filosofía no es ya, como para Aristóteles, el pensamiento o la contemplación, propia del acto puro, sino el ejercicio de un arte cuyo objeto propio es la virtud, definida como el acto razonable por excelencia, es decir, conforme, a la vez, con la naturaleza del hombre y con la naturaleza de las cosas, cuyo fondo común es la razón, el Logos. Así comprendida, la virtud es esencialmente la sumisión del hombre a las leyes de la Naturaleza; en suma, de nuestra razón a la Razón universal, según la expresión de Séneca *(Ep.*, 89): "Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. Philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio." Al ser concebida la sabiduría como la ciencia de las cosas divinas y humanas, la Filosofía, que apunta a ella, debe llevarnos a la virtud por el conocimiento y por la práctica del Bien, utilizando a tal efecto la razón.

[1] Plutarco: *De placitis philosophorum*, I proemio. Οἱ Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου. Ἐπιτήδειον δ'εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν, ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν, ἠθικήν, λογικήν, Δι 'ἣν αἰτίαν καὶ τριμερής ἐστιν ἡ φιλοσοφία· ἧς τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δι λογικόν. Cf. D. L., VII, 40: estas tres partes se entrelazan como en un ser vivo y son inseparables, τὰ μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων. (Sext. Emp.: *Mach.*, VII, 17 sgs.). Textos en Ritter-Preller, 390.

Esta es la inspiración esencial del estoicismo. Toda su armazón dialéctica, tal como fue construida por Crisipo, con su triple división tradicional, en lógica, física y ética, está subordinada al conocimiento y a la práctica de la virtud: todas sus partes son estrechamente solidarias, porque una sola y misma razón encadena el consiguiente al antecedente, enlaza los efectos a las causas y pone los actos en perfecto acuerdo. Desde este punto de vista se establece la unidad de la doctrina estoica, su marcado carácter sintético; de ahí procede su esfuerzo para conciliar los contrarios que se enfrentan en la vida pública y en la vida moral e intelectual, para encontrar en el individuo mismo el fundamento de la ley universal a la que debe someterse y descubrir en esta ley, que rige inflexiblemente el universo, el principio ordenador de nuestra razón y de todas las cosas, el Logos, materia y forma de todo lo que es. Esta idea, una y doble, con sus implicaciones que llegan incluso a la contradicción, con su conflicto latente entre un panteísmo que tiende a absorber al hombre en el todo y un humanismo que trata de establecer la coherencia de la conducta humana sobre el plano de nuestra propia suficiencia, es, realmente, el principio utilizado por toda la filosofía estoica, comenzando por la lógica o teoría del conocimiento, que da la pauta a todo lo demás (* 228).

1.º *Principios de la lógica estoica. Del significante a lo significado.* La lógica de los estoicos, que es puramente nominalista, se nos aparece como una lógica original, innovadora no solamente en las palabras, a pesar de lo que diga Cicerón, sino en las cosas. Tiene su fisonomía propia, y su valor es muy superior al que se le atribuye de ordinario, tanto por la virtuosidad de sus dialécticos como por los nuevos enlaces que estableció o nos hizo descubrir en el pensamiento (* 229).

La lógica para los estoicos es algo muy diferente a lo que era para el pensamiento de Aristóteles. Aristóteles, en efecto, ve en ella ante todo la ciencia o el arte de las formas del pensamiento y la fundamenta por entero en la consideración de los géneros y de las especies, es decir, en último término, en el concepto. Por otra parte, Aristóteles la distingue cuidadosamente de la dialéctica o de la erística tal como la practicaban los sofistas. Los estoicos, por el contrario, más preocupados de la acción que de la ciencia, más ansiosos de percibir los enlaces de las cosas que de enunciar sus caracteres intemporales, absorben la lógica en la dialéctica, es decir, en el arte de persuadir o de convencer, arte cuyos procedimientos, según la expresión del Estagirita *(Top.*, VIII, 1), tienen por características "diri-

girse a otro". De este arte, que Aristóteles relegaba al dominio de lo verosímil, pretenden hacer una ciencia de lo verdadero y de lo falso; y, de hecho, es a descubrir un criterio de verdad a lo que apunta esta parte de la dialéctica que, más allá de las palabras o de los *signos*, trata de alcanzar el pensamiento o lo *significado*. De ahí, según Crisipo, las dos divisiones de la dialéctica, o de la lógica, que es esencialmente una *semeiología;* una, que concierne a lo significado, σημαινόμενα y otra al significante, σημαίνοντα (D. L., VII, 43, 62), es decir, al contenido del pensamiento y a su expresión verbal, *res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur.*

La cuestión estriba en saber cómo el espíritu humano puede alcanzar, tras el signo, la verdad que representa, y ante todo, lo que se considera verdadero y su relación con lo *real.* Se encuentra en los estoicos, expresado con toda su fuerza y precisión, el postulado que domina todo el pensamiento griego: a saber, que *lo semejante solo puede ser conocido por lo semejante.* (Así como la luz, dice Posidonio comentando el *Timeo*, de Platón [1] (* 230), no puede ser aprehendida más que por la vista, que es semejante a ella (φωτοειδοῦς), así también la naturaleza de las cosas en su totalidad debe ser aprehendida por la facultad que le es connatural" (ὑπὸ συγγενοῦς τοῦ λόγου).

Ahí están ya prefigurados los atisbos profundos de los escolásticos sobre la excelencia del "conocimiento por connaturalidad", que Mauricio Blondel aproxima al "conocimiento real" tal como lo concibe Newman, en oposición al "conocimiento nocional", y que puede asimilarse a la intuición bergsoniana, esa "simpatía" que capta el objeto interiormente, en lugar de verlo desde fuera como el concepto, expresión del pensamiento simbólico o del discurso: con la diferencia, sin embargo, de que, para los modernos, esa especie de conocimiento es la consecuencia y el fruto de un esfuerzo que encamina al pensamiento humano hacia las Ideas divinas, en tanto que, para los antiguos (exceptuado Platón), este conocimiento es natural al hombre, cuyo pensamiento es la medida de las cosas y forma unidad con su objeto. Conforme a este principio, la razón del universo, según la perspectiva estoica, no puede ser conocida más que por nuestra razón, que es una parcela de ella. Mas el nominalismo que los estoicos heredaron de Antístenes y de los cínicos les lleva a una interpretación completamente diferente de este principio, que es, bien considerado, un principio esencialmente realista en el sentido de que fundamenta y proclama el acuerdo de nuestras ideas con lo real, interpretación que domina toda su lógica y toda su teoría del conocimiento. Conviene, por tanto, detenerse en este punto a fin de definirlo con exactitud.

Sócrates, como se sabe, quería comenzar por hallar la esencia o el concepto (λόγος) de cada objeto, antes de decir nada de él. Siguien-

[1] Sexto: *Math.*, VII, 93.

do este método Platón construyó una metafísica realista, que, después de distinguir tras el nombre el concepto *(Cratilo)*, trataba de aprehender tras el concepto la Idea *(República)*, es decir, la pura esencia de la cosa, no solo en sí misma, αὐτός, sino en su enlace necesario ya con las cosas sensibles, ya con las demás Ideas o los principios del ser *(Parménides* y diálogos siguientes), enlace que permite al pensamiento afirmar lo *otro* de lo *mismo*, un predicado de un concepto, y combinar así la pluralidad con la unidad por la participación. Antístenes, por el contrario, se atiene a la letra de la fórmula socrática: quiere, como Sócrates, determinar el concepto de la cosa o su *logos*, pero pretende que cada cosa no puede ser denominada más que por su principio propio, el *logos* que muestra lo que ella es (D. L., VI, 3). De donde se sigue esta consecuencia: que resulta imposible atribuir a un sujeto (hombre) un predicado (bueno) no incluido en el concepto del sujeto. Entonces, no hay más sujeto que el designado por un nombre propio. Las ideas generales son abstracciones, que no expresan el ser de las cosas, sino el pensamiento de los hombres sobre las cosas. En suma: 1.º Lo real es lo individual. 2.º No puede ser objeto más que de representaciones imaginativas y no de ciencia propiamente hablando. Doble afirmación que se encuentra a lo largo de la historia del pensamiento humano y que enlaza el nominalismo a una teoría sensualista o empirista del conocimiento. Sigamos su desenvolvimiento en los estoicos.

Como los cínicos, proclaman que lo general no existe en la realidad, que *únicamente los individuos son reales.* "El hombre no es nadie, pues nadie no existe en general" (Simplicius: *Cat.*, 26 c. Cf. d. l. VII, 61). En la medida en que piensa lo general, el pensamiento es un poder formal de elaboración de los datos de la percepción, siempre individual, que le sirven de materia y le aportan el objeto, siempre corporal. Los estoicos son profundamente empiristas, sensualistas y materialistas [1] (* 231). Pero son igualmente los adeptos de un racionalismo universal e integral. Así, según ellos, los conceptos (ἐννοήματα), nociones comunes o anticipaciones de la razón (κοιναὶ ἔννοιαι, προλήψεις) no son más que abstracciones de la representación o imagen (φαντασία), debida a la impronta de lo representado en el alma. Por lo demás, lo representado (φανταστόν), o lo expresable (λεκτόν), que, para los estoicos, a pesar de lo que digan los nominalistas extremos de la escuela de Epicuro, existe en el alma como un intermediario entre la cosa o el objeto exterior real (τυγχάνον) y el sonido (φωνή) que le designa (σημαῖνον); en suma, lo "pensado", que expresa la significación del nombre, es un incorporal, y, puesto que únicamente lo corporal existe,

[1] Cicerón: *Acad. post.*, I, 11: *Discrepat etiam [Zeno] ab iisdem [superioribus], quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea [natura] quae expers esset corporis..., nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur posse esse non corpus.* Cf. Plutarco: *De comm. notit.* (contra los estoicos), 30. R.-P., 396.

no es real y, como todos los incorporales, no tiene existencia más que en el pensamiento (* 232).

Pero, por otra parte, para los estoicos, que siguen en esto a Aristóteles, *la verdad no puede residir más que en el juicio,* y no en la representación o en la experiencia como tal. "Los sensibles no son nunca verdaderos directamente, sino solamente en tanto que referidos a los inteligibles correspondientes"[1], gracias a una enunciación o juicio, compuesto de un sujeto, siempre singular, y de un atributo, expresado por un verbo, que enuncia lo que hace el sujeto o lo que le acontece. En otros términos, no es "el día" lo verdadero, sino la afirmación: "Es de día." La dialéctica versa, no sobre las cosas mismas, sino sobre las enunciaciones relativas a las cosas. Es decir, que la verdad, para ser reconocida, exige la intervención del espíritu, de nuestra razón, que es la única capaz de conocer la razón universal, y que por añadidura no podría diferir esencialmente de la actividad sensible, puesto que ambas forman parte de nuestra facultad señera, ἡγεμονικόν, y el conocimiento sensible mismo, con las nociones que derivan de él, está ya completamente penetrado de razón.

De estos dos principios se obtiene naturalmente la conclusión: al ser toda realidad individual, aún más, corporal, de suerte que únicamente las cosas sensibles son reales, y, por otra parte, al no poder residir la verdad más que en lo general, objeto del juicio y de la ciencia, nos vemos abocados al mismo dilema que Aristóteles, pero todavía agravado, a saber, que *lo real reside en lo individual* y que *lo verdadero reside en lo general.* De donde se sigue que se condena lo real a no ser inteligible, o lo inteligible a no ser real.

En el nominalismo estoico, por lo demás, estas fórmulas revisten un sentido distinto al de Aristóteles. En efecto, según los estoicos, al no ser el pensamiento corporal, no tiene nada de real. Sin embargo, si este irreal, a sus ojos, tiene más verdad que la percepción de lo real y de lo corporal, es porque no pudieron deshacerse del postulado griego de que lo verdadero es la generalidad tal como la exige el pensamiento: no ya, sin duda, como para Aristóteles, la generalidad del *concepto,* correspondiente a una forma o a un tipo existente realmente en la Naturaleza[2] (* 233), sino la que corresponde al *enlace* de un suceso a un sujeto, enlace que se expresa, no en un sustantivo, sino en un verbo (el cuerpo se calienta, el árbol reverdece), con el cual los estoicos piensan resolver el problema de la atribución. Sin duda, esta segunda proposición que hace de lo "verdadero", si no de la "verdad"

[1] Sexto: *Math.,* VIII, 10.

[2] D. L., VII, 61. Así, el concepto, para los estoicos, no es ni un ser ni una cualidad, sino *como* esto o aquello, a la manera como nos imaginamos un caballo que no tenemos a la vista.

que la produce, un "incorporal" como la afirmación que la expresa[1], a pesar del sentido nuevo que dan a ella, concuerda bastante mal con sus principios propios; pero no podemos exigir a los estoicos la coherencia interna de un sistema concebido por un gran espíritu como Platón o Aristóteles. Sea lo que sea, una vez admitido el postulado, se sigue de él que, en el pensamiento, se encuentra incluido bajo la determinación de generalidad lo que se presenta a la percepción en una forma individual o singular. Y precisamente esta aportación de la actividad racional a la comprensión (κατάληψις) es la que hace que una representación se imponga a nosotros como verdadera y fuerce nuestro asentimiento (συγκατάθεσις).

Esta es la manera como los estoicos trataron de incorporar a su doctrina el postulado fundamental del pensamiento griego. Parece como si quisieran conciliar con el principio sofístico, que hace de la apariencia la medida de lo real, la exigencia platónica, que funda la ciencia en la aprehensión de una realidad inmutable. Los dos se encuentran constantemente en los textos estoicos. Así, nos dice Juan Damasceno (Estobeo: *Florileg.,* 236), "Crisipo llamaba inteligible a lo dulce genérico, y sensible a lo dulce específico y particular". El esfuerzo de los teóricos del estoicismo, como Crisipo, consistió en mostrar en qué medida la "representación comprensiva" (φαντασία καταληπτική) que produce la percepción verdadera, y que es, según él, el criterio propio de la verdad[2], une la inmediatez propia del objeto con la racionalidad característica del sujeto. Para hacerlo, Crisipo se vio obligado a interponer entre la sensación y la representación comprensiva un tercer término, que es "la anticipación" o prenoción racional (πρόληψις), que define como una intuición de las cosas en general. Al término de este trabajo, que, partiendo de la simple representación, se contrae en el asentimiento y luego en la percepción verdadera, alcanzamos la ciencia, es decir, según la definición de Filón, "la percepción sólida y estable, invariable para la razón", que no pertenece más que al sabio y que Zenón comparaba al puño derecho cerrado y fuertemente oprimido por la mano izquierda[3].

[1] Sexto: *Math.,* VII, 38. La verdad, por el contrario, como la ciencia, como la facultad hegemónica que ella realza, y como todas las virtudes y afecciones del alma, es un cuerpo (cf. Plutarco: *Com. Not.,* 45. *Stoic rep.,* 19. Séneca: *Ep.,* 113 y 117). Es así como produce lo verdadero, τὸ ἀληθές.

[2] D. L., VII, 54. (La que proviene de la cosa existente realmente y por sí, que deja una impronta y señal en el espíritu, VII, 46). Es esto lo que muestran Crisipo en el libro XII de la *Física,* Antipater y Apolodoro. Boeto admite, sin embargo, un mayor número de criterios, el espíritu, la sensación, el deseo, la ciencia. Pero Crisipo no es de su parecer y escribe en el primer libro de su obra sobre la Razón que los criterios de la verdad son la sensación y la prenoción.

[3] Cicerón: *Acad. pr.,* II, 47. *At scire negatis quemquam rem ullam nisi sapientem. Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. Nam cum extensis digitis adversum manum ostenderat, visum, inquiebat, hujusmodi est. Deinde cum paullum digitos constrixerat, assensus hujusmodi. Tum cum plane compresserat pugnum-*

2.° *Relación de la teoría del conocimiento con el determinismo. La proposición condicional de enlace necesario. Los futuros contingentes y la ley.*—Cuando se examina atentamente esta lógica, cuyos elementos principales hemos esbozado, se da uno cuenta que la racionalidad del conocimiento se traduce ahí más por la *necesidad* que por la *generalidad*. Esto era verdadero ya para Aristóteles, para quien lo general vale como signo de lo necesario. Solo lo necesario, para Aristóteles, es esencialmente el enlace de los caracteres en un tipo, en una forma o en una esencia (εἶδος). Por el contrario, para los estoicos, lo necesario no es ya la *esencia* o el *tipo*, sino la *ley*. El juicio no versa, según ellos, sobre la *inherencia* de un atributo en un sujeto, como ocurre en Aristóteles: versa sobre el *enlace* necesario de un atributo a un sujeto, o más exactamente, de un consiguiente a un antecedente. Tanto para Aristóteles como para Platón, la idea (εἶδος) a la que se refieren el juicio y el razonamiento puede estar a la vez en sí misma y fuera de sí, ser una y múltiple, ella misma y otra cosa; por el contrario, para los estoicos, al ser las cosas individuales y, por tanto, diferentes unas de otras, no puede existir semejanza o identidad entre ellas, que solamente se encontrará en su relación y su orden de sucesión. No podría decirse que una cosa pertenece a otra cosa, ya que no puede estar enlazada a ella más que por una relación constante y necesaria. Por ello, la proposición por excelencia, para los estoicos, no es, como en Aristóteles, la proposición categórica de inclusión, sino la proposición condicional de enlace, o συνημμένον, que postula que, *si* un ser concreto posee tal cualidad, posee *necesariamente* tal otra cualidad, porque esta cualidad coexiste siempre con la primera, encontrándose ligada a ella por una relación, no de identidad o de conveniencia, sino de concomitancia o consecuencia: lo que equivale a decir, todavía con más precisión, que el signo se encuentra ligado necesariamente a la cosa significada como un consiguiente acompaña necesariamente a su antecedente. "Si hay claridad, es de día." Y recíprocamente.

Llevada a su extremo límite lógico, esta concepción implicaba un determinismo absoluto, o mejor, un fatalismo, que Diodoro Cronos puso al descubierto en el famoso argumento del κυριεύων dirigido contra Aristóteles. Este neo-megárico, como nos enseña Cicerón en el *De Fato* (* 234), tomaba una proposición hipotética, cuyo antecedente es un hecho pasado y el consiguiente un hecho futuro: al ser el primero pasado no puede ser diferente a lo que es y, por tanto, resulta necesario; pero entonces el segundo, que está por venir, será necesario también, porque su modalidad es la misma que la del primero. La conclusión que obtiene de aquí Diodoro es la siguiente: los sucesos que no tienen lugar son, o mejor, eran, imposibles, y los que se realizan son necesarios.

que fecerat, comprehensionem illam esse dicebat; qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάληψιν, *imposuit. Cum autem laevam manum adverterat et illum pugnum arcte vehementerque compresserat, scientian talem esse dicebat: cujus compotem nisi sapientem esse neminem.*

A este determinismo absoluto—determinismo de la causalidad que presagia el determinismo, todavía más radical, de Spinoza, fundado en el determinismo de la sustancia—trata de sustraerse Crisipo, como más tarde Leibniz, a fin de salvaguardar los futuros contingentes y, por consiguiente, la existencia de la libertad. Planteando la cuestión en los mismos términos en que la planteó Diodoro, afirma que hay posibles que hubieran podido realizarse, pero que no se realizarán nunca porque no son los mejores, de manera que de lo posible puede proceder lo que Diodoro denomina "imposible". Crisipo tuvo el sentimiento justo del equívoco que reside en el argumento del *kyrieuon.* Si suponemos que un hombre *esté sentado, es* necesariamente "un hombre sentado"; pero *no es,* ni ha sido, ni será necesariamente "un hombre que *está* sentado". *Es* no desempeña la misma función en los dos casos: real en el primero, simplemente lógica en el segundo. El error de Diodoro consistió en jugar con la palabra "seguir", es decir, con la naturaleza de la consecución, y en erigir en lógica de la verdad, de lo real, la simple lógica de la consecuencia. Igual juego de palabras con el término "imposible", con confusión del futuro y el pasado, y, a la vez, desconocimiento completo de las diferencias de tiempo: lo que es imposible *después* de producirse su contrario, no lo era necesariamente *antes.* Pero el argumento está conforme con las exigencias del sistema: porque, para que la proposición condicional (συνημμένον), a la que se reducen todas las demás, tenga un valor objetivo o real es preciso que la necesidad del enlace, o de la consecuencia, no sea solamente lógica, sino real; debe, pues, implicar, como afirma Diodoro, un orden invariable en la sucesión de sucesos, una ley inflexible que lo rige. Esta ley es el Destino, εἱμαρμένη, *Fatum,* la universal necesidad o también la Razón universal, el λόγος σπερματικός, que encierra en sí las razones seminales de cada uno de los seres, de donde procede toda fuerza, toda vida, toda razón, que produce la inmutabilidad y la necesidad de las leyes de la Naturaleza, en la que se encuentra nuestra razón, con la que se identifica, cuando conoce las leyes tal como la experiencia nos las revela y tal como son, en su necesidad [1].

3.° *Enlace de la lógica con la física. Del nominalismo al determinismo. Del determinismo al panteísmo.*—Si ahora echamos una ojeada de conjunto a la lógica de los estoicos, si examinamos las relaciones que mantiene con las diversas partes de su filosofía, de la que forma

[1] Diógenes Laercio, VII, 149. Aulo Gelio, VII, 2, 3. Cicerón, *Div.*, I, 55. Cf. los textos característicos de D. L., VII, 135 y 149. Plutarco: *De plac. ph.*, I, 7. Cicerón, N. D., II, 22. Volveremos sobre este punto más adelante, a propósito de la física y de la teología estoicas.

parte integrante o, más exactamente, de la que es el órgano, vemos que aun permaneciendo fiel a los grandes principios del pensamiento griego (realidad de lo individual, ciencia de lo necesario), está dominada por un principio nuevo, heredado de Antístenes y de los cínicos, a saber, el nominalismo, que introduce en la filosofía perspectivas desconocidas hasta entonces.

Para los estoicos, lo real no se encuentra más que en los seres individuales, singulares, y el conocimiento racional no versa sobre la *esencia* de las cosas, que para ellos es solo una palabra, sino sobre sus *enlaces necesarios*, en los que se expresa la universal necesidad de la Naturaleza. Se ve cómo el nominalismo aboca al determinismo y cómo el determinismo mismo se enlaza con una concepción panteísta del universo: en este punto, la lógica se incorpora a la física, la ciencia del λόγος y la ciencia de la φύσις no son más que dos aspectos de una misma y única realidad.

Se comprende mejor esto referido a la teoría de Crisipo sobre la *anticipación* (πρόληψις), concebida como el criterio de la verdad, en el sentido de que es la copia de las cosas y de sus relaciones, la obra espontánea de la Naturaleza o de la Razón que la dirige. Crisipo elaboró esta teoría para explicar la necesidad inteligible que es el postulado fundamental de la lógica estoica y justificar la afirmación por nuestro espíritu de un enlace de sucesión necesario entre el antecedente y el consiguiente, sin postular su identidad (incompatible con el nominalismo), ni un determinismo categórico (incompatible con la doctrina de los posibles), y contentándose con exigir esa especie de determinismo hipotético que afirma una relación necesaria entre el signo y la cosa significada: si un hombre está herido en el corazón, morirá; si una mujer tiene leche es que ha dado a luz (*Math.*, VIII, 252). Ahora bien: nuestras afirmaciones—nociones generales que son la expresión irreal de lazos que existen realmente entre los seres de la Naturaleza—provienen evidentemente de la experiencia: es la *experiencia*, ἐμπειρία, y solo ella, dicen los estoicos antes de Hume, la que nos muestra el lazo existente entre la cicatriz y la herida, la herida y la muerte, y la anticipación o πρόληψις como observa Plutarco[1], no es otra cosa que el recuerdo de fenómenos semejantes que anteriormente ocuparon con frecuencia nuestra experiencia. Así, la anticipación participa de la infalibilidad de la sensación y de la representación comprensiva fun-

[1] *De plac. philos.*, IV, 11. Cuando el hombre nace, el espíritu, o la parte hegemónica del alma, es como una hoja blanca completamente limpia, en la que se registran cada una de las nociones, proviniendo las primeras de las sensaciones. Con estos elementos, la razón (λόγος) se forma, hacia los catorce años (Cf. D. L., VII, 55. *De pl. phil.*, V, 23. Estobeo: *Ecl.*, I, 792). Al explicar el origen de la comprensión (κατάληψις), Diógenes Laercio (VII, 52) precisa que las nociones se forman en nuestras almas por semejanza, analogía, transposición, combinación u oposición, llegando el alma, en fin, al conocimiento del bien y de Dios *collatione rationis* (Cicerón: *Fin.*, III, 10, 33).

dada en la sensación; es la copia fiel de cosas y de relaciones realmente existentes; y, como la Naturaleza no es otra cosa que la razón universal (* 235)—en este punto los estoicos se separan de Hume y de los empiristas ingleses—, la anticipación, obra espontánea de la Naturaleza, que se forma en nosotros sin reflexión y sin arte, participa de la razón que gobierna las cosas. La experiencia, para los estoicos, es, pues, una manifestación primitiva de la razón universal; el analizar estos productos de la razón espontánea, nuestra razón no hace más que encontrarse a sí misma en las cosas, entra en posesión de su bien propio, y cuando afirma, fundándose en aquella, la necesidad del enlace que comprueba entre el antecedente y el consiguiente, se coloca en cierto modo en lo absoluto, habla en nombre de la Razón universal o de la Naturaleza, que es la misma cosa.

En este punto, la lógica de los estoicos incorpora su física, y el determinismo se enlaza al panteísmo. Porque esta necesidad de las cosas, según ellos, deriva de la fuerza divina, que constituye la causa única y absoluta de todo lo que existe, y que gobierna el universo de tal suerte que nada, en las condiciones dadas, puede acontecer de manera diferente a como acontece, pues de otro modo la unidad del mundo quedaría destruida. Esta unidad, según Alejandro de Afrodisia (*De fato*, cap. 22), hace que lo contrario de lo que acontece sea imposible, como lo es también que de la nada nazca algo. Así, el determinismo que gobierna la lógica y la física de los estoicos es la consecuencia inmediata del panteísmo o del monismo que constituye la inspiración profunda de la doctrina. Por ello, la cuestión que se plantea es la de saber qué es, en tal sistema, el individuo concebido como la única realidad.

Como se sabe, es un axioma entre los estoicos que *solo el individuo es real:* de donde se sigue inmediatamente la consecuencia de que la ciencia, y en particular, la lógica, no puede ni debe tener que habérselas más que con individuos. De hecho, la división en géneros y en especies, que tiene tanta importancia en la lógica aristotélica, carece casi de valor en la lógica estoica. La lógica, tal como la conciben los estoicos, no tiene nada que ver con las nociones generales (ἐννοήματα), que se reducen, según ellos, a simples nombres; así, la clasificación es puramente nominal, y la definición consiste en una simple enumeración de los caracteres propios de cada ser: hombre, animal racional, mortal, capaz de pensamiento, de ciencia, etc. Encierra las diferencias y se contenta con expresar separadamente lo que el nombre (por ejemplo, Sócrates) expresa en su totalidad, y nada más. Doctrina, por tanto, muy poco coherente y muy poco profunda, a la que falta una base sólida para el conocimiento de lo individual. Por no haber acertado a distinguir los elementos que entran en la síntesis individual, así como sus ajustes y enlaces, los estoicos cayeron casi inevitablemente en un dualismo que corta al individuo en dos. En efecto, según ellos, se en-

cuentra en cada individuo una esencia (οὐσία), especie de materia indeterminada, común a todos, que no es susceptible ni de aumento ni de disminución, y, al lado de ella, una cualidad individual y concreta (ἰδίως ποιόν), que, a diferencia de la forma aristotélica, es algo corporal y constituye una especie de materia cualitativa que se añade a esa materia sin cualidad que es la esencia[1], de tal suerte que en cada individuo, como dice Plutarco *(Com. not.,* 44), hay dos sujetos, dos materias, que están yuxtapuestas antes que enlazadas. Sin duda, consciente de esta deficiencia radical, Crisipo trata de definir esta cualidad concreta como la característica permanente del ser, y, por otra parte, pretende remontar el dualismo diciendo que esta cualidad es un principio activo o una fuerza (τόνος) que informa el principio pasivo que es la materia. Pero este punto de vista supera notoriamente los cuadros del estoicismo, que permanece siempre aferrado a la tesis formulada por Alejandro en su comentario a los *Tópicos:* "El ser no se dice más que de los cuerpos."

El problema que se plantea, pues, al término de la teoría del conocimiento, lo mismo que al término de la física y de la moral de los estoicos, es el siguiente: ¿Cuál es la relación de estos individuos, los únicos existentes, y, por otra parte (como dirá más tarde Leibniz), todos diferentes, con el ser individual que está hecho de todo el ser, el fuego primitivo, el Logos inmanente al cosmos, idéntico a él, inengendrado, incorruptible, que Diógenes Laercio denomina (VII, 157) "la cualidad individual de la esencia total"? Parece que el antiguo estoicismo, y sobre todo el metafísico de la escuela, Crisipo, concibió al individuo, no como una parte del mundo, sino como un ser independiente que es con respecto al mundo lo que lo engendrado con respecto al generador, el *catulus* con respecto al *canis* (Cicerón: *De nat. deor.,* II, 38), de suerte que Crisipo, de alguna manera, no estaba muy lejos de la idea de creación: como que concibe la cualidad propia del individuo, apareciendo de una vez y desapareciendo del mismo modo. Pero en el estoicismo nuevo, que dio mucha más amplitud y claridad a las indicaciones de los viejos estoicos, el alma del hombre es considerada como una porción o un fragmento del éter, es decir, de la razón que gobierna al mundo; es, precisa Séneca después de Posidonio, una parte del alma

[1] Los estoicos distinguen, en efecto, κοινῶς ποιόν e ἰδίως ποιόν como la cualidad del género y la cualidad de la especie, una y otra corporales, al igual que todas las cualidades, y como la esencia, la sustancia o el sujeto que es la materia (Simplicio: *Cat.,* 14. Estobeo: *Ecl.,* I, 436). La primera es la materia, tal como se encuentra antes de ser constituida y formada; la segunda, esta misma materia después de organizada en formas individuales bajo la acción del principio activo que actúa en ella, la razón, es decir, Dios mismo, que es la cualidad propia de la esencia total, incorruptible e inengendrado, artesano del orden de las cosas, que resuelve en sí según ciertos períodos de tiempo el conjunto de lo que existe, engendrándolo de nuevo de sí mismo. En un sentido, el cosmos es Dios, y en otro sentido, es la cualidad propia de la sustancia del universo (Posidonio).

de Dios *(Ep.,* 120), procede de ella, le es idéntica y forma unidad con el todo, que es Dios *(Ep.,* 92), y precisamente porque es semejante a la Razón universal es también capaz de conocer el todo, ya que lo semejante solo puede ser conocido por lo semejante (Sexto: *Math.,* VII, 93). Se sigue de aquí que los individuos no existen como tales, sino solamente como miembros del todo, *socii ejus et membra (Ep.,* 92). En la medida en que están necesariamente enlazados al conjunto son objeto de la Providencia divina. Séneca lo dice con mucha precisión, contradiciendo en esto la palabra de Cristo, para quien todos nuestros cabellos están contados en nuestra cabeza *(Math.,* X, 30): "Singulis non adest Jupiter" *(Nat., Qu.,* II, 46), Dios no se ocupa de los individuos. En suma, para los estoicos, el hombre no es más que el sujeto y el órgano de la ley común del universo. Tal es el principio y la conclusión de la lógica estoica. Tal es también el fundamento de su física y el de su moral. En una física del orden universal encuentra su fundamento una moral del orden universal: la una prohíbe al hombre la libertad del querer, la otra prohíbe al hombre la libertad de acción. El único derecho del individuo consiste en someterse al orden eterno de la materia, lo que equivale también a ponerse de acuerdo consigo mismo. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt (Ep.,* 107). Esto es lo que vamos a examinar ahora con más detenimiento.

4. La Física.

La física de los estoicos se halla estrechamente enlazada a su lógica. En efecto, en razones lógicas funda Crisipo su determinismo. Puesto que todo juicio debe ser verdadero o falso, lo mismo habrá de ocurrir con los juicios que se refieren al futuro: estos juicios no pueden ser verdaderos más que si el suceso es necesario; no pueden ser falsos sino a condición de ser imposible. Así pues, todo lo que acontece debe resultar necesariamente de las causas que lo determinan. Tal es, ya lo hemos visto, la conclusión a la que se aboca inevitablemente desde el momento que se proyecta en lo real las condiciones lógicas y se erige en determinismo *real* un determinismo puramente *lógico* o *hipotético,* haciendo abstracción del tiempo. Ahí está el postulado oculto de toda la doctrina, ahí reside el sofisma: porque lo que es, es necesariamente lo que es *en el momento* en qué es, y lo que no es, es necesariamente imposible *en el momento* en que no es; pero ni lo uno era necesario ni lo otro imposible *antes.*

Sea lo que sea, una vez puestas estas premisas, se sigue de ellas que, si algo se produce, puede decirse de esto que era verdadero ya antes de producirse, y, por tanto, que es necesario y puede ser conocido de una manera cierta y verdadera antes de su realización. Para establecer que esto es así, los estoicos no se contentan con el argu-

mento lógico, sino que tratan de apoyar su conclusión en argumentos concretos: así, por ejemplo, Alejandro se funda en la previsión divina (con lo que no se encara con los hechos, porque Dios ve las cosas necesarias como necesarias y las cosas contingentes como contingentes), y Crisipo, por su parte, se apoya en la existencia de la adivinación humana (lo cual es discutible, no solo como hecho, sino como interpretación).

1.° *El destino: Heimarméne, potencia pneumática y Logos del universo.*—Esta necesidad absoluta que no admite excepción alguna, que incluye el azar—concebido no ya como una nada de causa o de razón, sino como una "causa imprevisible y oculta al razonamiento humano", según la expresión de Plutarco (Cicerón: *De fato*, 7)—, y que excluye a la vez la fortuna, lo irracional, lo indeterminable, a lo que Platón y Aristóteles concedían un lugar; este enlace natural y riguroso de las causas y de los efectos que gobierna el universo, que rige todos los seres y todos los fenómenos, como exigen la naturaleza y la ley del todo; esta dependencia absoluta en la que se encuentran todas las cosas, comprendidos también los seres individuales, con respecto a la ley universal, esto es lo que los estoicos expresan con una sola palabra: Εἱμαρμένη *Fatum*, el Destino o la Fatalidad. Crisipo lo define así: "Se trata de una cierta conjunción (sintaxis) de todas las cosas que se encadenan desde la eternidad unas a otras" (Aulo Gelio, VII, 2), o, todavía con más precisión, es lo que hace del entrelazamiento de todas las cosas (συμπλοκή) algo inviolable (ἀπαράβατον). Cicerón, por su parte, según Posidonio, lo define así: *Fatum ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat (De divin.*, I, 55). Y Séneca completa esta definición en sus *Naturales Quaestiones* (II, 36), denominando al destino "necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat". Encontramos aquí la primera fórmula completa del determinismo natural, concebido como una necesidad que rige todos los seres y todas las acciones de una manera invariable, a la manera del destino que rige una persona, un ser individual y finito.

¿Cuál es justamente la naturaleza de este Destino o de esta Necesidad?

El pensamiento de los estoicos se muestra bastante dudoso en este punto; oscila de un panteísmo materialista a una doctrina muy vecina del teísmo. La mayor parte, sin embargo, lo definen en un sentido panteísta, como el elemento primitivo, fuego o soplo (πνεῦμα) para los sentidos, y, para la inteligencia, alma o razón (λόγος) del mundo. Crisipo, que identifica el Destino con la verdad, con la causa, con la Naturaleza, con la necesidad, lo denomina una potencia pneumática, δύναμις πνευματική[1], utilizando, para definirlo, el término *pneuma*, corriente

[1] Estobeo: *Ecl.*, I, 180. Estobeo, I, 375, refiere así la opinión de Crisipo sobre el πνεῦμα, emparentado con el aire en movimiento y con el éter, lazo común

entre los estoicos y del que se sirve San Pablo, en un sentido por lo demás completamente nuevo para designar la parte más espiritual del ser, cuando dice que nuestro cuerpo será sembrado "psíquico" y renacerá "pneumático" (1 *Cor.*, XV, 40-50). Por otra parte, según Crisipo, esta potencia pneumática, o, si se quiere, esta fuerza espiritual que es el Destino, está estrechamente asociada, y en cierto modo incluso identificada, con el gobierno providencial del mundo, διοίκησις τοῦ κόσμου: de este mundo que está regido según una providencia y según un espíritu que penetra todas sus partes y que actúa en él a la manera de un principio director, como el alma en el hombre[1] (* 236). En este sentido, la fuerza o la causa que encadena todos los seres unos a otros y por la cual todo acontece, el Destino, puede ser denominado el Logos del universo, ὁ τοῦ κόσμου λόγος[2]: y se conoce el uso que hicieron los cristianos de este término *logos*, con la diferencia capital, sin embargo, de que el Logos de los estoicos es aquello según lo que (καθ' ὅ) son regidas todas las cosas y acontecen todos los sucesos, o acontecerán en el futuro, mientras que para San Juan el Logos o el Verbo es Aquel por quien (δι' αὐτοῦ) todo fue hecho y por quien así mismo existe el mundo. Hay que hacer notar, además, que los estoicos asocian con frecuencia, y a veces sustituyen con *nomos* (lex) *logos* (ratio) para designar el gobierno divino y providencial del mundo al que se sustrae el mal; el enlace que establecen así entre la *razón* del mundo y su *ley* es muy interesante, ya que, por primera vez, el término *nomos*, que designaba originalmente las leyes de la ciudad, sirve para representar las leyes y el orden de la Naturaleza, puesto en relación con la Providencia de Dios: desde ese momento, la razón se concibe como la ley que reúne a los hombres y a los dioses en una ciudad común y que establece una sociedad verdadera entre el hombre y Dios, por la participación en una misma razón idéntica a la recta razón que

(Alejandro: *De mixt.)* que produce la unidad de las cosas. Sobre la diferencia entre el πνεῦμα paulino y el πνεῦμα estoico, que es corporal e, incluso después de haber sido espiritualizado por Posidonio, permanece como un principio puramente inmanente al mundo (Orígenes: *C. Cels.*, VI, 71. Lactancio: *Div. Inst.*, VII, 3), cf. A. Bonhöfer: *Epiktet und das N. T.*, Giessen, 1911; Festugière: *Idéal religieux des Grecs*, págs. 210 sgs. J. Chevalier: *Axiochos*, pág. 57; G. Verbeke: *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, Desclée, 1945.

[1] D. L., VII, 138. Cf. los textos del περὶ εἱμαρμένης de Zenón en *Arnim*, I, 24-35, de Crisipo, *ibid.*, II, 169, 262-265, según Estobeo, Eusebio (discusión de las tesis de Crisipo sobre el destino, *Praep ev.*, IV, 3; VI, 8), el *De fato*, de Cicerón y del ps. Plutarco, Alejandro.

[2] Estobeo: *Ecl.*, I, 180. Cf. para las definiciones del destino por Crisipo. Plutarco: *De plac. philos.*, 1, 27-28. Sobre el sentido de *logos* en los estoicos y en los cristianos, las justas observaciones de Gilson en su discusión con Bréhier a propósito de la filosofía cristiana *(Bull. Soc. fr. philos.*, 1931, págs. 51 sgs.), y las de G. Pouget (págs. 74, 131), que hace ver la diferencia entre el κατά de los estoicos y el διά de los cristianos (S. Juan, I, 3, 10), como hemos mostrado anteriormente a propósito de Heráclito.

es la ley natural, reina, según Crisipo, de todas las cosas divinas y humanas (* 237). En fin, considerado en su modo de acción, el Destino es asimilado por los estoicos a la razón generadora, λόγος σπερματικός, que dispone y ordena todas las cosas, según su destino, por razones seminales que las producen y las desenvuelven en su tiempo[1]: se conoce también cómo, en los tiempos modernos, de San Agustín a Mauricio Blondel y Vialleton, se utilizará esta noción fecunda de las razones seminales *(rationes seminales)* semejantes a las semillas que esperan a la primavera para germinar, principios depositados por el Creador en los seres y que se desarrollan una vez llegado su momento.

2.° *El mundo. Materia y fuerza. Solidaridad de las partes y del Todo.*—Esta fuerza que constituye el universo, o mejor, que le mantiene unido, es, a la vez, *materia* y *forma* de todas las cosas, del universo o del todo, así como de los seres individuales (* 238). Según los estoicos, la materia y la forma o la fuerza, ὕλη καὶ τόνος, son principios distintos, pero inseparables, corporales uno y otro, porque solo los cuerpos son capaces de actuar o de sufrir, uno pasivo e indeterminado, otro activo y ordenador, asegurando con su unión la cohesión y la vida del universo. Sin embargo, en el decurso perpetuo de la materia en el que el movimiento es siempre actual, viene a ser, como decía Heráclito, la permanencia de la ley la que asegura la identidad de cada cosa y del todo a través de los períodos alternativos del Gran Año o del retorno eterno, que repite sin fin las mismas personas y los mismos sucesos, después de las conflagraciones con las que Zeus, el dios supremo, idéntico a la fuerza o al fuego, hace entrar de nuevo todas las cosas en su sustancia divina.

Este mundo, por lo demás, no es eterno: fue engendrado, y es perecedero como lo son sus partes, que, como vio Heráclito, se transforman sin cesar unas en otras (D. L., VII, 141); tiene un comienzo y un fin; nació del fuego primitivo, por una serie de transmutaciones que produjeron primero los cuatro elementos, luego el universo, debido a la penetración del soplo (πνεῦμα) divino en el elemento húmedo, más tarde todos los seres individuales en los que se fragmenta el soplo primitivo; todos están enlazados entre sí por la *tensión* (τόνος), análoga a la que posee todo ser vivo y que, al ejercerse de fuera a dentro, produce la resistencia y la cohesión, y de dentro afuera, la extensión y las cualidades propias de cada individuo (* 239). Esta fuerza, inteligente al mismo tiempo que una, da cuenta de la armonía de las cosas, que dirige conforme a las leyes eternas: porque, de acuerdo con la expresión de Proclo en su comentario a la *República*, "todo conspira", por una especie de simpatía entre las partes constitutivas del mundo, ya que todas, incluso el alma, emanan de él. Pero esta simpatía o esta

[1] Plutarco: *De plac. philos.*, I, 7. Estobeo: *Ecl.*, I, 372. Orígenes: *C. Cels.*, IV, 196.

armonía entre las cosas no excluye, sino que, por el contrario, exige, una diversidad fundamental entre todas, aunque no haya dos hojas ni dos seres vivos que se parezcan por completo; aún más, en un mundo en el que no hubiese males, no podría haber tampoco bienes[1]: los unos hacen resaltar el valor de los otros y les añaden cierta gracia o cierto encanto, χάριν τινά (* 240). Se trata del principio que Crisipo enuncia de la manera siguiente: "El mundo es un cuerpo perfecto; pero sus partes no son perfectas, porque, al tener una cierta relación con el todo, no existen por sí mismas" (Plutarco: *De Stoic. rep.*, c. 44).

No se necesita, entonces, para explicar esta armonía del mundo, recurrir, como Platón y Aristóteles, a un Modelo supremo o a un Motor primero: la armonía del universo resulta de la solidaridad que existe entre el todo y sus partes; procede de la Causa única que está constituida por el enlace de todas las causas y que incluye en sí todas las razones seminales que presiden el desenvolvimiento de los seres particulares. Y esta solidaridad del todo y de sus partes es tan estrecha, que, para designarla, los grandes estoicos de la época imperial, Epicteto *(Disc.*, III, 13, 24) y Marco Aurelio (IV, 45), no dudan en calificarla de evidente y de admirable parentesco, de lazo de familia, de nudo sagrado que hace del mundo una ciudad única completamente poblada de amigos: imágenes en las cuales quisieron ver, y San Pablo mismo encuentra (* 241), una analogía profunda con los principios de la ciudad cristiana y con la fraternidad proclamada por Cristo, pero que, bien considerados, son muy diferentes, porque la fraternidad cristiana, la unión y la comunión de las almas, proviene de que todos los hombres fueron creados por el mismo Padre y rescatados por el mismo Hijo, en tanto que la solidaridad estoica resulta de la participación de todos los seres en el mismo Logos, en la misma fuerza inmanente de la que proceden y en la que finalmente se absorben.

3.° *Teología estoica. La libertad y las causas. La concepción de Dios.*—Este es el panteísmo naturalista que abisma a los individuos en el todo. No obstante, Crisipo trató de corregirlo para dejar un lugar al esfuerzo del hombre y salvaguardar así la libertad del individuo, mostrando que, de la misma manera que el movimiento de un cilindro que, colocado sobre un plano inclinado cuya pendiente no es demasiado pronunciada, debe ser puesto en marcha por un impulso exterior, así también un acto libre, o parcialmente libre, como el asentimiento, resulta a la vez de la representación, φαντασία, visum, que es su causa próxima o el antecedente, pero no su causa principal, y de la forma propia al espíritu que la recibe y que reacciona según su natu-

[1] Expresión de la que se sirve Plutarco *(Comm. Not.*, 14. Cf. *Stoic. rep.*, 36-37), a propósito de los pasajes risibles que introducen los poetas en sus obras. Así decía Crisipo del mundo: *in quo bonæ non inesse potuissent, si non essent ibidem mala.* (Aulo Gelio, N. A., 1. Cf. Plutarco: *Comm. Not.*, 13).

raleza y según su voluntad misma; de suerte que el poder del destino (que él conserva, aun rechazando la necesidad) no se extendería más que a las circunstancias o a las causas ocasionales, auxiliares y próximas, de nuestros actos, y no a los actos mismos, procedentes de nuestra iniciativa propia como de su causa principal (* 242).

Lo mismo que trataron de salvar la libertad humana y conciliarla con su determinismo, según una paradoja común a gran número de doctrinas deterministas, a los calvinistas y a Port-Royal, al estoicismo o al spinozismo, que exaltan la voluntad hasta el punto de reducirla, los estoicos se esforzaron por salvaguardar en cierta medida la independencia del ser y de la naturaleza de Dios. Y este punto tiene para ellos tal importancia, que Crisipo no duda en ver en la Teología el misterio en el que la Filosofía tiene por misión iniciarnos (Plutarco: *De Stoic. rep.*, 9). "Aunque digan", observa Orígenes *(In evang. Joan.*, XIII, 21), "que el ser providencial es de igual naturaleza que el ser al que él dirige, no dejan por ello de afirmar, sin embargo, que es perfesto y diferente de lo que él dirige". De hecho, este Dios identificado por ellos con la fuerza, este fuego artista que modela las cosas, comparado a la miel que discurre por los panales, es proclamado ya por Cleantes, en su *Himno a Zeus*[1], "el Ser todopoderoso, eterno, autor y señor de la Naturaleza; que gobierna todas las cosas según la Ley; de quien venimos; a quien obedece todo este universo que da vueltas alrededor de la tierra, yendo a donde él le lleva y dejándose dirigir por él". Séneca *(Ep.*, 9) compara al sabio con Júpiter, que, "cuando el mundo y los dioses, por la conflagración, vuelven a su antiguo caos y la Naturaleza deja por algún tiempo de existir, se recoge en sí mismo, entregado únicamente a sus pensamientos". Así, los estoicos atribuyen a este Dios inmanente al mundo una cierta independencia o trascendencia con respecto al mundo; es, según su teología popular, el arquitecto y el ordenador. Como hace notar Crisipo, lleva al universo y cada cosa a su bien propio, de acuerdo con las leyes de una finalidad externa, subordinada al hombre, es decir, por un ajuste recíproco de seres independientes, pero jerarquizados, ajuste que no puede explicarse más que por la intervención de una causa trascendente, exterior al proceso.

Dios conduce, pues, todas las cosas a su bien, a través de los males que son el acompañamiento necesario del bien, que son sus medios al mismo tiempo que su complemento, porque no hay contrario sin contrario[2]. *Lucem demonstrat umbra.* Para Cleantes, como más tarde para San Agustín, el único mal verdadero está constituido por

[1] Excelentemente traducido y analizado por Festugière: *Le Dieu cosmique*, cap. XI.
[2] Hablando de la necesidad de que haya a la vez bienes y males en el mundo. Aulo Gelio, en el texto que hemos citado (N. A., VI, 1), añade: *"Nullum adeo contrarium est sine contrario altero"*.

el vicio o el mal moral; así, dice en su *Himno a Zeus:* "Nada se produce sin ti, salvo los crímenes que en su locura cometan los malos." Estas explicaciones, por lo demás, no son de ningún modo sofísticas y contradictorias, a pesar de lo que se haya podido pensar[1]: porque los primeros son males aparentes, necesarios al equilibrio armonioso del universo: todo es preciso para hacer un mundo; los segundos son los únicos males reales, opuestos a la ley y a la voluntad de Dios, pero son debidos a la libertad del hombre, se hacen sin Dios y solo testimonian contra él lo que las violaciones de la ley contra ella misma[2].

En fin, este Dios de los estoicos, viviente inmortal, razonable, perfecto, inteligente y feliz, extraño al mal, Dios, espíritu, destino o Zeus, términos que designan la misma realidad bajo varios nombres; este Dios, que es el ordenador de todas las cosas sin que por ello las haya creado, y como su padre común, aun sin tener la forma humana, vigila sobre el mundo y sobre todo lo que está en el mundo, lo penetra en todas sus partes, en las que actúa, de las que es el principio vivificante y, según Zenón, la sustancia misma[3] (* 243). Así como la nieve, por esencia, es fría y blanca, así también la esencia de Dios consiste en prever y en proveer[4]. De la misma forma, el Dios de los estoicos —rasgo nuevo con relación a Platón y sobre todo a Aristóteles—es un Dios Providencia, que se ocupa del hombre, que entra en relación con él, a quien el hombre puede dirigirse por medio de la súplica. Aristóteles proclamaba que es mejor para Dios no conocer ciertas cosas que conocerlas. Por el contrario, Cicerón, en el *De finibus* (III, 64), define así la doctrina de los estoicos: *Mundum censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unumquemque nostrum ejus mundi esse partem.* Texto muy curioso y significativo, que prueba que los estoicos se hacen una idea bastante clara de la conducta providencial del mundo; pero, a diferencia del cristianismo, la fundamentan en argumentos que implican una especie de comunidad de naturaleza entre los dioses y los hombres, en tanto que partes del universo. Se encuentra, pues, en el estoicismo un cierto esfuerzo para conciliar la inmanencia con la trascendencia de Dios: ahora que los estoicos parten de estos conceptos como de conceptos constitutivos y tratan, al combinarlos, de ocultar la experiencia del alma unida a Dios, en tanto que el cristianismo parte de la relación *sui generis* dada en esta experiencia y solamente cuando la especulación filosófica trató de expresarla en conceptos y en símbolos, recurrió a los dos conceptos de inmanencia y de trascendencia como expresión derivada, aproximada, y muy insuficiente, del hecho o del dato primitivo.

[1] Barth: *Die Stoa*, pág. 71. E. Bréhier: *Hist. de la Philos.*, I, 318.
[2] Crisipo, según Plutarco: *Stoic. rep.*, 33.
[3] D. L., VII, 147. Cf. VII, 135.
[4] Alejandro (Arnim, II, 324).

Sin embargo, es justo hacer notar que las consideraciones providencialistas de los estoicos, sobre todo de los del último período, tomaron con frecuencia un acento de sumisión voluntaria, de aceptación de la voluntad de Dios, que en un Epicteto y un Séneca parece que tiene un sentido cristiano. Así, el primero, por ejemplo, denomina con frecuencia a Dios el padre de los hombres (lo mismo que de los dioses, lo que señala concretamente la diferencia), no duda en llamar al hombre hijo de Dios, υἱὸν τοῦ θεοῦ *(Disc.,* I, 9, 6-7), y escribe en sus *Disc.* (I. 16): "Si yo fuese un ruiseñor, haría el papel de ruiseñor; si yo fuese un cisne, haría el papel de cisne. Soy un ser razonable: debo, pues, alabar a Dios. He aquí mi deber, y lo cumplo." Séneca, por otra parte, en su pequeño tratado *de la Providencia,* escribe: "Los dioses son siempre buenos para con los buenos, porque la Naturaleza no permite que el bien perjudique al bien. Entre los hombres de bien y los dioses existe una verdadera amistad cuyo enlace es la virtud; una amistad, ¿qué digo?, una afinidad y parentesco esencial, porque el hombre de bien no difiere de Dios más que por la duración; es su discípulo y su émulo, es su hijo, y el Creador le instruye en la práctica de la virtud con el rigor de un padre inflexible. Dios no echa a perder al hombre de bien en los placeres; pero, como le ama, le prueba, le habitúa a sufrir, y prepara en él un ser que no sea indigno de su amor. *Experitur, indurat, sibi illum parat.*"

Con ello, según los estoicos, se legitiman todos nuestros pensamientos y nuestras acciones: porque el que contempla el mundo y reflexiona sobre él, dice también Séneca, evita que la grandeza de la obra divina permanezca sin testigo. Gustamos de decir que el soberano bien consiste en seguir a Dios, *sequi Deum,* y en vivir según la Naturaleza: ahora bien: la Naturaleza, observa Séneca en el *De otio,* nos engendró para cumplir dos fines, la contemplación y la acción; así cumpliréis vuestra tarea de hombre. Pero la contemplación y la acción terminan ambas en Dios: en este Dios que gobierna el universo, que tiende a exteriorizarse y que, sin embargo, vuelve a entrar por todas partes y para siempre en el interior de sí. Que nuestra alma haga lo mismo *(Vita beata,* VIII, 4).

4.° *Psicología. El alma humana. La razón. La adhesión a Dios.*— Estas consideraciones se justifican en los estoicos por su psicología[1]. En efecto, según ellos, Dios dio al hombre, y únicamente al hombre, un alma razonable, λογικὴ δύναμις. Entre los cuerpos individuales, unos, como los minerales, se mantienen por una simple disposición (ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως); otros, como las plantas, por una fuerza vegetativa o

[1] Sexto: *Math.,* IX, 81 (texto sobre ἕξις, φύσις, ψυχή). Plutarco: *De Stoic rep.,* 41. D. L., VII, 138, 156-57. Y los fragmentos del tratado de Crisipo sobre el Alma, en von Arnim, números 879-910.

Naturaleza (φύσις) capaz de moverse; los animales, en fin, por un alma (ψυχή), corporal y sensible, soplo o *pneuma* innato, contenido en el semen, con la razón seminal de su desenvolvimiento, pero más sutil y ligero que la simple "naturaleza", que subsiste después de la muerte, pero que es perecedera (salvo, según Crisipo, el alma de los sabios y de los héroes), en tanto que únicamente el alma del todo, del que las almas de los seres vivos son partes y a la que vuelven, es imperecedera e inmortal (* 244).

Si los animales, a diferencia de las plantas, poseen la representación y la inclinación, que son los caracteres del alma, no tienen la razón, y los actos de inteligencia aparente que aprecian en ellos, después de Crisipo, un Filón de Alejandría o un Plutarco, derivan de la razón universal, que les dio los resortes, y no requieren la existencia de ninguna razón particular. Por el contrario, el alma humana tiene el privilegio de que, en ella, la actividad de las tendencias no procede automáticamente de la representación, sino que proviene del asentimiento que le presta el alma: si ella lo rechaza, la acción no sigue, o equivoca el camino. Esta es la facultad hegemónica o directriz del alma humana: la *reflexión,* o la *razón,* que tiene su asiento en el corazón, que somete al control del juicio la representación y la tendencia íntimamente ligadas y de las que emanan todas las demás partes o funciones del alma, los cinco sentidos, el lenguaje, la potencia nutritiva y generadora. Por lo demás, con respecto a esta facultad hegemónica, los estoicos disputaron indefinidamente para saber dónde reside, lo que es, lo que emana de ella, su naturaleza, sus partes, animales o ígneas, con respecto a lo cual parecen haber adoptado, finalmente, una actitud traducianista (Plutarco: *De Stoic, rep.,* 41).

Sea lo que sea de todas estas cuestiones, que los estoicos apenas pusieron en claro, sostienen con vigor que el alma humana es razón y que la virtud es propia de ella, así como que la sinrazón y el vicio le son extraños, aunque procedan de sus inclinaciones o tendencias. Ahora bien: la función del alma humana consiste en aproximarse a Dios y en darle su asentimiento, puesto que este Dios, al decir de Séneca, está cercano a ella, aún más, está con ella y en ella, viene a los hombres, se instala en ellos y reside en lo más secreto de su pensamiento, de tal modo que sin Él no podría haber ni rectitud para el espíritu ni bondad para el alma. *Prope est a te Deus, tecum est, intus est. Bonus vir sine Deo nemo est (Ep.,* 41). *Deus ad homines venit; imo, quod propius est, in homines venit. Nulla sine Deo mens bona est* (73). *Quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? nihil Deo clusum est: interest animis nostris, et cogitationibus mediis intervenit* (83). Así, el alma no obedece a Dios, le da su consentimiento, se adhiere a él, le sigue, no porque lo necesite, sino porque le ama. *Non pareo Deo, sed assentior; ex animo illum, non quia necesse est, sequor* (96).

Esta última máxima, la más hermosa del estoicismo y una de las más bellas que nos legó la antigüedad pagana, supera con mucho el determinismo de la escuela y nos lleva hasta el umbral de la doctrina cristiana de aceptación de la voluntad de Dios, sin precisar claramente las razones. Séneca reconoce que nuestra obediencia a Dios debe tener su fundamento, no en una especie de necesidad exterior, ineluctable, sino en un asentimiento interior, voluntario, condición de la paz del alma y de la satisfacción interior. Una Santa Teresa de Avila, o un Descartes, nos darán razón de ello, afirmando que Dios conoce mejor que nosotros nuestro bien, y que, por consiguiente, si queremos nuestro bien, debemos seguir, no nuestra voluntad, sino la suya; en suma, querer lo que Dios quiere, amar lo que Dios ama. Si actuamos de esta manera, si aceptamos la voluntad divina, no es por la razón de que la voluntad divina no pueda ser cambiada—punto de vista del estoicismo clásico—, sino porque la voluntad divina es, en cierto modo, nuestra voluntad profunda y verdadera.

5. La moral.

De los principios que hemos considerado se desprende todo lo esencial de la moral. Es la parte señera de la doctrina, lo que constituye una novedad en Grecia: con más precisión todavía, con respecto a ella se construyó todo el resto, la lógica y la física, la teoría del destino, del alma y de Dios, como mostró muy bien Cicerón en el *De finibus* (III, 72-73). La lógica estoica no es más que un medio, infalible, según sus autores (D. L., VII, 47), de distinguir lo verdadero de lo falso, es decir, el bien del mal, y la física estoica, lo mismo que la lógica, en fin de cuentas, no tiene otro destino que mostrar al hombre su deber, que es la sumisión a la necesidad o al Destino, por el acuerdo de la naturaleza del hombre con la naturaleza universal: por ello, ambas merecen ser denominadas virtudes.

La moral estoica ejerció, por lo demás, una influencia considerable, no solamente desde el punto de vista especulativo, sino desde el punto de vista práctico, e incluso político, en el mundo pagano en su decadencia, y en particular en el imperialismo romano y la doctrina nueva de la comunidad de los pueblos. Porque cuando Roma, por sus inmensas conquistas, se hizo dueña de un Imperio y sufrió, hacia el año 90 a. de J. C., una tremenda crisis de crecimiento, tanto en el interior como en el exterior, fue la filosofía estoica la que le enseñó la manera de comportarse con los vencidos y los sometidos, según el precepto de Virgilio:

Tu regere imperio populos, Romane, memento.

Y añade a continuación:

... pacisque imponere morem.
Parcere subjectis et debellare superbos.

Dictar las leyes de la paz, preservar a los débiles, abatir a los soberbios, tal es la lección de sabiduría, de equidad, de generosidad, que los estoicos enseñaron en Roma, y por Roma al mundo, preparando así humanamente el camino a la divina lección del Evangelio.

1.° *Exposición. Vivir de conformidad consigo mismo, con la Naturaleza, con el orden universal. El soberano bien, la sabiduría y la intención.*—Esta moral estoica responde a un designio o a un plan, el mismo que nos indica Diógenes Laercio (VII, 84) y que desarrolla Cicerón en el libro III del *De finibus*, como el plan de Crisipo y de sus sucesores hasta Posidonio (* 245).

El punto de partida es la observación de las tendencias o inclinaciones (ὁρμαί) que se manifiestan en la naturaleza del hombre y que, por ser naturales, no podrían estar corrompidas. Los estoicos en esto se hallan de acuerdo con la máxima fundamental de todas las morales antiguas: *Sequere naturam*, residiendo las divergencias entre los sistemas en el sentido que dan al término "natura". Ahora bien: la primera de estas inclinaciones naturales, observan los estoicos, es la que impele a conservarnos a nosotros mismos, a amar nuestro estado, a rechazar el anonadamiento y la muerte, porque lo propio de la naturaleza es confiar y adecuar a cada uno de nosotros consigo mismo: *Ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum (Fin.*, III, 16). Esta apropiación de nosotros por nosotros mismos se acompaña natural y necesariamente de un *sensus sui*, es decir, del sentimiento o de la toma de conciencia de nosotros mismos y de lo que nos es conforme o contrario según la razón y la verdad antes que según el placer y la utilidad (Idem, III, 17). Los objetos de estas primeras inclinaciones, ser, salud, bienestar y todo lo que con ellos tiene relación, pueden ser llamados "las primeras cosas conformes con la Naturaleza" (πρῶτα κατὰ φύσιν); nos hacen amar y conservar nuestra constitución (σύστασις), es decir, a nosotros mismos. En este sentido, y puesto que están conformes con la Naturaleza o que producen un resultado de este género, tienen un peso o un *valor* propio que les hace dignas de nuestra elección: *pondus dignum aestimatione quam illi* ἀξίαν *vocant (Fin.*, III, 20), y que hace que deban ser adoptadas por sí mismas y para sí mismas *(per se et propter se)* como convenientes a nuestra naturaleza. Es esto lo que los estoicos denominan el καθῆκον o el *officium*, término cuya acepción es más bien estética o social que propiamente moral, y que designa mejor una conveniencia que una obligación como la que implica nuestro término "deber". El primer "conveniente", el primer

deber del ser, en este sentido, es, pues, conservarse en su constitución natural, acercarse a lo que se encuentra conforme con ella, rechazar lo que le es contrario y establecer con esta elección una conexión permanente entre lo conveniente y la elección, de lo que resulta el acuerdo o la armonía del ser consigo mismo.

En esta alternativa, y mejor todavía en la armonía resultante de ella, se descubre la primera noción del *bien.* Sin embargo, los objetos de nuestras inclinaciones no merecen propiamente el nombre de bienes: porque el bien se basta a sí mismo, es absoluto, es único; como tal, no puede residir más que en *lo honesto* (καλόν, honestum. *Fin.*, III, 27-39) y no se puede llegar a él más que por una reflexión de la razón, lógica y física, sobre las razones de nuestro asentimiento a las tendencias, es decir, de una parte, sobre el método a seguir para no dar nunca nuestro asentimiento a lo falso ni a lo verosímil, y, de otra parte, sobre esta Naturaleza universal, con la que debemos poner de acuerdo nuestra naturaleza de hombre y a la que nos vemos ligados por nuestro asentimiento espontáneo, pero como sin saberlo *(Fin.*, III, 21). Pues bien: desde el momento que esta reflexión recibió su pleno efecto, desde que el hombre adquirió la noción (ἔννοια) de esta acomodación o conciliación instintiva a las cosas conformes con la Naturaleza, desde que observó en su conducta la existencia de este orden o de esta armonía, no puede dejar de concluir que ahí, quiero decir en esa ὁμολογία, reside el soberano bien, al cual es preciso referirlo todo, que debe ser estimado y buscado por sí mismo, únicamente por sí mismo *(Fin.*, III, 23-26).

Hagamos notar, por lo demás, que tanto para los estoicos como más tarde para Bergson, el soberano bien, expresión, en nuestra razón, de la razón universal, no es *más,* sino *algo distinto* a los objetos a los que se refieren las inclinaciones primitivas de nuestra naturaleza: estas apuntan únicamente a la conservación de nuestro ser particular y se detienen en este fin, en tanto que el Bien pertenece a la Naturaleza de lo universal y se abre a él. En él, sin duda, se encuentran todas las inclinaciones particulares, pero se encuentran en lo que constituye su fin y su razón verdadera, que consisten en la conservación del Todo y en la subordinación de las partes al Todo. Por ello le resultan incomparables. Se sigue de ahí, según Crisipo (Plutarco: *De Stoic. rep.*, 13), que el Bien no podría ser el objeto de las inclinaciones; no puede ser más que el objeto de la *voluntad,* que se identifica con la *razón;* y este bien realizable por la voluntad, en nosotros, es la *virtud* (* 246), que no tiene fin exterior al que deba tender, sino que tiene su fin en sí mismo y está toda ella vuelta hacia sí: *sola enim sapientia in se tota conversa est (Fin.*, III, 24, según Estobeo). No ocurre con el vicio y la virtud como con los demás actos, que se juzga su ejecución, esto es, su consecuencia y su fruto; la sabiduría está inmediatamente completa en sí misma y terminada en todas sus partes. Es la *intención* original, *susceptio prima (Fin.*, III, 32), no es la realización del acto, la que debe hacernos estimar su rectitud (* 247). El *valor* (ἀξία), que es propio de la virtud es un valor genérico, que no depende de un aumento de grado (III, 34). Por lo cual, la *virtud,* que es perfecta, es única: se denomina prudencia (φρόνησις) y no es otra cosa, escribe Plutarco en su tratado de la virtud moral, que el acuerdo constante y estable del hombre consigo mismo, es decir, con la razón universal que constituye su ser. Porque la virtud reside únicamente en la razón y en la elección reflexiva y voluntaria que hace de las cosas que están conformes con la Naturaleza.

He aquí, nos dice Cicerón (2 *Acad.*, I, 38. *Fin.*, II, 34; III, 14), exponiendo la teoría estoica, lo que es *virtus, honestum, rectum, laudabile, decorum,* o, como decía Zenón, vivir de acuerdo consigo y con la Naturaleza, ζῆν ὁμολογουμένως, y, como dirá Séneca, adherirse a Dios, *Deo assenti.* He aquí, en fin, lo que gobierna la acción, y todos los deberes, todas las cosas convenientes (καθήκοντα, officia) que el sabio realiza, como, por lo demás, el hombre imperfecto, pero sin restricciones y limitaciones, como hace este. Porque, en el sabio, la razón prevalece en todo, de tal suerte que es infalible, inquebrantable, impasible, perfecto en su voluntad como en sus actos, y verdaderamente divino[1]. Solo importa una cosa: la conformidad con el orden universal. Esta proposición, en la que se resume toda la moral estoica, incluye también todo lo esencial de la lógica y de la física. Todo parte de este punto y todo se reduce a él.

2.° *Dificultades originadas por el sistema.*—La conformidad con el orden universal: en esto consiste la virtud; el sabio la considera como el único bien verdadero. Todo lo demás, salud o enfermedad, riqueza o pobreza, es indiferente (ἀδιαφόρον). Con ello el sabio alcanza la serenidad, que consiste en la ausencia total de turbación (ἀταραξία); alcan-

[1] D. L., VII, 117-124. Estobeo: *Ecl.*, II, 116 sgs. Cicerón: *Tusc.*, IV, 17, 37. Cf., en particular, D. L., VII, 119: θείους τε εἶναι [τοὺς σόφους]. Ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν. Plutarco: *De stoic rep.*, 13; *Comm. Notit.*, 33. La voluntad, ese impulso del alma ponderada, constante y prudente, que no desea más que lo que está conforme con la razón, se encuentra solo en el sabio (Tusc., IV, 6, 12). Todo lo que él hace está bien incluso cuando parece actuar de una manera vergonzosa y obscena (D. L., VII, 188). Todo le pertenece, porque la ley le da un poder absoluto (VII, 125). Puede razonablemente aniquilarse, ya por piedad hacia su patria y sus amigos, ya para sustraerse a males intolerables (VII, 130. *Fin.*, III, 18, 60-61. Séneca: *Ep.*, 12. Estobeo: *Ecl.*, II, 226). Sociable por naturaleza, hecho para la acción, solo capaz de amistad, por la participación de todo lo que es útil en la vida sirviéndose de los amigos como de sí mismo, el sabio puede tomar parte en el gobierno, porque no es únicamente libre, sino rey y único verdadero juez, y llevará la ciudad a modelarse sobre la ciudad perfecta, en la que se encuentra la verdadera justicia, la que existe por naturaleza y no por convención, τὸ δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει (Estobeo: *Ecl.*, II, 184).

za también la felicidad, es decir, la perfecta posesión de sí y de todo lo que depende de sí, y la total indiferencia con respecto a lo que no depende de sí. Con ello, en fin, quiero decir, con la realización de la rectitud, κατόρθωσις, *recta effectio*, el sabio alcanza el soberano bien, que no admite ningún grado de intensidad ni de duración, porque es instantáneo, indivisible, inmediatamente perfecto, teniendo en sí mismo, como el εὔκαιρος, su medida propia *(Fin.*, III, 14, 45-48). El sabio no sigue solamente a Dios al seguir a la Naturaleza y la razón: se hace semejante a Dios; porque la virtud resulta idéntica a la razón o al logos que gobierna al universo, Dios mismo, que es esta razón y no tiene otra virtud que el hombre. Y esta identidad del hombre que llega a la sabiduría y al Ser providencial, según la expresión de Orígenes, proviene de que este es de igual sustancia que el ser que él dirige, con esta única diferencia, a saber, que es perfecto *(In Ev. Joan.*, XIII, 21). Tal es la esencia de la doctrina estoica: su coherencia lógica, su grandeza y su eficacia no son discutibles y esto es lo que explica su influencia duradera y permanente en la Humanidad. Sin embargo, cuando se examina más de cerca, se da uno cuenta que encierra graves dificultades, concernientes a una deficiencia metafísica profunda y probablemente irremediable.

a) *Dos polos de la virtud. La libertad y su acuerdo con el orden. De Crisipo a Epicteto.*—La concepción estoica de la virtud participa de la misma ambigüedad que la concepción de la razón o del Logos, y oscila constantemente entre dos polos: la necesidad y la libertad. Cleantes, el poeta, pone su acento en el carácter activo de la razón y en la tensión (τόνος) que la caracteriza. Para él, la virtud esencial es esta misma tensión que gobierna el valor para soportar las vicisitudes y la justicia para distribuir los bienes según la ley común del universo. En esta concepción, es el orden universal, es la necesidad la que priva, como lo testimonian estos versos suyos que citan constantemente los estoicos del último período, y sobre todo Epicteto en su *Manual* (53):

Condúceme, Zeus, y tú, mi Destino,
al lugar en el que hayáis fijado mi morada;
os seguiré sin dudar; si rehusase hacerlo,
sería culpable, pero no dejaría de seguiros[1].

[1] Epicteto: *Enchir.*, 53. Cf. J. U. Powell: *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1924, pág. 229. E. Neustadt, Hermes, 1931. W. Theiler: *Phyllobolia:* Basel, 1946, pág 86. Este texto tiene mucha relación con el fr. 102 de Heráclito, el *De mundo* pseudoaristotélico, 396 b, 7 y los pasajes del Himno a Zeus, donde dice Cleantes: "Tú sabes reducir a la medida a lo que la excede, reducir al orden a lo que está sin orden, y lo que es enemigo para ti se hace amigo. Por ti todas las cosas se armonizan en la unidad, de suerte que de todas ellas resulta un Logos único que dura eternamente." Por lo cual, el secreto de la felicidad, para el hombre, consiste en seguir la ley divina con inteligencia (v. 18-25). Festugière: *Dieu cosmique*, 329. Véanse también los dos capítulos de Epicteto sobre la Providencia (περὶ προνοίας, *Disc.*, I, 6 y 16. Ed. Souilhé, G. Budé, 1943, introd., págs. 58 sgs.).

Lo que concuerda con las palabras de Séneca *(Ep.*, 107): *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.* A lo que añade este comentario, eminentemente conforme con el espíritu del estoicismo: *Optimum est pati quod emendare non possis; et Deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari.* Es mejor soportar pacientemente lo que no puedes cambiar, y seguir sin protesta a Dios, de quien proceden todas las cosas. O, como dirá Descartes en la tercera máxima del *Discurso:* "Tratad siempre de vencerme antes que la fortuna y de cambiar mis deseos que el orden del mundo." A la cita de Cleantes añade Epicteto esta cita de Eurípides que le da todo su sentido:

A aquel que sabe ceder a la necesidad
lo tenemos por prudente y por sabio en las cosas divinas.

En esta concepción, la libertad vuelve a aceptar lo que no puede impedir ni rechazar, puesto que es inevitable como el destino, del cual todo procede, y la libertad no afecta más que a la intención, no al acto, que no se puede escoger. El cristiano sabe también que no puede cambiar el orden de Dios, pero, en lugar de *sufrir* el destino, se *somete* a la voluntad de Dios, no solamente porque no puede sustraerse a ella, sino porque es lo mejor: porque Dios sabe mejor que nosotros cuál es nuestro bien, y, una vez aplacado con nuestras súplicas, es decir, para ser nosotros tal como él nos quiere, a fin de merecer su gracia, nuestro deber y nuestra felicidad consiste en aceptar, aún más que en querer, que se haga su voluntad. Tal es la moral definitiva de Descartes, que transfigura interiormente la moral provisional tomada al estoicismo[1], humanizándola y elevándola a la vez.

Sin embargo, en los estoicos mismos, como sabemos, se realizó un supremo esfuerzo para salvar, al propio tiempo que los posibles contingentes, la libertad, principio de la acción, y, por consiguiente, para mantener la esencia de la moralidad frente a la unidad rígida del mundo y de su ineluctable necesidad. Como Zenón, y todavía más claramente que él, Crisipo insiste en el poder de asentimiento inherente a la representación comprensiva, que nos permite distinguir y escoger un objeto entre todos los demás, y que, en los sabios, engendra la ciencia y, por consiguiente, la acción. Este asentimiento propio del alma razonable se intercala entre la representación y la tendencia, de

[1] J. Chevalier: *Descartes*, págs. 322-340. En su carta del 18 de agosto de 1645 a Elisabeth, Descartes, comentando a Séneca, dice a propósito del soberano bien (ed. J. Chevalier, pág. 72): "Zenón... tuvo mucha razón al decir que no consiste más que en la virtud, puesto que solo ella, entre los bienes de que podemos disponer, depende enteramente de nuestro libre albedrío. Pero representó esta virtud tan severa y tan enemiga del placer, haciendo a todos los vicios iguales, que, a mi parecer, tan solo los melancólicos, o los espíritus por completo despegados del cuerpo, han podido seguirle."

suerte que la acción no sigue a la representación más que si el alma dio a ella su adhesión reflexiva. Desde ese momento, para Crisipo, la tensión o el esfuerzo (τόνος) no engendra ni constituye las virtudes: solamente las acompaña. En sí mismas, las virtudes son ciencias, es decir, conocimientos a los que hemos dado nuestro asentimiento: ciencia de las cosas que debemos hacer o no, del bien y del mal, y de lo que no hay ni que evitar ni que desear, esto es la templanza; ciencia de las cosas que deben ser temidas o no, o que son indiferentes, esto es el valor; ciencia que determina lo que debe ser atribuido a cada uno según su mérito, esto es la justicia[1]. Todas estas virtudes, por lo demás, están unidas indisolublemente por una especie de acuerdo racional, y en este sentido Crisipo afirma con todos los estoicos que quien tiene una virtud las posee todas[2]: moral del todo o nada, que no tiene en cuenta la dosificación de lo bueno o de lo malo en los hombres, sino que podría justificarse con el hecho de que, en fin de cuentas, unos se salvan y otros no, del mismo modo que en una línea de partición de aguas todas discurren finalmente de un lado o de otro. Hay que hacer notar, sin embargo, que Crisipo no reduce todas las virtudes a una unidad indiferenciada: para él, son múltiples, distintas; cada una se ejerce en una esfera de acción que le es propia y debe ser enseñada separadamente. Con ello, aunque resulte muy difícil conciliar teóricamente la existencia de lo posible, de la libertad del asentimiento y de elección, con la necesidad universal, Crisipo aboca a una concepción más matizada y, para decirlo todo, más humana, de la vida moral.

Precisamente es en esto en lo que se apoyará Epicteto tres siglos más tarde para dar pleno valor a la *libertad* o a la *autonomía* de la persona moral, προαίρεσις: poder consistente, según él, en el uso racional, reflexivo y voluntario, de las representaciones, χρῆσις φαντασιῶν, potencia que tiene como propiedad asignar a cada cosa su valor verdadero y conformarse con él, que es capaz de gobernarse y de darse a sí misma su ley, que, en fin, se sustrae a todo ataque exterior y no depende más que de nuestra preferencia o de nuestra elección, en donde reside el soberano bien *(Manual,* 6. *Discursos,* II, 23. III, 24. IV, 1). La necesidad gobierna el mundo: consentimos con lo que es necesario, escogemos lo inevitable y cambiamos así en libertad la necesidad de las cosas. En este sentido, Epicteto acepta y mantiene, renovándolo, el viejo precepto de Zenón: "El fin es vivir de acuerdo consigo mismo y con la Naturaleza." Para Epicteto, la naturaleza del hombre consiste en el libre albedrío: "Al libre albedrío de la persona moral[3] está sometido todo lo demás, y él no está sometido a nadie"

[1] Esta es la definición que da Estobeo *(Ecl.,* II, 102 sgs. Cf. D. L., VII, 92) de las cuatro virtudes fundamentales de las que derivan todas las demás.
[2] Textos en Arnim, I, 563; III, 255 sgs.
[3] La προαίρεσις es, pues, esa facultad rectora que constituye propiamente al hombre en tanto que persona moral. El término fue traducido de muchas maneras diferentes (J. Souilhé, introd. a la ed. de los *Discursos,* G. Budé, 1943, t. I, pág. 50). Designa esencialmente *mens ratione utens et voluntate* (Schweighäuser), es decir, como observa Colardeau en su estudio sobre Epicteto (pág. 53), la facultad que juzga, decide y actúa, en suma, el poder de elección racional (λόγος καὶ γνώμη) que hace del hombre un fin, una parcela separada de Dios y que le lleva por todas partes consigo.

(Disc., II, 10). Pero ¿cómo justificar esta libertad?, y ¿en qué consiste? Ahí se presenta la insuperable dificultad para la doctrina estoica. Epicteto, por su parte, proclama que, si el hombre es libre, es porque él viene a ser la parte principal de la Naturaleza en vista de la cual existen todas las cosas: Zeus, al hacerle, le dio el poder de hacerlo todo por sí mismo, αὐτοῦ ἕνεκα πάντα ποιεῖ *(Disc.,* I, 19, 9-11). El hombre no es una obra de Dios, sino una parte de Dios, que Dios hizo dueña de sí, en lugar de hacerla dependiente *(Disc.,* I, 6, 40; 17, 27). Así, según Epicteto, "Dios hizo del hombre un dios que lleva en sí la presencia de Dios" *(Disc.,* II, 8); le ha hecho capaz de extraer de sí mismo su bien *(Disc.,* I, 29, 4), y capaz, por sus solas fuerzas, como lo recalcó debidamente Pascal, de "hacerse santo y compañero de Dios". Concepción que peca a la vez por exceso y por defecto: por exceso, puesto que el estoico cree que es señor, con sus solas fuerzas, de sí mismo y de los acontecimientos; por defecto, puesto que esta libertad no es otra cosa que una libertad de intención, o de aceptación; en suma, solo hay elección entre dos actitudes, pero no elección entre dos actos.

b) *La existencia de la sinrazón. Sus causas. Fracaso de la explicación racional.*—Otra dificultad con la que se estrella la doctrina estoica es la existencia de la sinrazón en el hombre. Si, en efecto, la razón gobierna todas las cosas, y el hombre mismo, según una ley inflexible a la que nada puede sustraerse; si todos los conocimientos o nociones comunes a los hombres y derivadas de las realidades sensibles están ya penetradas de razón, y si la diferencia entre el ignorante y el sabio, vista desde este punto, no es más que una diferencia de grado, comparable a la que separa una mano abierta de una mano cerrada; en suma, si toda la sustancia del alma es razón, ¿cómo explicar la presencia de lo irracional en el alma? ¿Por qué las inclinaciones, que son todas rectas si son naturales, no se desenvuelven naturalmente en virtudes, sino que se deforman, se exageran o se pervierten, como se ve todos los días, bajo la influencia sobre todo del medio, hasta el punto de engendrar pasiones tales como el deseo y el miedo, el placer y el pesar (* 248), que turban el alma y ponen obstáculos a la virtud y a la felicidad al buscar como bienes, o al evitar como males, cosas que, por ser simplemente conformes con el orden del mundo y el destino, no son ni buenas ni malas?[1].

Para dar cuenta de ello, Platón admitía en el alma una parte irra-

[1] Textos en Arnim, III, 228 sgs.

cional, ἐπιθυμία, que localiza en el bajo vientre, que describe como irrazonable y concupiscible, insaciable en la persecución de los goces y los deseos, rebelde al mando de las partes superiores del alma y que radica, sin duda, en la naturaleza mixta del alma, pero que el alma tiene por función someter y dirigir. En la *República*, como se sabe, Platón distingue en el alma tres partes: la sabiduría localizada en la cabeza, el valor localizado en el corazón y el deseo en el bajo vientre. Ahora bien: según el *Timeo*, únicamente la parte razonable del alma procede del Demiurgo, pues las otras son modeladas por los dioses inferiores y pertenecen a la naturaleza mortal. Aristóteles, por su parte, admitía en el hombre, por debajo del alma razonable, única propiamente humana, cuya actividad normal constituye el bien humano o la sabiduría, un alma vegetativa y un alma sensible o apetitiva, asiento de los instintos, tendencias y deseos a los que podemos resistir u obedecer, potencias más animales que humanas, cuya subordinación a la razón constituye la virtud ética, consistiendo la moral en moderar y organizar la vida humana según la justicia y la armonía.

Pero estas tesis, por las que Platón y Aristóteles, a falta de una noción precisa de la libertad humana, tratan de explicar los actos irrazonables del hombre, el error y la falta, son incompatibles con el racionalismo integral de los estoicos. Son incompatibles con su repetida afirmación de que "la virtud asienta tan solo en la razón" *(Acad. post.*, I, 38), y que no puede ser dada más que en bloque, por una especie de transmutación del hombre, todo él, en razón pura (Clemente de Alejandría: *Stromates*, IV, 6): transmutación que hace de los hombres, o al menos de los sabios, los "ciudadanos del mundo", como la realizó Alejandro (Plutarco: *Fort Alex.*, cap. VI), pero transmutación exclusiva de todo progreso; de suerte que, en esta moral del todo o nada, el que no es sabio es insensato: al no poder alcanzar la vida moral, debe contentarse con una *paranética*, o, si se quiere, con una casuística que, omitiendo los principios, refiérese a los casos individuales y sustituye al gobierno o al precepto por el consejo. Las tesis de los grandes socráticos son igualmente incompatibles con la concepción que se forman los estoicos de las inclinaciones naturales como fuerzas orientadas hacia un bien al que damos desde el principio, *ab anitiis naturae*, un asentimiento fundado en razón, que la razón no hará más que separar identificándolo con el bien de la Naturaleza universal. Así, en el hombre, ser todo él razonable, la misma inclinación desmesurada que es la pasión, procede, según ellos, por su génesis y su desenvolvimiento, de la adhesión más o menos explícita y más o menos fundada del espíritu a un bien presente o por venir, o del juicio que versa sobre un mal actualmente sufrido o temido: en el fondo, porque se juzga conveniente entregarse a la pena es por lo que se llora y se produce el duelo. La pena es algo muy distinto al dolor físico; nace del juicio de que el sufrimiento es un mal, y este juicio solo puede ser el hecho de un ser razonable. Pero el hombre plenamente razonable, el sabio, que conoce, lo remonta, y, conformando su razón a la razón de las cosas, repudia el sufrimiento, al persuadirse de que este mal es necesario y conforme al orden universal. Por ello, los antiguos estoicos decían ya que el mal no está en las cosas, sino en el juicio que formamos sobre ellas, en la respuesta interior que damos a ellas, en nuestras intenciones y en nuestros actos. La muerte nos dice: "¿Careces de miedo?" Y el placer: "¿Careces de deseos?"[1].

Podría afirmarse, sin embargo, que la pasión, en lo que tiene de excesivo, es un juicio contrario a la razón y que se revuelve contra ella. ¿Cómo explicarlo? ¿Cómo explicar, en efecto, que todos los hombres que son razonables no sean sabios y no den su asentimiento al orden necesario? Nos encontramos aquí en presencia de un problema análogo al que promueve el hecho de la libertad y también plenamente insoluble en la perspectiva estoica. Crisipo atribuye estos falsos juicios a las opiniones débiles y a los hábitos irrazonables que tuvieron acceso al alma del niño y que le persuadieron de que todo dolor es un mal, que todo placer es un bien, falsos juicios que se mudan en pasiones a la manera de un corredor que, perdido su ímpetu, no puede detenerse en su carrera, sin que la razón tenga nada que ver con ello. Entonces la ambición, la avaricia, el amor libidinoso, la misantropía, la cólera, nacidas de turbaciones pasajeras, toman asiento en el alma, se convierten en verdaderas enfermedades y destruyen su equilibrio, que debería ser completamente racional (Cicerón: *Tusc.*, IV, 11-29).

Pero queda por explicar, con todo, la presencia de elementos irracionales en el hombre. Estos elementos irracionales, lo mismo que la libertad, son inexplicables en el sistema estoico, que, para dar cuenta de ellos, debe recurrir a las explicaciones míticas (* 249). Y es que, por una parte, el monismo estoico siente repugnancia por el dualismo que subyace en el platonismo y el aristotelismo, y, por otra, el estoicismo, como así mismo toda la filosofía griega, ignoró o desconoció la idea judeo-cristiana de creación: pues únicamente esta noción puede dar cuenta no solo de la libertad, sino también de la imperfección del hombre, por su condición de criatura de Dios. En efecto, no podemos existir más que como criatura, esto es, como ser independiente e imperfecto, y, por otra parte, si Dios quiere hacernos donación de la libertad, si quiere conferirnos, según la expresión de Pascal, la "dignidad de la causalidad", puede hacerlo, puesto que, aun dependiendo absoluta y totalmente de él, somos distintos de él y, en cierto modo, autónomos y señores de nuestro destino, lo que resulta inconcebible en una perspectiva panteísta y monista como la de los estoicos, cuyo Dios absorbe en su todo lo que procede de él. Libre, pero imperfecto, así es el hombre: el cristianismo fue la única doctrina que vio esto, en tanto que todas las

[1] Cf. Epicteto: *Discursos*, I, 27. *Arnim*, III, 377 sgs.

doctrinas de los sabios de este mundo, como dice también Pascal en *l'Entretien avec M. de Saci,* pasaron de un exceso a otro y se perdieron en la presunción o la cobardía.

3.° *Conclusión. La "soberbia" estoica. Impotencia final de esta elevada doctrina. Estoicismo y cristianismo.*—De este modo, los estoicos se vieron obligados a reconocer, sin poder explicarla en su sistema, que la sinrazón puede deslizarse, establecerse y enraizarse en el alma, que es, como el universo, todo razón. Pero no dejan de proclamar—y esto también está en contradicción con su determinismo—, que la pasión, en lo que tiene de irrazonable, depende de nosotros, que procede de nuestra debilidad de alma, de nuestros juicios erróneos, y esperan sustrarse a ellos por el uso de la meditación razonada.

Aquí, como en todas partes, encontramos, y hay que convenir en ello, el vicio encubierto del sistema: porque, como dice Pascal en su *Entretien avec Saci,* es "el colmo de la soberbia", o, como dice Ravaisson en su *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (t. II, pág. 289), es "el orgullo", el fondo del estoicismo, y el que le hizo "perderse en la presunción de su poder": orgullo de la razón más que de la voluntad, puesto que se ve forzado a someterse al destino—*praebet se fato,* según la expresión de Séneca *(Ep.,* 96)—, y orgullo que, en fin de cuentas, aboca o confina, a pesar de su soberbia, en la desesperación íntima del hombre en presencia de un mundo vacío de dioses, vacío de providencia, según la confesión que hace Marco Aurelio (IX, 1): mundo en el cual no hay lugar ni para la acción, ni para la súplica, con el único consuelo y la convicción desesperada de que "todo lo que acontece acontece justamente" (IV, 10). El cristiano, sin duda, podría hacer suya esta fórmula: pero en él suena de manera muy diferente a los estoicos; aquí, la desesperación del orgullo fallido; allí, por el contrario, la divina esperanza surgida de la humildad que sabe colocarse en su verdadero lugar. Así, la coherencia de la doctrina estoica, por una contradicción aparente que descubre su diseño y su vicio secreto, se establece sobre el plano del orgullo humano, mientras que su panteísmo parece absorber al hombre en el todo. El cristianismo, por el contrario, que considera inigualable el valor del alma indivisible y su salvación, es una doctrina de humildad perfecta. Y es que el estoicismo, por su débil concepción de Dios, se ve llevado a divinizar al hombre, que se coloca él mismo, con su razón, su saber, su virtud, en el primer rango del universo y cifra el colmo del orgullo en perderse y destruirse. En el cristianismo, el hombre, consciente de su dependencia, se humilla y se pone en su verdadero lugar, el último, pero para ser ensalzado por su Creador y su Salvador, Dios. En los estoicos no hay llamada alguna a un poder mayor y más alto, sino más bien una terca obstinación en negar el mal, el dolor y la muerte misma. De ahí proviene que el suicidio voluntario hubiese arraigado tanto entre ellos,

sobre todo en la época romana, como un medio de librarse de la carga de la vida o de retirarse de la comedia sin esperar su fin: así ocurre con Peregrino *el Cínico,* el cristiano excomulgado, que Luciano nos describe lanzándose a la hoguera que él mismo preparó y encendió con sus propias manos y en la que esperaba que el pueblo le impidiese arrojarse después de haberle desafiado con la orgullosa promesa. Muertos a los que no ilumina ninguna esperanza en un más allá capaz de dar al hombre lo que no tiene en esta vida: la felicidad.

Con ello se pone de relieve la impotencia final de esta elevada doctrina que sedujo a tantos espíritus (* 250). Impotencia nacida de la contradicción íntima que se encuentra en el corazón del sistema: los estoicos lo conceden todo a la libertad concebida como un poder independiente de las cosas exteriores, que lleva en sí su regla y su ley soberana. Pero la privan también de todo lo que le dan, porque, frente a la universal necesidad que rige el mundo, el único recurso de la libertad consiste en comprenderla racionalmente y en plegarse a ella: 'Ανέχου καὶ ἀπέχου, *Abstine et sustine*[1]. Comprende, soporta y renuncia. Modelada sobre las cosas, la libertad no puede dominarlas ni sobrepasarlas. Se abandona, pues, a ellas pasivamente y busca en esta resignación orgullosa, tan diferente de la alegre, confiada y humilde aceptación del cristiano, una felicidad que no tiene sustancia porque no tiene fin, y que, privada de esperanza, se destruye en la Naturaleza.

BIBLIOGRAFIA

TEOFRASTO, ESTRATÓN DE LÁMPSACO Y LA ESCUELA PERIPATÉTICA

Sobre Teofrasto, Estratón, Licón, Demetrio de Falero y la escuela peripatética, véase Diógenes Laercio, libro V. Textos en Ritter-Preller, 348-355.—TEOFRASTO, por su verdadero nombre Tirtamo, hijo de un batanero de Ereso, en la isla de Lesbos, llamado por Aristóteles θεόφραστος. o el divino hablador. *Obras botánicas* sobre las plantas y sobre las causas de las plantas: Ed., crítica por F. Wimmer, 3 vol. Leipzig, Teubner, 1854-62; con trad. lat., Didot, 1866; con com. e índice, J. G. Schneider. Leipzig, 1818-21. *Metafísica:* ed., trad. y notas, por W. D. Ross y F. H. Fobes, Oxford, 1929; trad. fr. Tricot, en Vrin, 1949. Fragmento sobre la sensación (sacado del libro sobre *Las opiniones de los físicos,* cuyo contenido ha dilucidado Diels., junto con su historia, en sus *Doxographi graeci,* Berlín, 1879): texto, trad., introd. y notas por G. M. Stratton, Nueva York, 1917. Fragmentos del περὶ λέξεως, ed. A. Mayer, Leipzig, Teubner, 1910. Los *Caracteres:* trad. de La Bruyère, con un discurso sobre Teofrasto, 1688. Edición de Leipzig, 1897; ed. crítica por O. Immisch, Leipzig, Teubner, 1923; texto y trad. por O. Navarro, 2.ª ed. Budé, 1931; com. por el mismo, 1924; trad. lat. de Isaac Casaubon, 1952. Sobre la lógica de Teofrasto y su relación con su metafísica, cf. un interesante estudio del P. Bochenski, Friburgo en Sui-

[1] Fórmula en la que se resume, según Aulo Gelio *(N. A.,* XVII, 19), la doctrina de Epicteto sobre la libertad y la felicidad, ἐλευθερία καὶ εὐδαιμονία *(Man.,* I, 1). Cf. *Man.,* 48.

za, 1947, y un artículo del P. Festugière en la Revue néoscolastique, 1931. Sobre su biología, G. Senn, Aarau, 1933. Sobre su moral, Dirlmeier, Philol., 1935, y lo mismo, *Die Oikeiosis-Lehre Teophraste*, Philol. suppl. XXX, 1937. Sobre los *Caracteres*, los estudios de Van de Woestyne, Mus. belga, R. de Philol., 1929. Sobre la noción de *Deisidaimonia*, Bolkestein, Giessen, 1929. Sobre las relaciones de Epicuro y de Lucrecio con Teofrasto, E. Reitzenstein, Heidelberg, 1924. Mencionemos, en fin, aquí la tesis del P. Josef Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist, untersucht und dargestellt*, Paderborn, 1952), que atribuye a Teofrasto, amigo de Epicuro, impregnado de matematismo, de pitagorismo y de materialismo estoico, el conjunto de nuestro *Corpus aristotelicum*, del que pudo retocar, sin duda, ciertas partes, pero que no está de acuerdo con lo que conocemos de él. EUDEMO DE RODAS. Ed. de los fragmentos por L. Spengel, Berlín, 2.ª ed. 1870. V. Schöbe: *Quaestiones Eudemeae*, Halle, 1931.—ARISTOXENO DE TARENTO: *Die harmonischen Fragmente*, ed. P. Marquardt, Berlín, 1868. *Elementos armónicos*, por A. C. Ruelle, 1871. Estudios de R. Westphal (1883), Aldy Williams (1911), L. Boutroux (R. gén. des sciences, 1919), L. Laloy (1924).—DICEARCO. Ed. de los fragmentos por M. Fuhr, Darmstadt, 1896; F. Wehrli, Basel, 1944. C. Müller: *Geographi graeci minores*, Leipzig, 1855. J. G. Frazer, Pausanias, 3.ª ed. Oxford, 1913.—ESTRATÓN DE LÁMPSACO. G. Rodier: *La physique de Straton de Lampsaque*, 1890. H. Diels: *Ueber das physikalische System des Straton*, Berlín, 1893. Zeller, II, 2.ª, 806 sgs. Gomperz, t. III, l. VI, cap. 41-43.—Fritz Wehrli: *Die Schule des Aristoteles*, Basel, 1948 (Dicearco, Aristoxeno, Clearco) reunió una colección de todos los fragmentos peripatéticos hasta el siglo I d. de J. C.

EL ESTOICISMO ANTIGUO, DE ZENÓN A CRISIPO.

FUENTES. La obra fundamental es la de H. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol. Leipzig, 1903-1924: I. Introducción sobre las fuentes. Fragmentos de Zenón, Aristón, Hérilo, Cleante, Esfero. II. Fragmentos lógicos y físicos de Crisipo. III. Fragmentos morales de Crisipo, Diógenes de Babilonia, Antipáter de Tarso, etc. IV. Indice (por Adler). Citamos ordinariamente los mismos autores de donde se sacaron los fragmentos; es fácil ahora, gracias al índice, encontrarlos en la recopilación completa, pero un poco confusa, de von Arnim, así como las referencias a los principales puntos de la doctrina, referencias que no damos todas a fin de no multiplicarlas demasiado. Debe consultarse igualmente: Zeller: *Philos. der Grieschen*, III, 1, 4.ª ed. por Ed. Wellmann (1909), págs. 27-273. Ritter-Preller, cap. X, nos 385-429. Wilamowitz-Moellendorff: *Antigonos von Karystos* (1881). Y, para las ediciones parciales, Baguet: *De Chrysippi vita, doctrina et reliquiis*, Lovaina, 1822. A. C. Pearson: *The fragments of Zeno and Cleanthes*, con introducción y notas, Londres, 1891. *Frammenti degli Stoici antichi, I Zenone*, ed. y trad. N. Festa, Bari, 1932.—Trabajos. F. Ravaison: *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II (reed. 1913); *Essai sur le stoicisme* (1857). M. Heinze: *Die Lehre vom Logos*, Oldenburg, 1872. R. Hirzel: *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, t. II (Leipzig, 1882), págs. 1-566. V. Ogereau: *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, 1885. Ludwig Stein: *Die Psychologie der Stoa*, Berlín, 1886; *Die Erkenntnisstheorie der Stoa*, Berlín, 1888. A. Dyroff: *Die Ethik der alten Stoa*, Berlín, 1897. V. Brochard: *De assensione Stoïci quid senserint*, 1879; *La logique des Stoïciens* (Etudes de philos. ancienne, 1912). O. Hamelin: *Sur la logique des Stoïciens* (Année philos., 1901). G. Rodier: *Sur la cohérence de la morale stoïcienne* (ibid., 1904). E. Bréhier: *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 1908; *Chrysippe*, nueva ed. P. U. F., 1950. N. Festa: *Il filosofo Erillo*, Ac. Linc. Roma, 1933.

E. Elorduy: *Die sozialphilosophie der Stoa*, Leipzig, 1936. G. Mancini: *L'etica stoica da Zenone a Crisipo*, Padua, 1940. M. Pohlenz: *Grundfragen der Stoischen Philosophie*, Göttingen, 1940. P. Barth: *Die Stoa*, 6.ª ed. por Goedeckemayer, Stuttgart, 1946. H. Duerr: *Alte und neue Logik* (Ann. Soc. suisse Philos.). Basel, 1942. W. Wiersma: *Die Physik des Stoikers Zenon*, Mnemosyne, Leiden, 1943. A. Jagu: *Zénon de Cittium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, P. U. F., 1946. G. Verbeke: *Kleanthes von Assos*, Bruselas, 1949. A. Virieux-Raymond: *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Lausana, 1950.—Daremos más adelante los complementos bibliográficos referentes al estoicismo medio y al nuevo estoicismo de la época romana.

CAPITULO VI

EL EPICUREISMO

1. Epicuro. El hombre. Su vida y su obra.—2. Plan de su doctrina. Las condiciones de la ataraxia y de la felicidad: expulsar del alma el temor a los dioses, a la muerte, a la fatalidad.—3. La canónica. Principio fundamental de la investigación. La claridad. Los cuatro criterios de la verdad y la evidencia sensible.—4. La física. Su punto de partida y su fin. Los átomos, el vacío, el movimiento. Nuestro conocimiento del mundo.—5. La moral epicúrea. El placer, principio y fin de la vida feliz. La vida del sabio. Pregunta sin respuesta.

Bibliografía.

El epicureísmo procede de la misma preocupación moral que el estoicismo y su fin es el mismo: asegurar al hombre la felicidad por la ausencia de turbación o la *ataraxia*. Pero es, en muchos aspectos, su contrapartida: el jardín de Epicuro se convirtió muy pronto en el rival del Pórtico. Su moral se oponía a la de los estoicos, como a la tensión, τόνος, se opone el relajamiento, ἄνεσις, y al esfuerzo el reposo. Epicuro sustituye la abstención del placer por la moderación en el uso de los placeres. Solamente por un abuso del término y de la cosa el término "epicúreo" se hizo sinónimo de voluptuoso, de hombre entregado a los placeres de la mesa y de los sentidos, a pesar de que el maestro recomendaba la continencia y la sobriedad como los más altos y más puros placeres. Bien es verdad, sin embargo, que resulta peligroso poner en la base de la moral un principio tan transitorio, tan inestable y tan equívoco como el placer, cuyo uso es tan próximo al abuso en el que se degrada y se pierde de manera casi inevitable.

1. Epicuro. El hombre. Su vida y su obra.

Epicuro nació en 341, probablemente en Samos, mejor que en Atenas, como pretende Lucrecio, de un padre maestro de escuela y de una madre adivina. Pasó toda su juventud en Samos, donde estudió con Pánfilo el platónico y se entregó a la lectura de las obras de Demócrito, en el que le inició Nausifanes de Teos, cuya física atómica y libre espíritu aprobaba, pero al que no deja de dirigir las más acerbas críticas. Llegado en 323 a Atenas, donde enseñaba Jenócrates, se retiró pronto a Colofón, profesó, al parecer, en Mitilene y en Lámpsaco, luego volvió a fijar su residencia en Atenas, donde abrió una escuela y

vivió hasta su muerte en 270. Compró, al precio de ochenta minas, un hermoso jardín que él mismo cultivaba; llevaba en él una vida dulce y agradable en compañía de sus discípulos, a los que trataba como amigos y enseñaba familiarmente, paseando y trabajando, con una gran simplicidad y candor de alma, una exquisita afabilidad, una continencia ejemplar y una frugalidad que sabía contentarse con pan y agua; en resumen, vivía lleno de piedad hacia los dioses y de amor hacia la patria.

Tal era, dice Diógenes Laercio, la vida de aquel a quien se quiso hacer pasar por un voluptuoso entregado a las cortesanas, por un pornógrafo, un glotón, un vivo adulador y un envidioso. Muy al contrario, modesto y orgulloso a la vez, declaraba que no es posible vivir feliz sin ser sabio, honrado y justo; que el comercio carnal no nos proporciona provecho, que el vientre no es el insaciable, sino la falsa opinión que nos formamos de él (59, XX, D. L., 118); que la sabiduría no tiene nada de común con los bienes de fortuna (XV, XVI); que somos ricos, no aumentando las riquezas, sino disminuyendo las necesidades (25); que no debemos ni dejarnos dominar por el orgullo en la prosperidad, ni dejarnos abatir por la adversidad (Usener, 488); que el sabio es feliz incluso cuando sufre la tortura: que solo él sabe guardar reconocimiento constante a sus amigos y tener por efímero e ilusorio lo que la multitud considera como un bien o como un mal (D. L., 118); que el sabio no puede ser comprendido más que por el sabio (Us., 225); que es no solamente más noble, sino más agradable, dar que recibir (Us., 544); que debe llevar una vida retirada, λάθε βιώσας, saber bastarse a sí mismo para ser libre, y que resultaría vana la palabra del filósofo si no llegase a curar el mal del alma (44, 77, 54). Creía que no hay nada más noble que entregarse a la filosofía, que los jóvenes no debieran comenzar demasiado pronto a filosofar, que los viejos no debieran dejarlo nunca, porque nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para cuidar del alma, ya que, al ser el fin de la existencia la felicidad, decir que aún no llegó la hora de filosofar o que ya pasó, sería pretender que la hora de desear la felicidad puede no ser todavía o que no lo será ya (D. L., 122). Estimaba, además, que, de todo lo que la sabiduría nos proporciona para la felicidad de la vida entera, la posesión de la amistad es lo que más importa (* 251).

Tendía particularmente a mantener esta amistad entre sus discípulos; esto mismo es lo que se declara en su testamento y lo que inspira las recomendaciones que da para el cuidado del jardín y de la casa, en cuanto a las ayudas que deben prestarse a sus discípulos o a su familia, a las ceremonias conmemorativas a celebrar en honor de los desaparecidos, tanto en Atenas como en los centros que habían sido fundados en Jonia y hasta en Egipto. Era venerado por sus discípulos y admirado por todos. Se le dedicaron estatuas, se le rindió un ver-

dadero culto, lo mismo que a un libertador y a un salvador, σωτήρ[1], y, dos siglos después de su muerte, su discípulo Lucrecio, en el *De natura rerum*, escribía su elogio con el entusiasmo de un apóstol que venera en él no solamente a un sabio, sino al sabio, a quien la Humanidad debe la revelación de la verdad liberadora, y del que ensalza el valor, la fuerza de alma en la lucha contra la superstición, la penetración del genio en la explicación científica de la Naturaleza, los servicios que prestó a la humanidad disipando las tinieblas de la ignorancia: "Fue un dios, sí, un dios, quien enseñó el primero a los hombres esta regla de vida que se llama hoy la sabiduría, y que por su arte supo rescatar la vida humana de la tempestad y de la noche para colocarla en una morada tan en calma y tan luminosa" (V, 7). La paz del alma, la luz del espíritu, la paz por la luz, este era, en efecto, el fin que se proponía y que proponía a sus discípulos el hombre que enseñaba que no es la bebida, ni el comercio con los muchachos o con las mujeres, ni una mesa suntuosa, lo que produce la felicidad, sino el pensamiento sobrio, que descubre las causas y los motivos de todo deseo, lo mismo que de toda aversión y arroja a la vez las opiniones que conturban a las almas (D. L., X, 132). He aquí cuál era el tema de una labor considerable—cerca de trescientas obras—, de la que no nos quedan más que tres cartas, a Herodoto, a Pitocles y a Meneceo, que nos conservó Diógenes Laercio[2], y un cierto número de máximas reunidas por un discípulo, en las que se encuentra resumido lo esencial de su doctrina.

2. Plan de su doctrina. Las condiciones de la ataraxia y de la felicidad: expulsar del alma el temor a los dioses, a la muerte, a la fatalidad.

Colección de máximas brillantes, con frecuencia magníficas, como observa Cicerón *(Tusc.*, V, 26), pero en las que apenas se cuida de ser consecuente en su lenguaje y no se preocupa de saber si lo que dice viene impuesto por los hechos y se ajusta a sus principios, eso es esta obra. Epicuro, en efecto, no construyó sistema; se contenta con afir-

[1] Inscripción de 121 d. de J. C., en Dittenberger, *Sylloge inscr. graec.*, 834. Sobre el culto a Epicuro, cf. D. L., X, 9. Usener, 405. Festugière: *Idéal religieux*, pág. 74.

[2] X, 35-83, 84-116, 122-135. Las dos últimas parecen haber sido redactadas por sus discípulos, Hermarco y Metrodoro, de común acuerdo, sin duda, con el maestro. Pero no se pone hoy en duda que no presenten un cuadro auténtico y fiel del pensamiento de Epicuro. En lo que concierne más particularmente a la carta de Pitocles, si se admite que fue escrita para refutar las teorías meteorológicas y astrales de las escuelas platónica y aristotélica, todas las dificultades que mostraba en ella Usener, el desorden y la incoherencia misma de la composición, desaparecen, con los argumentos contra su autenticidad (Bignone: *Annuaire Philol.*, Bruselas, Mélanges, Boisacq, 1937).

maciones, con observaciones o evidencias aisladas, cada una de las cuales enuncia una verdad que vale para sí misma, en relación con su propósito final, que consiste en asegurar al hombre el medio de alcanzar la felicidad, sin que le preocupe encadenarlas unas a otras. De ahí, a la vez, el atractivo singular que ejerce su pensamiento, y también la deficiencia profunda que mina su doctrina. Sin embargo, su distanciamiento de todo lo que entendemos por sistema, sirvió al epicureísmo y le permitió permanecer por mucho tiempo intangible e indiscutido, como quería el maestro. Solo una cosa importa: la felicidad. Toda nuestra felicidad consiste en el placer. Y la virtud es el medio más seguro de alcanzarla: porque no se puede vivir gratamente sino a condición de vivir honrada, sabia y justamente *(Tusc.*, V, 26). Este es el secreto del equilibrio corporal y de la tranquilidad del alma. Todo está subordinado a este fin: la lógica y la física no son otra cosa que los preliminares de la moral, y la moral misma no consiste más que en un cierto número de máximas generales, a las que el sabio debe adaptarse estrictamente, sin tratar de sutilizarlas, porque entonces correría el riesgo de turbar su reposo dejándose llevar de las vanas aprensiones que son la fuente de todos nuestros tormentos. Así, debe contentarse, dice en la carta a Herodoto (D. L., X, 35-36), con una visión de conjunto de las cosas que nos dé a conocer la Naturaleza, junto con sus causas principales, porque de su ignorancia nace el temor, y esto es lo que, ante todo, debemos desterrar.

Tal es el plan de Epicuro, y él mismo lo expresó de la manera más clara y más precisa en su carta a Meneceo (D. L., X, 122-135). El fin de la filosofía, dice, y de hecho el fin de todas nuestras acciones, es la felicidad, que consiste para el cuerpo en no sufrir y para el alma en mantenerse tranquila. Y lo único que puede engendrar la vida feliz, es un entendimiento sobrio y sano, capaz de encontrar en todo justas razones de elección y de aversión, o lo que es lo mismo, la exclusión de todas las opiniones falsas de las que proviene la turbación del alma; el temor a los dioses, el temor a la muerte, el temor a la fatalidad. Porque los dioses no son como la multitud se los representa, llevada de una falsa imaginación: el conocimiento, que nos da una anticipación justa de ellos, nos obliga a no atribuirles jamás nada que esté en desacuerdo con su naturaleza inmortal y bienaventurada, o que sea susceptible de turbarnos haciéndonos creer que se ocupan de nosotros. En cuanto a la muerte, que es, de todos los males, el que nos hace sentir más miedo, no representa nada; porque es propio de la esencia de un bien o de un mal el que lo sintamos; ahora bien: la muerte, al destruir nuestra alma, nos priva de toda sensibilidad; y así, mientras existimos, la muerte no es, y cuando la muerte existe, nosotros no somos ya[1] (* 252). Unicamente nos produce dolor el temor a la

[1] D. L., X, 125: ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ τοθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.

muerte: por consiguiente, el conocimiento de esta verdad, a saber, que la muerte no es nada para nosotros, nos hace capaces de gozar de la vida mortal supriméndonos la perspectiva de una duración infinita y arrebatándonos al deseo de la inmortalidad. En fin, el sabio se mofa de la fatalidad, de la cual hacen algunos, siguiendo a los físicos—Epicuro se refiere aquí a los discípulos de Zenón—, la soberana absoluta de las cosas, señora más temible que los dioses mismos, porque es inflexible. Sabe que, entre los sucesos que ocurren, unos son debidos a la necesidad, otros a la fortuna, otros, en fin, a nuestro propio poder, y que incluso aquellos pueden atribuírsenos, de suerte que lo esencial es aplicar a las cosas juicios sanos.

Para justificar esta triple afirmación, condición, según él, de la ataraxia y de la felicidad, constituye Epicuro, en vista de la moral, un cuerpo de doctrina [1], que impone a sus discípulos según las reglas de una ortodoxia rigurosa, que consiste esencialmente en una canónica, destinada a ponernos al abrigo del error, y en una física, destinada a suministrarnos una visión del universo propia para desterrar toda causa de temor y de turbación, y a la que está coordinada, incluso subordinada, la lógica misma.

3. La canónica. Principio fundamental de la investigación. La claridad. Los cuatro criterios de la verdad y la evidencia sensible.

La canónica de Epicuro, igualmente opuesta a la lógica aristotélica como a la dialéctica estoica, pretende ser un método de investigación, y no la sistematización de los resultados de la investigación, porque, en Filosofía, a diferencia de los demás conocimientos, el placer, dice Epicuro, es simultáneo al conocimiento: no es después de la investigación, sino durante ella, cuando experimentamos la alegría (27). Y esta investigación, que tiene por fin hacernos progresar continuamente en la indagación del universo para llegar a la serenidad perfecta, consiste en descubrir ante todo la significación original exacta de las palabras,

[1] D. L., X, 30. Διαιρεῖται [ἡ φιλοσοφία] τοίνυν εἰς τρία, τό τε κανονικόν, καὶ φυσικόν, καὶ ἠθικόν... Εἰώθασι μέντοι τὸ κανονικὸν ὁμοῦ τῷ φυσικῷ συντάττειν. Séneca: *Ep.*, 89: "*Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem atque moralem; rationalem removerunt. Deinde cum ipsis rebus cogerentur ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum, quem de judicio et regula appellant, alio nomine rationalem induxerunt; sed eum accessionem esse naturalis partis existimant.*" Sexto: *Math.*, XI, 169. Por ello, Epicuro rechazaba, como no concurrente a este fin, la dialéctica (D. L., X, 31) y todas las artes liberales (*Math.*, I, 1. Ateneo, 13. Plutarco: *Epic.* 12), a excepción de la física, que nos libera del temor a los fenómenos celestes, de los sufrimientos y de la muerte, y nos muestra el límite de los deseos (D. L., X, 142), la paz del alma y una firme confianza (X, 85. Cf. Cicerón: *Fin.*, I, 19, 63).

a fin de referir siempre a ellas las opiniones o los objetos sobre los que discutimos, en lugar de especular sobre palabras vacías de sentido (D. L., X, 36-38). Por tanto, la filosofía se dirige al hombre sin cultura, y, al decir de Ateneo (*Us.*, 117), felicitaba a su discípulo Apeles, por abordar la filosofía limpio de todo conocimiento de los actos liberales. Como Zenón de Citium, declara inútil esa cultura universal, ἐγκύκλιος παιδεία, que tanto estimaban los griegos [1], y que, según él, realza la opinión, no la ciencia verdadera. "No solamente Epicuro mismo, sino sus discípulos, hombres y mujeres, recomendaban huir con cuidado de esos estudios, gratos a la escuela opuesta, taparse los oídos con cera como el Ulises de Homero, escapar raudamente para no ceder a los encantos de las sirenas de la poesía" (*Us.*, 164). Pone en guardia a Pitocles, el Alcibíades de su escuela, contra las explicaciones míticas (D. L., X, 116). Según el testimonio del estoico Heráclito, el autor de las "Alegorías homéricas", consideraba como una purificación el alejamiento de toda especie de poesía, seducción perniciosa de los mitos (*Us.*, 229), expulsaba de la república a Homero, contra el que lanzaba la acusación de confusión poética y de divagador (*Us.*, 228), y rechazaba también a Aristóteles, con Heráclito y Protágoras y todos los dialécticos, en los que veía como en los poetas, perniciosos destructores de la verdad (D. L., X, 8). Para él, todas las cualidades literarias, como, por ejemplo, las del filósofo, se reducen a una sola, la claridad (σαφήνεια), de suerte que, al decir de Diógenes Laercio (X, 13. *Us.*, 88), en su libro sobre la Retórica, no exigía otra cosa: lo que está profundamente de acuerdo con su teoría del conocimiento y su canónica, que hace descansar la verdad tan solo en la evidencia sensible, y se dirige al hombre sin cultura, que se propone llegar a un conocimiento completo y preciso de la Naturaleza con la ayuda de elementos simples y de fórmulas breves, destinados a liberarle de todas las opiniones inciertas para su apaciguamiento (D. L., X, 36, 83). Pero de ahí también la importancia primordial de la lógica, de la que depende todo lo demás, física y ética [2].

[1] Véase a este respecto un interesante artículo de Boyancé sobre Lucrecio y la poesía (R. Et. anc., 1947, pág. 90). Se sabe, por lo demás (cf. L. Robin, 1916), que Epicuro condena la civilización y desdeña todos sus productos, en los que no ve un progreso, sino una regresión, porque su acumulación no deja al hombre menos miserable, antes al contrario, le aumenta incluso su miseria aumentándole también su turbación. Todos sus discípulos, a excepción del erudito Filodemo de Gádara, se mostraban de igual modo hostiles a la cultura. Cuando se convirtió al epicureísmo, Virgilio dijo adiós a la poesía (*Catalepton*, V, 8 sgs.). Veremos cómo Lucrecio supo conciliar, sin embargo, su ferviente amor al epicureísmo con el gusto por la poesía.

[2] Los papiros de Herculano editados por Vogliano (1928) muestran que los epicúreos, lejos de desdeñar la lógica, quisieron crear un lógica nueva, empírica, en la que fundamentar toda su filosofía y a la que referir constantemente su física y su ética. Véanse a este respecto los estudios de R. Philippson (Nachr. Göttingen, 1929) y de Ph. H. de Lacy (Trans. Amer. philol. Ass., 1937).

Con este espíritu, en vista de este fin y conforme a este principio fundamental y dominante, la canónica de Epicuro consiste por entero en un pequeño número de reglas simples, de una aplicación constante, que deben darnos el criterio de verdad. Este criterio es doble: desde el punto de vista teórico, es el conocimiento sensible; desde el punto de vista práctico, es el placer.

Epicuro acepta tres cánones de verdad, tres evidencias: las sensaciones (αἰσθήσεις), las anticipaciones o prenociones (προλήψεις), las afecciones pasivas o pasiones (πάθη), a las que sus discípulos, siguiendo la enseñanza del maestro, nos dice Diógenes (X, 31), añadieron un cuarto canon, las representaciones imaginativas del entendimiento (φανταστικὰς επιβολὰς τῆς διανοίας), comparables al golpe de vista intuitivo de la reflexión (* 253).

Según él, debemos partir de las cosas visibles para comprender las cosas invisibles: de las sensaciones proceden todos nuestros pensamientos, gracias a la analogía, a la semejanza y a la combinación, con el concurso de la reflexión. Las representaciones sensibles son producidas por la acción de los objetos o de sus imágenes sobre el espíritu activo, *animus*, que Lucrecio distingue cuidadosamente del alma, *anima* (*Nat.*, III, 94 sgs.); como tales, son evidentes, ἐνάργεια (Sexto: *Math.*, VII, 203), y necesariamente infalibles; no pueden ni equivocarnos ni convencernos de error, puesto que todo conocimiento proviene de los sentidos, los objetos son tal como aparecen y el hecho de aprehenderlos no añade ni quita nada, ya que "pretender que una sensación es falsa equivaldría a decir que nada puede ser percibido" (Cicerón, *Acad. pr.*, II, 101).

Si objetamos a esto las ilusiones y las contradicciones de los datos sensibles, los epicúreos responden que el error no reside en la representación o en las imágenes, sino en el juicio (ὑπόληψις, δόξα) que aplicamos a ellas y que depende siempre de nosotros, de suerte que basta referirse a la sensación para corregirlo. Así, una torre cuadrada se nos aparece como redonda cuando la vemos de lejos: no cometemos error diciendo que la vemos redonda; pero nos equivocaríamos si afirmásemos que aparecerá también así si nos aproximamos a ella. Debemos, pues, atenernos a la evidencia inmediata y presente, sin añadirle nada con el razonamiento: el juicio que se funda en ella no puede ser sino verdadero desde el momento que es confirmado por los sentidos; pero, si su testimonio lo contradice, es falso [1] (* 253).

Según Epicuro, por otra parte, la esencia de los cuerpos es lo que tocamos (ἁπτόν), y el color, por ejemplo, no pertenece a los cuerpos, sino solamente a la apariencia que presentan ante nosotros, lo que

[1] Cicerón: *Acad. pr.* (Lucullus), II, 14, 45: *Epicurus dixit sapientis esse opinionem a perspicuitate sejungere* (Cicerón traduce ἐνάργεια por *perspicuitas aut evidentia*. Ibid., II, 6).

lleva a distinguir los atributos no esenciales, siempre relativos a la percepción, y, por tanto, al compuesto, de los atributos esenciales, enlazados a la corporeidad misma, como la resistencia, y a referirse a los segundos para fundar su opinión. Distinción que no deja de poner en peligro su doctrina de la infalibilidad de los datos sensibles: también los adversarios de Epicuro lastraron su dogmatismo de larvado escepticismo. Colotés, discípulo de Epicuro, volviendo la crítica contra los que la formulan, trata de mostrar que sus reproches no tienen fundamento, que solo la doctrina epicúrea garantiza el valor del conocimiento sensible, puesto en duda por todos los demás filósofos, de Demócrito y de Parménides a Sócrates, a Platón y a los megáricos; pero Plutarco, que nos dio a conocer su argumentación, no encuentra dificultad para extraer de las mismas afirmaciones de los epicúreos la seguridad de una cierta relatividad del conocimiento sensible.

Por lo demás, Epicuro reconoce que la sensación no basta al conocimiento del objeto. Una cuestión no puede ser planteada y resuelta si no se posee de antemano sus elementos o sus términos. ¿Este ser es un hombre? ¿Este animal que veo es un caballo o un buey? ¿Existen los dioses? Resulta imposible responder si no tenemos, con anterioridad a la impresión actual, una prenoción presente al alma y derivada, como todo conocimiento, de impresiones antecedentes: tal es la *anticipación*, o la *prenoción* (* 254), que Diógenes Laercio (X, 33) definió como "el recuerdo de lo que se apareció precedentemente de fuera varias veces." Así, en la prenoción, que no es otra cosa que la concepción, o la opinión verdadera, o la idea general (καθολικὴ νόησις), verdadera realidad, resultante de las sensaciones o de sus residuos, se condensa nuestra experiencia pasada, que consiste en imágenes mnemónicas reunidas en el pensamiento según sus semejanzas, analogías y concomitancias, y que participa de su evidencia: es el guía de toda investigación, la condición de todo lenguaje, el órgano de las nociones primitivas y de todo razonamiento, asistida de la intuición reflexiva, espiritual (*jactus animi*, ἐπιβολή), que nos da una representación de conjunto del universo y sobrepasa singularmente la simple intuición sensible sin ser menos evidente; nos permite aprehender las cosas invisibles, tales como el vacío, los átomos, el infinito, en su enlace con las cosas sensibles y consigo mismas, a condición de que no estén contradichas o invalidadas por la evidencia inmediata. De este modo, la representación imaginativa del entendimiento es un criterio religioso que nos permite conocer a los dioses gracias a imágenes más sutiles que llegan directamente al alma sin haber afectado a los órganos de los sentidos, y cuyo valor viene garantizado por su universalidad: lo que la distingue de las representaciones falsas, como la del centauro (Cicerón: *Nat. deor.*, I, 16, 43 sgs.).

A estos criterios teóricos, que, por otra parte, no nos permiten dis-

tinguir a ciencia cierta las imágenes fieles al objeto de las que no lo son, Epicuro añade un criterio moral, las *pasiones* o afecciones, πάθη (D. L., X, 34), placer y dolor, el uno conforme, el otro extraño a la Naturaleza, indicándonos lo que debemos escoger y de lo que debemos huir, juez del bien como la sensación lo es de lo verdadero, y que opera una elección entre los placeres, según sean naturales o no, y, entre los primeros, según sean necesarios o no, regulándose por la máxima de que el placer es el comienzo y el fin de la vida feliz, el dolor un mal, pero que todo placer no debe ser deseado ni evitado también todo dolor. Contrariamente a Aristipo y a los cirenaicos, que se atienen al placer y no admiten más que el gozo presente, ni establecen diferencia alguna de cualidad entre las diversas especies de placer, Epicuro piensa que la afección pasiva nos hace aprehender al mismo tiempo su causa, agradable o desagradable, y que la evidencia versa sobre esta causa y nos adoctrina con certeza sobre su naturaleza y su valor: lo que le permite, piensa, dar a su moral un fundamento seguro. Pero, en realidad, la doctrina sigue incompleta y, aunque pretende encontrar en la verdad la fuente de nuestra felicidad, más preocupada de producir la felicidad que de alcanzar la verdad, lo que deja ya al principio de todo es un equívoco o al menos una incertidumbre radical.

4. La Física. Su punto de partida y su fin. Los átomos, el vacío, el movimiento. Nuestro conocimiento del mundo.

No obstante, Epicuro pretende alcanzar, más allá de las apariencias, lo verosímil o lo simplemente útil, la realidad misma, fundamento de la verdad. Si rechaza la dialéctica como cosa superflua, proclama, por el contrario, que basta a los físicos comprender el lenguaje que hablan las cosas mismas (D. L., X, 31). En su carta a Heródoto [1], que contiene el conjunto de su doctrina sobre la Naturaleza, insiste en la importancia de la Física, en la necesidad de consagrar a ella una actividad ininterrumpida y de obtener, a la vez, conclusiones dominantes sobre las cosas y el sentido profundo de los detalles, a fin de poder aprehender por una acción rápida del espíritu uno cualquiera de los objetos, reduciéndolo a las nociones primordiales: y añade que encontró en este estudio el medio de gozar en la vida de una serenidad perfecta. Porque, en efecto, a la paz del alma debe abocar el conocimiento exacto y profundo de la Naturaleza. En este sentido, obtuvo de la Física de Demócrito y de las libres especulaciones de los jonios un medio de liberar al alma del temor a los meteoros, del miedo a la muerte, de la ignorancia en que nos encontramos respecto a los límites de nuestros dolores y de nuestros deseos: sin lo cual, dice, no tendríamos necesidad

[1] D. L., X, 35-83. La seguimos paso a paso en la exposición que sigue.

alguna de física [1]. Pero esta física no está subordinada ni a fines morales ni a fines pragmáticos: tiene su evidencia, su valor y su método propios; se abstiene estrictamente de toda consideración sobre el hombre y sobre Dios, no trata de satisfacer nuestras aspiraciones, secretas o manifiestas; si las satisface, como hace o pretende hacer, será benéfica para el espíritu que busca seguridad, pero no fue concebida, ni imaginada, ni construida, en vista de este resultado, y su valor proviene precisamente de que el resultado haya sido alcanzado sin habérselo propuesto. En este punto, Epicuro se separa radicalmente de los estoicos: aunque esté, como ellos, preocupado, ante todo, por asegurar la felicidad al alma, aunque la moral sea el término y el fin de su doctrina y de su sistema, su positivismo experimental se encuentra en los antípodas de su racionalismo teológico y místico. Por ello, desagrada tanto al vulgo, que se aparta de él con horror, como observa Lucrecio (VI, 19), con soberbio desdén.

El punto de partida de la física epicúrea, como escribió el mismo Epicuro, es el resuelto deseo de aprehender las nociones implicadas en los términos esenciales, a fin de poder formular un juicio bien fundado sobre nuestras opiniones, nuestros problemas y nuestras dificultades, por una parte refiriéndolas a estas nociones primitivas y primordiales, y por otra confrontándolas con las sensaciones de las que proceden. Teniendo siempre presente en el espíritu estos dos puntos, se preparó al estudio de las cosas ocultas y de los objetos de nuestra curiosidad o de nuestra atención. Ahora bien: el principio que se impone desde el primer momento al espíritu es este: *nada proviene del no-ser* [2] (* 255). Nada nace de nada: de otro modo, todo podría nacer de todo sin tener necesidad de simiente alguna; o, como dice Lucrecio, traduciendo a Epicuro (I, 159):

Nam si de nihilo fierent, ex omnibus rebus
omne genus nasci posset, nil semine egeret.

Ahora bien: todo tiene que formarse partiendo de ciertas simientes definidas. En segundo lugar, *nada puede retornar a la nada;* y la razón que da de ello Epicuro es que, si lo que desaparece a nuestros ojos se resolviese en no-ser, todas las cosas perecerían, puesto que en lo que se resolverían sería en el no ser. De estos dos principios, según él, deriva esta consecuencia, a saber, que el universo o el todo—pero no este mundo, que solo es una parte limitada y un aspecto momentáneo de

[1] Es una máxima fundamental de Epicuro (XI, D. L., X, 142), que, "si no nos encontrásemos turbados por el temor a los fenómenos celestes y a la muerte, inquietos por el pensamiento de que esta puede interesar nuestro ser, e ignorantes de los límites asignados a los dolores y a los deseos, no tendríamos necesidad de estudiar la Naturaleza".

[2] D. L., X, Οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Lucrecio, I, 419: *Nullam rem e nilo gigni divinitus unquam.*

él—, existió siempre y seguirá existiendo tal como es[1]. No hay otro en el que pueda cambiarse y tampoco nada fuera de él que pueda actuar sobre él para cambiarle.

¿Qué es, pues, el universo o el todo? Se compone de los *cuerpos* y del *espacio*, o, con más precisión, de una infinidad de *átomos* en el infinito del *vacío*.

La existencia de los cuerpos está garantizada, por encima de todo, por la sensación, puesto que sobre ella se regulan todas las conjeturas que forma el razonamiento acerca de las cosas ocultas. En cuanto al espacio, que Epicuro denomina el vacío, la extensión, o la esencia intangible, si no existiese, los cuerpos no tendrían ni asiento en donde residir, ni intervalo en el que moverse, lo que comprobamos con evidencia. Fuera de estas dos cosas, el pensamiento no puede aprehender nada, ya por una intuición, ya mediatamente por analogía con aquello de lo que tiene la intuición: no puede aprehender nada que exista a título de ser completo o de sustancia en sí y por sí, porque no podría cuestionarse aquí sobre lo que se afirma como atributos, accidentales o esenciales, de las sustancias (D. L., X, 68-71).

Ahora bien: entre los cuerpos conviene distinguir los compuestos y aquellos de que están hechos los compuestos: pues estos últimos, los cuerpos elementales, son indivisibles, incapaces de cambio (de otro modo, todas las cosas se resolverían en no-ser), y, por tanto, capaces de subsistir en la disolución de los compuestos, y son esencialmente plenos, de suerte que la disolución no puede alcanzarles. Así, los elementos de los cuerpos son sustancias indivisibles: los átomos[2] (* 256). La continuidad que creemos ver en la materia es una ilusión: como un rebaño de corderos, que, visto de lejos, observa Lucrecio (II, 308 y siguientes), se nos aparece como una masa inmóvil y continua.

Por otra parte, el universo en el que están situados y en el que se mueven, es infinito. En efecto, todo lo que es limitado tiene un extremo. Ahora bien: un extremo sólo se percibe con relación a algo exterior a aquello de lo que es extremo: lo que no podría ser el caso del universo, puesto que el universo es el todo; no tiene, pues, ni extremo, ni límite, y, por consiguiente, debe ser infinito y no finito. Infinito en cuanto al número de cuerpos que encierra y en cuanto a la magnitud del vacío que hay en él. En efecto, si el vacío fuese infinito y los cuerpos existiesen en número finito, no podrían, a falta de soporte en el que apoyarse, ni detenerse en ninguna parte, ni reunirse, sino que quedarían dispersos a través del infinito del vacío. Y, por otra parte, si el vacío fuese finito y los cuerpos en número infinito, no habría

[1] "Epicuro dice que el universo es increado e indestructible, que no aumenta ni disminuye" (Plutarco: *Colot.*, 13. Us., 296). "Nada insólito puede producirse en el universo fuera de lo que ocurrió ya en la duración infinita" (Plutarco: *Strom.*, fr., 8, Us., 266).

[2] D. L., X, 40-41, 56.

lugar suficiente en el que residiesen. Epicuro observa, además (D. L., X, 42), y en ello se separa del atomismo de Demócrito y del atomismo de los modernos, que estos cuerpos indivisibles y plenos, de que están constituidos y en los que se resuelven los compuestos, no son unidades idénticas entre sí y siempre las mismas; de tal suerte que la diversidad de los compuestos pudiese radicar únicamente en las diversas relaciones de figura, de orden y de posición, como pretende Demócrito *(Met.,* A, 4, 985 b, 15), sino que presentan un número prodigioso, no infinito, pero sí indefinido, y, por tanto, imposible de aprehender, de formas diferentes, y Lucrecio presenta como prueba de ello la fijeza absoluta de las especies en el tiempo, lo que confirma que cada una de ellas debe estar compuesta de elementos específicos, también absolutamente fijos. Los átomos no son tan solo los componentes de las cosas, son como sus simientes (σπέρματα, *semina rerum)*, y simientes cualitativamente diferentes según las especies que componen.

En el vacío infinito, los átomos se mueven con un movimiento perpetuo, que no podría tener comienzo puesto que los átomos y el vacío son eternos. Unos, en su movimiento, dejan subsistir entre sí grandes distancias. Otros, aun encontrándose desviados de su trayectoria por su anexión a un compuesto, incluso por el entrelazamiento con las demás partes de este compuesto, conservan, con todo, en este nuevo estado su *peso*, que llevan consigo, pero también el impulso que tienen de choques anteriormente recibidos, y esto en razón del vacío que, en el seno mismo de los compuestos, aisla a cada uno de los átomos, y en razón también de la solidaridad de los átomos que hace que reboten después del choque y vuelvan a tomar su forma primitiva e inmutable. Si cayesen desde toda la eternidad en el vacío paralelamente unos a otros con velocidades iguales, los átomos no se encontrarían nunca y no podrían unirse para formar cuerpos, de no producirse de cuando en cuando una ligera desviación, una declinación imperceptible, sin causa asignable, verdadero capricho del átomo, que los epicúreos y, según Aecio y Cicerón, Epicuro mismo[1] (* 257), denominaban κίνησις κατὰ παρέγκλισιν y Lucrecio *clinamen,* que explica las aglomeraciones de átomos y la formación de los mundos, y garantiza, además, dice Diógenes de Enoanda, la libertad del alma humana tal como nosotros la concebimos y aprehendemos en nosotros. Esta vinculación de los epicúreos al sistema de Demócrito hacía otra vez, según la expresión de San Agustín *(Contra Acad.,* III, 23), que se

[1] Véase Aecio, I, 23, 4; 12, 5 (Us., 280), que dice que Epicuro admitía dos especies de movimientos, el movimiento vertical y el de declinación o desviación κατὰ παρέγκλισιν. Cicerón: *De nat. deor.*, I, 25, 69; *De Fin.*, I, 6, 18-19, *declinare dixit atomum perpaullum.* Plutarco: *De sollert. animal.*, 7. (Us., 351, II). Diógenes de Enoanda, fr., 33, col. 2 (William), que insiste en el aspecto moral de la teoría.

disipase su patrimonio. Pero una noción de esta naturaleza, por indefinible que fuese, era necesaria para dar cuenta de los hechos, y los epicúreos la aceptaron tanto más fácilmente cuanto que así se veían menos preocupados de la coherencia en Física y menos ligados al designio de los físicos, en lugar del cual hubiesen preferido incluso los mitos relativos a los dioses (D. L., X, 134).

De cualquier manera que sea, tales son, según Epicuro, los principios a los que debe referirse todo pensamiento que verse sobre la naturaleza de los seres sustanciales. Vayamos a sus consecuencias, ateniéndonos siempre a los fenómenos y a las explicaciones que exigen, sin recaer nunca en la mitología y conservando siempre en el espíritu este principio, a saber, que el conocimiento de los fenómenos celestes, ya se les considere en sí mismos, ya en conexión con otros fenómenos, no tiene otro fin que asegurar al alma la paz, la serenidad y una firme confianza.

En lo que concierne a la formación de los mundos (* 258), hemos de observar que no solamente los átomos se encuentran en número infinito, sino los mundos, ya se parezcan al nuestro, ya difieran de él; y la segunda proposición deriva de la primera, porque los átomos, al ser infinitos en número, son llevados hasta los lugares más alejados y no podrían agotarse por la constitución de los mundos, de que forman los elementos. Nuestro mundo, con el orden que lo regula, es tan solo una de las innumerables combinaciones que se produjeron en la inmensidad del espacio y la eternidad del tiempo, como dice Lucrecio (V, 422). Al proclamar, como Demócrito, que todo acontece de una manera inflexible, Epicuro observa, sin embargo, que las cosas pueden ser explicadas de diferentes maneras y que es suficiente no contradecir los fenómenos. Por otra parte, se resiste a admitir, como parece creer Demócrito, que la necesidad asegura ya de buenas a primeras, sin indecisión alguna, la convergencia de las series de movimientos atómicos y los éxitos que resultan de ellos. Aristóteles reprochaba no sin razón a Demócrito que lo fiase todo al azar, esa nada de fin y de razón, y, por consiguiente, que no diese explicación alguna de esta convergencia. Negándose en absoluto a hacer de la fortuna, τύχη, un dios, a la manera de la multitud, o incluso una causa propiamente dicha, porque es inestable (D. L., X, 134), Epicuro responde que el *azar* existe realmente y debe ser admitido al lado de la *necesidad* para la explicación del mundo; y apropiándose una idea formulada por Empédocles, pretende que todas las combinaciones posibles se habrían ensayado en el curso del tiempo hasta el establecimiento de las más aptas para subsistir: de suerte que lo que da razón del mundo es, aún más que la necesidad, el azar [1], al que es debido el progreso. Se conoce todo el partido

[1] En este sentido, Hipólito dice de Epicuro *(Philosoph.*, 22, 3, Us., 359) "que, para él, no existen ni Providencia, ni destino, sino que todas las cosas

que sacó Lucrecio de este principio en la descripción que dio de los orígenes y de la evolución del universo y de la Humanidad.

Abordando, según estos mismos principios, la explicación psicológica de nuestro conocimiento del mundo, Epicuro sostiene que existen, además de los cuerpos sólidos, imágenes de la misma forma que ellos y que sobrepasan con mucho en sutilidad todo lo que percibimos de ellas. Salidas de ellos de una manera continua, sin arrastrar consigo una pérdida apreciable de los cuerpos, y por una generación tan rápida como el pensamiento, estas imágenes, que Epicuro denomina *simulacros* (εἴδωλα), recorren el vacío en un tiempo tan corto que ni su idea podemos concebir (* 259): su velocidad no es infinitamente grande, seguramente; pero se desplazan con una velocidad tal, que puede considerársela como infinitamente grande en relación a nosotros y equivalente a un movimiento instantáneo. Nada de todo esto resulta contradicho por el testimonio de los sentidos; y, por el contrario, como muestra Lucrecio en su libro IV (51, 462 sgs.), no podríamos explicar de otro modo la manera cómo los objetos exteriores entran en contacto con nosotros por representaciones que garantizan su existencia y que están conformes con ellos, atestiguando así el valor absoluto del criterio de la sensación. Es necesario, pues, que algo emane de los cuerpor exteriores para que podamos ver las formas y representárnoslas; es preciso admitir, en otros términos, que los objetos nos envían ciertas *imágenes* o improntas (τύποι) que se destacan de ellos, que reproducen sus formas y sus colores y que entran, en magnitudes proporcionalmente reducidas, en nuestro órgano visual y en nuestro entendimiento, con una velocidad tan grande que resultan aptas para producir por su acumulación la apariencia de un objeto único y permanente, conservando siempre su conformidad con el objeto que les ha dado el impulso inicial, de suerte que la apariencia que aprehendemos de él es la forma misma del objeto. En cuanto al error, tiene siempre su origen y su causa en un juicio del espíritu al que falta la confirmación esperada, o al que se opone el mentís de los hechos. Y esta teoría, según Epicuro, da razón de todo: porque, si no hubiese tales simulacros, no podríamos explicar la semejanza que presentan con los objetos reputados como existentes los fantasmas o imágenes de los espejos o de los ensueños, o las que son debidas a las diversas actividades de nuestro pensamiento (* 260). Por otra parte, el error no podría producirse si no se originase en nosotros un movimiento enlazado a la facultad propiamente representativa, y, sin embargo, distinta de ella

son producto del azar". Con más precisión, como afirma Aecio (I, 29, 5. Us., 375): "Todo lo que acontece es debido a la necesidad, a la voluntad o al azar." En el curso del tiempo, la utilización del azar por la experiencia—entran aquí los esfuerzos obstinados del espíritu—, constituyó la lenta marcha del progreso (Lucrecio, V, 1.452), que se conforma siempre a las leyes fijadas por la Naturaleza (V, 924).

por lo que le añade: si la afirmación en la que se expresa, es confirmada o no, hay verdad; si no, hay error. Principio esencial, al que conviene atenerse firmemente, a fin de no hacer tambalear los criterios que nos suministra en sus diversas formas la evidencia sensible y para no poner lo falso en pie de igualdad con lo verdadero, lo que trae en todo gran trastorno y confusión. Epicuro explica de manera semejante el mecanismo de la audición y el del olfato, por la emisión de ciertos corpúsculos de forma apropiada que afectan al órgano del sentido y le imprimen la forma del objeto, de una manera confusa u ordenado, y, por consiguiente, desagradable o agradable. En cuanto a los ensueños, no tienen, según él, ningún carácter divino, ningún poder premonitorio; son debidos, como todo lo demás, a la acción de los simulacros que invaden el espíritu.

Tal es, siguiendo a Epicuro, la génesis de nuestras sensaciones y la de nuestras imágenes, semejantes a ellas. Tal es el modo de acción de los objetos sensibles sobre los órganos de los sentidos y sobre el alma (* 261), que está formada, como todo el universo, de una reunión de átomos, ahora que más sutiles, diseminados a través de todo el agregado del cuerpo y semejante a un soplo mezclado de calor, pero cuya parte más tenue, mezclada de una manera íntima a nuestro cuerpo, es la causa principal de la sensibilidad, que comunica al cuerpo cuando alcanzó su pleno desenvolvimiento y de la que se encuentra enteramente privada cuando desaparece el cuerpo.

De todas las cualidades sensibles que se nos aparecen en los cuerpos, los átomos no presentan más que la figura (σχῆμα), el peso (βάρος), la magnitud (μέγεθος), con todo lo que es inseparable de la figura. En efecto, toda cualidad sensible está sujeta al cambio, en tanto que los átomos no cambian, ya que es necesario que en la disolución de los compuestos subsista algo sólido e indisoluble, que produzca el cambio por simples desplazamientos de las partes y no por un paso al no-ser ni por un impulso fuera del no-ser. Resulta necesariamente de aquí que los elementos, que no hacen más que desplazarse, son indestructibles y no se ven afectados por el cambio, pero están dotados de masas y de figuras propias que, a diferencia de las cualidades sensibles, permanecen en la cosa que cambia. La persistencia de la masa y de la figura de los átomos, basta, pues, para producir la diversidad de los compuestos; y esto es lo único que subsiste en el cambio, porque es necesario que algo subsista en él para que no se resuelva en no-ser.

Por otra parte, si no queremos vernos contradichos por los fenómenos y deseamos dar razón de las cualidades afectivas y sensibles, no podemos creer con Demócrito que los átomos poseen toda clase de magnitud, ya que entonces tendríamos que admitir que algunos de entre ellos pueden quedar al alcance de la vista, lo que no se observa ni se concibe. No podemos creer ciertamente con el mismo filósofo que en un cuerpo finito haya corpúsculos en número infinito y de un volumen

determinado. Hemos de rechazar la división hasta el infinito, lo mismo que la posibilidad de desplazamientos y separaciones de partes hasta el infinito, ya que de otro modo corremos el riesgo de privar de toda solidez a las cosas, de destruir los elementos a fuerza de reducirlos y de volver inexplicable la constitución de los cuerpos finitos.

Epicuro se detiene resueltamente en una representación discontinua de la materia, lo único que considera compatible con la experiencia y con el razonamiento (D. L., X, 56-59). La existencia de *minima sensibles* (τὸ ἐλάχιστον τὸ ἐν τῇ αἰσθήσει), por debajo de los cuales no se puede descender, se le aparece como un primer dato del que debe partir necesariamente el pensamiento para la representación del mundo sensible, para la medida de las magnitudes sensibles y para la concepción misma del *minimum del átomo* (τὸ ἐλάχιστον ἐν τῇ ἀτόμῳ), mínimo absoluto, término último e indescomponible, medida original de todas las magnitudes, que debe ser concebido por analogía con el mínimo sensible, puesto que es al átomo lo que este es al cuerpo sensible, y no puede, por otra parte, existir aisladamente, ni recibir movimiento por sí mismo, ni reunirse con los demás para constituir agregados.

En este punto, como en todas las cosas, no se debe considerar como verdadero más que lo que realmente se puede ver o lo que la razón concibe de acuerdo con los datos de la observación. Aparte el vacío, que no podría ni actuar, ni sufrir, no es posible concebir un incorporal en sí. En cuanto a las formas, a los colores, a las magnitudes, a los pesos y a todas las demás cualidades que podemos comprobar en los cuerpos, no podrían ser consideradas como esencias que pudiesen existir de una manera independiente, ni como esencias incorporales ligadas al cuerpo; pero es de su conjunto del que el cuerpo recibe su naturaleza permanente y durable, sin reducirse con ello, a pesar de todo, a su simple reunión.

Un punto en el que conviene insistir con fuerza es que el tiempo no debe ser explorado de la misma manera que los demás fenómenos, como los que tienen su asiento en un objeto concreto, refiriéndonos a las anticipaciones que comprobamos en nosotros mismos; es preciso tomar como punto de partida del razonamiento el hecho evidente que nos conduce a afirmar tanto que el tiempo es largo como que es corto, únicamente de acuerdo con la consideración de aquello a lo que referimos su naturaleza propia, y por lo cual la medimos, es decir, de los días y de las noches y de sus subdivisiones, así como de los estados de sensibilidad y de insensibilidad, de movimiento y de reposo, considerados según esta característica propia que denominamos tiempo [1]. Los

[1] D. L., X, 72-73. Cf. Sexto: *Math.*, X, 219 (Aecio, I, 22, 5. Us., 294): "Epicuro, según la interpretación de Demetrio Lacon dice que el tiempo es el accidente de los accidentes, que acompaña los días y las noches, las estaciones, los estados afectivos e impasibles, los movimientos y los estados de reposo. Todas estas cosas son los accidentes de los atributos, y el tiempo que las acompaña

mundos, como todo grupo limitado de átomos, vienen del infinito, nacen de un movimiento de torbellinos y se disuelven de nuevo, según un ritmo más o menos rápido o más o menos lento. La naturaleza humana misma, en los conocimientos que adquiere en contacto con las cosas y bajo el imperio de la necesidad, progresa de una manera más o menos rápida o más o menos lenta, como es visible en la historia de las lenguas humanas[1] (* 262).

Cuando se retienen todas estas cosas en el espíritu, se despeja la turbación, los temores y los terrores surgidos de la ignorancia y de la superstición. Ya no nos sentimos tentados a atribuir los fenómenos, celestes o cualesquiera otros, a la acción de un ser supremo, inmortal y bienaventurado, que los regulase; porque las ocupaciones, los cuidados, las cóleras y las gracias no necesitan ponerse de acuerdo con la felicidad suprema, sino que están enlazados a la debilidad, al miedo y a la dependencia. Reconocemos con evidencia que las cosas no podrían explicarse ni ser diferentes a lo que son. Y, elevándonos por medio de la inteligencia hasta el exacto conocimiento y determinación de los fenómenos de la Naturaleza, encontramos en él la dicha y la felicidad.

Pero, para esto, basta conocer la esencia y las causas principales de las cosas, sin preocuparse del detalle de los fenómenos ni de las causas que actúan en los casos particulares: de hecho, Epicuro llega a proponer tres o cuatro explicaciones del mismo fenómeno, de la puesta o salida de los astros, de los solsticios, de los eclipses, de los cometas y de las estrellas fugaces, de los halos, del trueno y del relámpago, del granizo, de la nieve, de lo temblores de tierra y de los fenómenos del mismo género (* 263): su fin no es llegar a un conocimiento cierto, exacto y preciso, de los hechos y de sus causas verdaderas; rechaza con desdén la ciencia desinteresada, la que no tiene otro objetivo que ella misma *(Fin.*, I, 21), aconseja a Pitocles que la abandone lo más rápidamente posible (D. L., X, 6) y que no pida al saber más que una cosa: desterrar de la Naturaleza todo sistema, toda intervención arbitraria de un poder divino, a fin de extirpar de nuestra alma el temor a los dioses, a la muerte, y a la fatalidad, para procurarnos así la paz y la felicidad, por la ausencia de turbación. Pues es preciso tener siempre presente en el espíritu el hecho de que la mayor turbación se apodera de las almas humanas como consecuencia de considerar los cuerpos celestes como seres bienaventurados, inmortales, y, sin embargo, capaces de voluntad, de acciones y de motivos; de temer las torturas eternas del más allá, o la insensibilidad de la muerte, como si tuviese, en realidad, alguna relación con nosotros; y, en fin, de que

podría ser llamado justamente el accidente de los accidentes. Lo cual está en relación estrecha con la teoría epicúrea de las cualidades primeras y segundas, permanentes o accidentales.

[1] D. L., X, 75-76.

nos dejamos conducir, no por opiniones filosóficas bien fundadas, sino por un sentimiento irreflexivo que no sabe distinguir lo que debe temerse y lo que no debe temerse. Si, por el contrario, nos atenemos a las sensaciones y afecciones presentes y a la evidencia inherente a cada uno de los criterios, llegaremos fácilmente a descubrir los motivos verdaderos de la turbación que obsesiona al alma, y, razonando como es debido sobre las causas de los fenómenos, llegaremos a la perfecta *ataraxia*, que es la garantía de la felicidad.

5. La moral epicúrea. El placer, principio y fin de la vida feliz. La vida del sabio. Pregunta sin respuesta.

Epicuro recogió la misma idea, con fuerza y brevedad, en su carta a Meneceo, y precisó sus consecuencias desde el punto de vista moral, exponiendo los temas principales sobre los que debe meditar el sabio día y noche, consigo mismo y con sus semejantes, a fin de evitar la turbación y de vivir como un dios entre los hombres, en posesión de bienes imperecederos. Pero es preciso comprender su designio, que no resulta perfectamente claro a primera vista.

En efecto, toda la física epicúrea, lo mismo que la canónica, debe tener por efecto purificar al espíritu de los errores y de los vicios, a fin de enseñar al hombre a vivir bien, es decir, a conocer el bien, a practicar la virtud y a ser feliz. Porque la felicidad, tanto para Epicuro como para los estoicos, se identifica con la virtud, con la diferencia de que los estoicos reducen el primer término al segundo, en tanto que Epicuro reduce el segundo al primero. De hecho, para Epicuro, es la felicidad, o, más exactamente, el placer, el fin del hombre y de todos los animales; y la prueba que da de ello, muy característica del método empírico que él inició en moral, es que todos los hombres, desde su nacimiento y sin haberlo aprendido, buscan naturalmente el placer y huyen del dolor: tal es la evidencia sensible, que es el fundamento de todo (Sexto: *Math.*, VII, 216). Por consiguiente, la ataraxia o ausencia de turbación, que se obtiene por la supresión de todo deseo y especialmente de todo temor, no es el fin del hombre; no es más que el medio, indispensable al hombre, que le permite alcanzar su fin, que es el placer.

El primero de los elementos exigidos para vivir bien es considerar a la divinidad, Dios, como un ser inmortal y bienaventurado, como se le concibe ordinariamente, pero sin atribuirle nada que sea incompatible con su inmortalidad o su felicidad, sino, por el contrario, atribuyéndole todo lo que implican estas dos nociones. Porque los dioses existen: lo sabemos por una intuición evidente, ἐναργὴς γνῶσις. Pero no son como la multitud se los imagina. No es el impío el que rechaza los dioses de la multitud, sino el que les atribuye lo que la multitud

piensa de ellos prestando su asentimiento, no a las anticipaciones o nociones evidentes (προλήψεις), sino a las conjeturas engañosas (ὑπολήψεις ψευδεῖς): así, la opinión de que los dioses infligen a los malos los mayores daños y otorgan a los buenos los mayores bienes, pues los hombres, siempre predispuestos en su favor, reputan bueno y virtuoso lo que se les parece y contrario lo que difiere de ellos; así, aún peor, la opinión que hace del azar una causa o un dios, y la de los físicos, que consideran el destino como señor de todo y nos encadenan por ello a la fatalidad[1] (* 264).

Es preciso, en segundo lugar—y en este punto Epicuro insiste hasta la saciedad—, familiarizarse con la idea de que la muerte no es nada para nosotros[2]. En efecto, todo bien y todo mal residen en la sensación; pues bien: la muerte es la privación completa de sensación. Lleno de vanidad está quien dice que hay que temer la muerte, no porque nos aflija con su presencia, sino porque nos aflige la idea de que llegará algún día a ser realidad: porque, si una causa no nos turba con su presencia, la inquietud que produce su espera carece de fundamento. De este modo, el mal que más temor nos causa no es nada para nosotros, puesto que, en tanto que existimos, la muerte no es, y cuando la muerte llega, nosotros no somos ya: ciertamente, lo que se disuelve se ve privado de sensibilidad, y lo que se ve privado de sensibilidad no es nada con relación a nosotros. La muerte no tiene, por tanto, relación alguna con los seres vivos ni con los muertos, ya que no significa nada para los primeros y los segundos no son nada para ella.

Sin embasgo, la multitud unas veces huye de la muerte como si fuese un gran mal y otras veces la desea y la llama como un término a las miserias de la vida. El sabio, por el contrario, no pide vivir, ni teme no vivir, puesto que la vida no es una carga para él, ni considera tampoco como un mal dejar de vivir. Lo mismo que escogeríamos con preferencia, no el alimento más abundante, sino el más sabroso, así también hemos de gozar, no de la duración más larga, sino de la más agradable. El tiempo finito contiene la misma suma de placer que el tiempo infinito, con tal que se midan sus límites por la razón; pues la carne considera los placeres como ilimitados, de suerte que sería necesario un tiempo ilimitado para satisfacerlos; pero la razón, que conoce los fines y los límites de la carne y que nos libera del temor a la eternidad, nos procura una vida perfecta, que no tiene necesidad alguna de duración indefinida.

---

[1] Diόg. Laerc., X, 123-124, 134 (Carta a Meneceo).

[2] D. L., X, 124-126: μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον y lo que sigue (cf. lo que hemos dicho anteriormente). Sobre el sentido de esta expresión πρὸς ἡμᾶς, que Epicuro emplea por ejemplo (X, 91) para decir que "la grandeza del sol es, con relación a nosotros, tal como lo que parece ser", véanse las justas observaciones de Ritter-Preller, 377 a. Es verdad para nosotros lo que cae en el ámbito de nuestros sentidos; y no tenemos por qué preocuparnos de lo que no les afecta: pero, precisamente, ese es el caso de la muerte.

Así, el futuro no está ni enteramente en nuestro poder, ni de hecho fuera de nuestro alcance; de suerte que no debemos ni contar con él, como si tuviese que ocurrir a ciencia cierta, ni desesperarnos, como si estuviésemos seguros de que no ocurriría. El que proclama que corresponde al joven vivir bien y al anciano morir plácidamente, resulta poseer alto grado de necedad, no solamente porque uno y otro aman la vida, sino sobre todo porque la preocupación por vivir y morir bien son una sola y misma cosa. Pero más necio es todavía el pesimista que dice con Teognis (D. L., X, 126): "Lo mejor sería no nacer, o al menos, de haber nacido, alcanzar lo antes posible las puertas del Hades." La convicción, nacida de un conocimiento recto, de que la muerte no es nada para nosotros, trae por consecuencia hacernos apreciar mejor los gozos que nos ofrece esta vida efímera, puesto que no les añade una duración ilimitada, sino que nos priva, por el contrario, del deseo de la inmortalidad. Nada tiene que temer en la vida aquel que comprendió realmente que la muerte no debe ser temida.

Una vez eliminado así el temor a los dioses y a la muerte, el hombre alcanzará la felicidad, que es su fin, con tal que sepa limitar sus deseos. Porque hay que darse cuenta que, entre nuestros deseos, unos son naturales, otros vanos, y que, entre los primeros, los hay que son necesarios, ἀναγκαῖαι, en tanto otros son tan solo naturales, φυσικαί. De ahí (D. L., X, 149) la famosa clasificación de los deseos y de los placeres en *naturales y necesarios* (como beber cuando se tiene sed), *naturales y no necesarios* (por ejemplo, los manjares delicados), y *ni naturales ni necesarios* (como el deseo de ser honrado con una corona o con estatuas). Estos últimos son el resultado de una vana opinión. Los deseos naturales y necesarios son aquellos que por naturaleza suprimen el dolor, en tanto que los naturales y no necesarios no hacen más que variar el placer. Entre los deseos necesarios, los hay que lo son para la felicidad, otros para la tranquilidad ininterrumpida del cuerpo y otros, en fin, para la vida misma. Una justa teoría de los deseos sabe referir toda elección y toda exclusión a la salud del cuerpo y a la tranquilidad o *ataraxia* del alma, puesto que en ella se encuentra precisamente el término mismo de la vida feliz; pues todas nuestras acciones tienen por finalidad desterrar el sufrimiento y el miedo. Cuando hemos llegado a ello, se calma la turbación del alma y el ser no tiene ya que llenar un vacío para perfeccionar el bien del alma y del cuerpo. No experimentamos la necesidad del placer más que cuando nos falta y sufrimos; cuando no sufrimos, no experimentamos esa necesidad de él.

Por eso decimos, observa Epicuro (D. L., X, 128), que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. El es, en efecto, lo que reconocemos como el bien primero y conforme con nuestra naturaleza; de él partimos para determinar lo que debemos elegir y de lo que debemos huir; y a él recurrimos finalmente cuando nos servimos de la sensación como de una regla para apreciar todo bien que se presenta (* 265).

Ahora bien: precisamente porque el placer es nuestro bien primero e innato, πρῶτον καὶ σύμφυτον (X, 129), no escogemos todo placer, sino que hay casos en que damos de lado a muchos placeres cuando nos causan enojo, y hay muchos dolores que consideramos preferibles a los placeres, como ocurre cuando un placer mayor nace de sufrimientos sobrellevados con resignación durante largo tiempo. Así, todo placer es un bien, por su propia naturaleza, pero no por ello debe ser buscado todo placer; lo mismo que todo dolor es un mal, pero no implica esto que deba ser evitado todo dolor a cualquier precio. Para tomar una decisión en este asunto, conviene sopesar cuidadosamente lo que es útil y lo que resulta nocivo, porque usamos a veces del bien como de un mal y del mal como de un bien (D. L., X, 129-130).

Es un gran bien saber bastarse a sí mismo (αὐταρκεία). En cuanto nos bastamos a nosotros mismos, llegamos a poseer el bien inestimable que es la libertad. Y no es que sea preciso en absoluto y siempre vivir poco; pero, si no poseemos mucho, es necesario contentarse con poco, con el convencimiento de que gozan más de la opulencia los que menos necesidad tienen de ella, y de que todo lo que es natural es fácil de alcanzar, en tanto que lo que es vano resulta difícil de poseer. Los manjares simples nos procuran tanto placer como una mesa suntuosa, una vez suprimido el dolor nacido de la necesidad. El pan de cebada y el agua nos producen un placer extremo cuando se hace sentir vivamente la necesidad de poseerlos.

Se ve, pues, cuánto difiere la verdadera doctrina epicúrea de la representación que nos hacemos comúnmente de ella, cuando repetimos, con Horacio *(Ep.*, I, 4), aquellas palabras que nos recuerdan a "los cerdos de la piara de Epicuro": *Epicuri de grege porcus.* Epicuro mismo protestó vivamente contra semejante interpretación. Sin duda, proclama, de acuerdo con su teoría sensualista y materialista, que el principio y la raíz de todo bien es el placer del vientre o de la carne: de él proceden los valores y los bienes superiores [1], puesto que los gozos del alma no son más que una posesión, un recuerdo o una anticipación de los placeres del cuerpo; conviene, por consiguiente, que el hombre, que no es dueño del mañana, goce del presente, en lugar de consumirse en su espera (14); y, por otra parte, no puede concebir el bien considerado como cosa aparte de los placeres del gusto, del oído, del amor y de las formas visibles (D. L., X, 6. Cf. *Tusc.*, III, 18, 41). Pero el placer del vientre no es como lo imaginan los cirenaicos, un placer nacido del movimiento y de la agitación: en su grado más alto, que es la perfecta tranquilidad del alma, o la ataraxia [2], el placer, sea del alma o del cuerpo, consiste en el reposo o la calma nacida de la priva-

[1] Ateneo, XII, 546. Ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή. Cf. Clemente de Alejandría: *Strom.*, 417 c, en su cita de Epicuro y Metrodoro.

[2] Ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί. D. L., X, 136. Cf. II, 87.

ción o de la supresión del dolor; de hecho, el hombre, al comienzo de su vida, mientras sus inclinaciones no se han depravado, no busca el placer de no sentir una necesidad o un dolor: aunque Lactancio compare el soberano bien de los epicúreos a lo que un enfermo puede esperar de su médico *(Divin. instit.*, III, 8).

Sin embargo, Epicuro, a diferencia también de los cirenaicos, afirma que los sufrimientos más penosos no son los del cuerpo, no obstante ser estos los que se aplican a los criminales para su castigo, sino los del alma, porque la carne solo sufre en el momento presente, en tanto que el alma sufre del pasado, del presente y del futuro. Se sigue de aquí que los placeres del alma son mayores que los del cuerpo [1]. Para él, el verdadero placer es el placer estable, el placer en reposo, que consiste en un feliz equilibrio del cuerpo, en el aplacamiento de todas las necesidades naturales satisfechas y en la ausencia de sufrimiento y de turbación: de donde proceden precisamente las reglas de la acción y los principios que debe seguir la voluntad en la elección o la exclusión de los placeres y de los dolores. Epicuro lo dice expresamente, y lo experimentó también por la práctica constante de su vida y por su muerte. "Cuando decimos que el placer es el fin no queremos hablar aquí del placer de los que llevan una vida regalada y pervertida. No son las francachelas y orgías, ni la posesión de los jóvenes y de las mujeres, ni los platos y manjares de una mesa suntuosa, los que engendran una vida feliz: es la razón vigilante la que profundiza minuciosamente en los motivos que deben escogerse y que deben evitarse, y la que rechaza las opiniones vanas de las que nace la mayor turbación para nuestras almas. De todo esto es principio la sabiduría (φρόνησις) Ella es el mayor de los bienes, más preciado incluso que la Filosofía, porque es la fuente de todas las demás virtudes y la que nos enseña que no podemos ser felices sin ser sabios, honrados y justos, y que no podemos ser sabios, honrados y justos sin ser felices" (D. L., X, 132). Las virtudes, en efecto, son una misma cosa con la vida feliz. Todo lo demás puede ser separado del placer: tan solo la virtud es inseparable de él (D. L., X, 138). Este es también el parecer de Cicerón *(Tusc.*, III, 20, 49): *Negat Epicurus jucunde posse vivi nisi cum virtute vivatur,* Descartes (* 266), lo mismo que Gassendi, Mersenno y Fenelón, se congratula de que Epicuro haya mostrado en su obra que el motivo, o el fin al que tienden todas nuestras acciones, es el placer en general, es decir, la placidez del espíritu, y concluye de ello que, para alcanzar

[1] Así se expresa Diógenes Laercio (X, 137), oponiendo los cirenaicos a Epicuro. Se sabe, por otra parte, que, para Epicuro, el comercio carnal y los placeres del amor no son de ningún modo provechosos y que debemos considerar feliz al que procura liberarse de ellos sin perjudicarse a sí mismo (51. Cf. D. L., X, 118). Por ello, dice, "el hombre honesto, preocupado de sí mismo, debe conservar intacto el vigor de su juventud y guardarse de los deseos sin freno que le asaltan" (80).

una placidez sólida, es necesario seguir la virtud, es decir, tener una voluntad firme y constante para ejecutar todo lo que juzgamos que es mejor[1].

Quien vive conforme a estas máximas vive entre los hombres como un Dios; es incluso superior al mismo Zeus: así ocurre con el sabio, que tiene sobre los dioses opiniones piadosas, que no experimenta temor alguno al pensamiento de la muerte, que llega a comprender el fin de la Naturaleza, que sabe oportunamente que el soberano bien está a nuestro alcance y que resulta fácil procurárselo, en tanto que el mal extremo dura poco o nos produce tan solo una pena ligera. En cuanto a la Fatalidad (εἱμαρμένη), que algunos consideran como la soberana despótica de todas las cosas, junto al azar y a la voluntad, el sabio se ríe de ella, y preferiría aceptar los mitos sobre los dioses que encadenarse al destino o a la necesidad inflexible de los físicos: porque el mito nos permite la esperanza de granjearnos el favor de los dioses, rindiéndoles homenaje, en tanto que la necesidad es inexorable. En cuanto al azar, el sabio no ve en él, como la multitud, un dios, porque un dios no actúa de una manera desordenada al modo de una causa inestable. No cree que el azar distribuya a los hombres el bien o el mal para procurarles la felicidad, sino que cree que les suministra únicamente los elementos de los mayores bienes o de los mayores males. De ello ha de sacar partido por la reflexión: más vale mala suerte al que razona bien que buena suerte al que razona mal (D. L., X, 135). Todo lo que se puede desear es que el azar favorezca la realización del recto juicio.

Por lo demás, de todos los bienes que la sabiduría nos procura para la felicidad de nuestra vida, el mayor es la amistad (D. L., X, 148): el sabio, si llega la ocasión, sabrá morir por un amigo. Pero Epicuro no creía que el hombre fuese naturalmente sociable ni que estuviese en posesión de costumbres morigeradas (*Us.*, 327, 8): según él, la justicia no existe en sí misma, sino que es, como el derecho natural (* 267), una convención o un símbolo utilitario para no hacerse daño mutuamente: la justicia y la injusticia no existen para los seres, individuos o pueblos, que no concluyeron un pacto de esta naturaleza (D. L., X, 150). Una ley es justa, sea o no la misma para todos los hombres, desde el momento que resulta útil a las relaciones sociales (152). Es preciso respetar nuestras propias costumbres y las de los demás si están reguladas por sus hábitos.

Así, pues, el hombre debe conocer sus limitaciones y recordar su condición mortal. Sacando provecho del tiempo limitado que se le concede, se elevará, gracias a la reflexión sobre la Naturaleza, hacia la infinitud y

[1] Carta a Elisabeth del 18 de agosto de 1645 (*Lettres de Descartes sur la morale*, ed. J. Chevalier, Boivin, págs. 73-74). Cf. la carta del 20 de noviembre de 1647 a Cristina de Suecia (Ibíd., pág. 283).

la eternidad, y conocerá, como dice Homero (*Ilíada*, I, 70), el presente, el porvenir y el pasado, contemplando lo que es, lo que será, lo que fue (10). Entonces, adquirida ya por la sabiduría una felicidad coextensiva a la vida (XXVII) y una vez que ha llegado a hacer perfecta su vida entera, conociendo perfectamente los límites que la vida nos señala (XXI), el hombre no se preocupa ya de prolongarla por un tiempo infinito, porque el tiempo finito, medido por los límites de la razón, contiene la misma suma de gozo (XIX), no pide a los dioses lo que puede procurarse por sí mismo (65), la muerte no es nada para él y aprecia tanto más los gozos de esta existencia efímera cuanto que no tiene ya el deseo de la inmortalidad (D. L., X, 124). En el momento de su muerte, Epicuro escribía a su amigo Idomeneo: "En este día feliz de mi vida, que es también el último, deseo escribirte esto. La estangurria y la disentería se vieron acompañadas de tales sufrimientos, que la resistencia se ha colmado. Pero todos ellos estaban compensados por el gozo que experimento en mi alma al recuerdo de las conversaciones que hemos sostenido" (D. L., X, 22).

Sin embargo, la última palabra de esta sabiduría es una palabra de amargura y de desencanto: "Cada uno de nosotros deja la vida con el sentimiento de que apenas acaba de nacer" (60). Constatación profunda, llamamiento del ser al que nada ni nadie responde en este sistema, puesto que su dios, que goza en los espacios siderales de una felicidad perfecta, no se preocupa personalmente de nuestros asuntos, ni de nuestra salvación, ni de nuestro ser mismo, y deja que el hombre se abisme en la nada[1].

Así aboca al fracaso, en fin de cuentas, esta doctrina tan atrayente por muchos conceptos, pero plena de contradicciones; más deseosa de precurar la felicidad que de alcanzar la verdad, aunque pretenda encontrar en la verdad la fuente de nuestra felicidad, y que, a pesar del amplio sentido humano de sus preocupaciones morales, desconoció el fondo del alma humana, quiero decir, esa tendencia invencible, como dice Pascal, a sobrepasarse a sí misma y a prolongarse más allá del tiempo: principio secreto de toda nuestra inquietud, que no es una ilusión de la que hay que liberarse, sino una simiente a desarrollar, una necesidad de verdad a iluminar y a confirmar por la razón.

[1] Como observa justamente Cicerón, por boca del académico Cotta (*Nat. deor.*, I, 41-44), negar la Providencia es suprimir la santidad (*sanctitas*), porque no podría haber relación del hombre a Dios de no haberla de Dios al hombre.

BIBLIOGRAFIA

Epicuro y el epicureísmo.

Textos. De los trescientos rollos escritos por Epicuro no poseemos más que un cierto número de fragmentos que provienen de su obra en 37 libros sobre la Naturaleza (περὶ φύσεως) y de sus demás obras. Diógenes Laercio nos conservó las tres cartas a Heródoto, a Pitocles y a Meneceo, con 40 máximas fundamentales, a las que se añadió una recopilación de 81 máximas descubiertas en 1888 por K. Wotke en la biblioteca del Vaticano (*Gnomologium Vaticanum*, 1950) y publicada por él en los Wiener Studien, X, 2, 1888, con un estudio de Usener. Además, las excavaciones de Herculano nos dieron a conocer, con un busto de Epicuro, escritos de autores epicúreos, sobre todo de Filodemo (ed. de los fragmentos por Th. Gomperz, Leipzig, 1866; del tratado de los dioses, por H. Diels, Berlín, 1917), y la obra de Epicuro sobre la Naturaleza, desgraciadamente calcinada, de la que pudieron extraerse algunos fragmentos con lagunas, de restitución muy hipotética. H. Usener, en sus *Epicurea*, Leipzig, 1887, dio una edición crítica de los textos de Epicuro, con exclusión de los fragmentos sobre la Naturaleza, y de todos los testimonios y documentos relativos a Epicuro que se encuentran en los autores antiguos. V. der Mühll dio en 1922, en Leipzig, una nueva edición crítica de las *Tres Cartas*, de las *Máximas* conservadas por Diógenes Laercio, y del *Gnomologium Vaticanum*. Cyril Bailey publicó en 1926, en Oxford, *The extant remains of Epicurus*, con aparato crítico, trad. inglesa y notas; y W. J. Oates: *The Stoic and Epicurean philosophers. The complete extant writings of Epicurus, Lucretius...* Nueva York, 1940. Traducción franc. por M. Solovine: *Epicure, Doctrines et maximes*, acompañadas de una nota sobre el *clinamen*, 2.ª ed. Hermann, 1940; y de las *Tres Cartas*, por O. Hamelin (R. Meta., 1910). Traducción ital., E. Bignone, Bari, 1924. Hablaremos más adelante de Lucrecio (edición y com. Ernout y Robin, G. Budé, 1925, con trad. fr. de los fragmentos de Epicuro), que constituye una fuente muy importante para el conocimiento del epicureísmo, con Diógenes de Enoanda (siglo II d. de J. C., ed. William, Teubner, 1907). Su famosa inscripción recogería, según Bignone, el platonismo del primer Aristóteles. (Cf. Capone Braga, Atene e Roma, 1940. G. Pisano: Ibíd., 1942). En fin, H. Diels publicó en 1916 un fragmento papirológico (Oxyrhynchus, 215), que atribuye a Epicuro, y los extractos de los papiros de Herculano fueron publicados por A. Vogliano: *Nuove lettere di Epicuro e di suoi scolari* (Herc., 176), Bolonia, 1928; *Epicuri et Epicureorum scripta in Hercul. papyris servata*, Bolonia, 1928; *I frammenti del XIV libro* περὶ φύσεως *di Epicuro*, Bolonia, 1932; *I resti dell'XI libro*, El Cairo, 1940, Athenaeum, 1941; por W. Schmid: *Ethica Epicura* (Herc. 1251), Leipzig, 1939 (escrito atribuido a Hermarco o a Filodemo, Rhein. Mus., 1943), y por C. Diano: *Epicuri Ethica*, Florencia, 1946 (con un inédito del περὶ φύσεως sobre la libertad del sabio y un índice). Mencionemos igualmente la edición del libro X de Filodemo sobre los vicios por Chr. Jensen, Berlín, 1933, que cree reconocer en él una carta de Epicuro a Idomeneo, en la que refiere su conversación con Asclepio, dios de la Medicina, y la edición del περὶ φαντασίας por de Vitt (Trans. Amer. philol. Ass., 1939).—Estudios. Además de la exposición, siempre admisible, de la filosofía de Epicuro por Gassendi, en sus *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* (1649) y su *Syntagma philosophiae Epicuri* (1659), de la *Histoire du matérialisme*, de F. A. Lange (tr. fr., Schleicher, 1911), y de la *Morale d'Epicure*, de Guyau (7.ª ed., 1927), consúltese: V. Brochard: *La théorie du plaisir d'après Epicure* (Etudes, 1912, págs. 252 sgs.). A. Goedeckenmayer: *Epikurs Verhältniss zu Demokrit in der Naturphilosophie*, Estrasburgo, 1897. C. Giussani: *Studi lucreziani*. Turín,

1906. A. E. Tylor: *Epicurus*, Londres, 1911. W. Arndt: *Emendationes epicureae*, Berlín, 1913. L. Robin: *Sur la conception épicurienne du progrès* (Rev. Met., 1916). H. Oppermann: *Epikurs Erkenntniss theorie* (1929-30). E. Bignone: *Epicuro*, Bari, 1920: *Nuove ricerche sulla formazione filosofica di Epicuro*, Atene e Roma, 1933; *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936; *Studi nel pensiero antico*, Nápoles, 1938; *La dottrina epicurea del clinamen*, A. e. R., 1940. V. de Falco: *L'epicureo Demetrio Lacone*, Nápoles, 1923. Ph. Mulan: *Zwei Fragen der epikurischen Theologie* (Hermes, 1933). C. Bailey: *The greek atomists and Epicurus*, Oxford, 1928. G. O. von Lippman: *Die Lehren der Atomistik bei Lucretius* (Mélanges Bidez, 1934). A. Vogliano: *Autour du jardin d'Epicure* (ibíd.). V. Schmid: *Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre*, Leipzig, 1936. I. E. Drabkin: *Notes on epicurean Kinetics* (Trans. Am. philol. Ass., 1938). Los estudios de M. N. P. Packer (Nueva York, 1938) y R. Philippson (Oslo, 1939-40), sobre las fuentes de las exposiciones ciceronianas del epicureísmo en *Fin.*, I-II; *Nat. deor.*, I, 18-51; *Tusc.*, I, N. W. de Witt: *The gods of Epicurus and the canon* (Trans. Roy. Soc. Canadá, 1942); *The new piety of Epicurus* (ibíd., 1944). A. Festugière: *Epicure et ses dieux*, P. U. F., 1946 (C. R. Boyancé, R. Et. anc., 1946).—De acuerdo con la numeración adoptada por Solovine, designamos por cifras romanas las 41 máximas fundamentales (κύριαι δόξαι) enumeradas por D. L., X, 139-153, y por cifras árabes las 81 máximas publicadas por Wotke, según el *Gnomologium Vaticanum*.

CAPITULO VII

ESCEPTICOS, PROBABILISTAS Y NEOPLATONICOS. DE PIRRON Y CARNEADES A LUCRECIO

1. Pirrón y su medio. Predicadores de la moral. El culto a la Fortuna (Tiqué). 2. Pirrón. El hombre. Su doctrina escéptica: suspensión del juicio e indiferencia con respecto a las cosas.—3. Los sucesores de Pirrón. Enesidemo y Agripa. Los tropos. Sexto Empírico. Del escepticismo como camino hacia la verdad.—4. Sabios y filósofos. El impulso de la ciencia griega: Euclides y Arquímedes. La nueva Academia y el probabilismo: Arcesilao y Carnéades. La aportación de Roma: la noción de orden racional y la noción del derecho.—5. Nuevas corrientes de ideas en el mundo romano, hacia comienzos de la era cristiana. El estoicismo medio. Panecio y Posidonio. Cicerón, Virgilio. La idea de Humanidad y la idea de Providencia.—6. Lucrecio, el poeta y el sabio. Su acento y su llamamiento. La muerte eterna y la nada de la sabiduría antigua.

BIBLIOGRAFÍA.

1. PIRRÓN Y SU MEDIO. PREDICADORES DE LA MORAL. EL CULTO A LA FORTUNA (TIQUÉ).

A las afirmaciones contradictorias, y por otra parte igualmente tajantes, de los epicúreos y de los estoicos, Pirrón de Elis (360-275), el contemporáneo de Zenón y de Epicuro, opone una filosofía escéptica, es decir, en el sentido propio del término, un método de investigación, y de investigación nunca terminada, que recoge y sistematiza las tesis de Protágoras y Gorgias: el uno, que extrae de la doctrina de Heráclito la conclusión de que el hombre es la medida de todas las cosas y que todo es verdadero, al menos relativamente a él; el otro, tomando al método eleata los argumentos de los que resulta que el ser no es, y, por tanto, que nada es verdadero; lo que, por dos caminos diferentes, incluso aparentemente opuestos, conduce al mismo resultado final.

El estado de espíritu entonces reinante, del que Pirrón se hace el intérprete y el defensor, fue trazado con mucha exactitud en un pequeño libro de Polístrato, que sucedió hacia 250 a Hemarco de Mitilene como jefe de la escuela de Epicuro [1]. El autor de este pequeño tratado *Del menosprecio irracional* trata de convencer a un joven de que debe abandonar las otras escuelas para entrar en la escuela epicúrea, la

[1] K. Krohn: *Der Epikureer Hermarchos*, Berlín, 1921. *Polystrati Epicurei*, περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως, ed. C. Wilke, Leipzig, Teubner. Cfr. Gomperz, Hermes, 1876.

única capaz de suprimir la turbación vana que proviene de los sueños, de los signos, de todo lo que nos agita sin fundamento, y de asegurar al alma la impasibilidad que engendra la sabiduría. Y a este propósito nos traza un vivo retrato de estos nuevos académicos escépticos que pedían a Platón armas contra el dogmatismo estoico, pero que no por eso eran menos opuestos al método y a los principios epicúreos, porque recurrían al método infamante de Epicuro, la dialéctica, más preocupada, dice Polístrato, de destruir las opiniones ajenas que de producir en el interior de sí la calma y la ataraxia, y ponían como ejemplo la diversidad de las opiniones humanas para demostrar que no hay nada bello ni feo, ni bueno ni malo, ni nada igual, y que resulta imposible discernir el fin que busca nuestra naturaleza y saber en qué consiste, ni hacerse una concepción de conjunto del mundo y fundamentar en ella una fe.

Esta es la mentalidad común en Grecia en los siglos III y II antes de Jesucristo. Reina en "la secta de los que se denominan los impasibles", en los cínicos que reducen todas las cosas a convenciones, en los cirenaicos como Hegesias que, en su libro sobre el *Abstinente* (Ἀποκαρτερῶν), enumeraba con tal fuerza los males y las miserias de la vida humana que el rey Tolomeo hubo de prohibir su lectura en las escuelas porque empujaba al suicidio *(Tusc.*, I, 36, 83). En vano Aniceris y su discípulo Teodoro, de sobrenombre el *Ateo*, trataron de remediar esta desesperación, el uno refiriendo el hombre a las comunidades naturales que le encuadran, a las costumbres y a los hábitos que son su salvaguardia, el otro proclamando la indiferencia del sabio con respecto a los placeres y a las penas, a lo bello y a lo feo, o a lo que es tal en la opinión de los imbéciles reunidos y refugiándose en una presencia puramente humana, libre de toda traba: porque la patria del sabio es el mundo (εἶναί τε πάτριδα τὸν κόσμον. D. L., II, 99).

Temas, o, mejor, lugares comunes, que hicieron suyos todos los predicadores de moral de la época, y que, con la máxima epicúrea de que la muerte no existe ni para los vivos ni para los muertos, llenaban en abundancia todas sus producciones y todos sus tratados, como lo atestiguan, entre otros, el *Elogio de la muerte*, de Alcidamas; el *Arte de no sufrir*, de Antifonte; la célebre *Consolación*, del académico Crántor, sobre el duelo (περὶ πένθους), que ensalza Panecio, que utilizan Cicerón, Plutarco y Séneca, así como los fragmentos frecuentemente citados de Teles († 240), y sobre todo, el resumen que nos da de la diatriba de Bión de Borístenes, el alumno de Crates el cínico, luego de Teodoro y de Teofrasto, que conoció en esta época un inmenso éxito. *Vitam regit fortuna, non sapientia:* la vida está regulada por la fortuna, no por la sabiduría *(Tusc.*, V, 4, 25). Tal es la máxima que Bión retenía de Teofrasto y que inspira todo su tratado, de acuerdo con las creencias de la época.

De hecho, el panteón griego había sido reemplazado entonces por

una sola divinidad, *Tiqué*, la Fortuna, diosa caprichosa que distribuye al azar los papeles, de modo que la felicidad consiste en estar cada uno satisfecho con su suerte y plegarse a los acontecimientos y a las circunstancias, única manera de liberarse de ellas, de bastarse a sí mismo y de alcanzar la *autarquía* (αὐταρκεία). "Lo mismo, dice Bión, que dejamos una casa cuando el que la ha alquilado, al no haber podido obtener el precio del arriendo, ha levantado la puerta, el techo y cegado el pozo, así dejo yo este pobre cuerpo cuando la Naturaleza, que me lo ha prestado, me quita los ojos, las orejas, las manos, los pies"[1] (* 268). Entonces, la muerte se aparece al hombre como un bien mayor que la vida.

En este medio se nos presenta desde fines del siglo IV, y se propaga al III, la doctrina de los llamados escépticos, porque lo observaban todo sin encontrar nada seguro, los buscadores o dsetéticos, porque buscaban por todas partes la verdad; los efécticos, porque suspendían su juicio, los irresolutos o aporéticos, porque el resultado de sus investigaciones era la duda; los pirrónicos, en fin, del nombre de su maestro, Pirrón, el fundador de la escuela[2].

2. Pirrón. El hombre. Su doctrina escéptica: suspensión del juicio e indiferencia con respecto a las cosas.

Como Sócrates, Pirrón no escribió nada; como a él, lo conocemos por sus discípulos, sus admiradores y todos los que de algún modo le atribuyen sus propias opiniones, de acuerdo con la representación legendaria que no se tardó en forjar de él, según la obra que le consagró Antígono de Caristo. De él sabemos muy poco: tan solo que se entregó primero a la pintura, luego que siguió la enseñanza de Anaxarco de Abdera, eudemonista, discípulo de Demócrito, al que acompañó al Asia con la expedición de Alejandro, lo que le permitió encontrarse con los ascetas indios denominados "gimnosofistas". De vuelta a Elis, y universalmente admirado por los griegos por su simplicidad, su ausencia de ostentación, la rectitud de su carácter y el valor moral de su doctrina, fue nombrado gran sacerdote por sus conciudadanos y recibió de los atenienses el derecho de ciudadanía. Timón de Flionte, su entusiasta discípulo, caracteriza así, según Aristóteles, la enseñanza de su maestro: "Quien quiera ser feliz debe considerar, en primer lugar, lo que son las cosas; en segundo lugar, qué disposición debemos adoptar con respecto a ellas; en fin, lo que podrá resultar de esta disposición." Sobre el primer punto, Pirrón declara que las cosas son iguales y sin

[1] Estobeo *Floril.*, 5, 67. Cf. J. Chevalier: *L'Axiochos*, págs. 77-85, y las referencias.
[2] Sexto: *Hypot.*, I, 7. D. L., IX, 69.

diferencias, inestables e indiscernibles, y que, por consiguiente, nuestras sensaciones y nuestras opiniones no son ni verdaderas ni falsas. Sobre el segundo punto, dice que no debemos tener ninguna creencia, sino permanecer sin opinión, sin inclinación, firmemente apegados a estas máximas: ninguna cosa es más que otra; es y no es; ni es ni no es. Sobre el tercer punto, dice que de esta disposición resultarán primeramente el silencio (ἀφασία) y posteriormente la ataraxia" (Eusebio, *Praep. evangel.*, XIV, 18). Porque el fin, o el soberano bien, es la suspensión del juicio, que sigue a la manera de una sombra a la tranquilidad del alma exenta de cuidado (D. L., XI, 107).

Tan hostil a la dialéctica como a la física, Pirrón no acusa al conocimiento mismo, no hace su crítica, como harán más tarde sus discípulos: trata tan sólo a mostrar que la naturaleza de las cosas excluye el conocimiento verdadero, porque no las conocemos más que por la relación que tienen unas con otras o con nosotros e ignoramos lo que son en sí mismas (* 269). Las hojas de los sauces parecen dulces a las cabras, amargas a los hombres; la cicuta engorda a las codornices y, en cambio, mata a los hombres; lo que es justo en un país es injusto en otro; virtud aquí, vicio allá; entre los persas, los padres se casan con sus hijas; para los griegos resulta una acción abominable; entre los managetos, las mujeres son comunes, y en otras partes una costumbre tal causa verdadero horror; el robo es un mérito entre los cilicios, mas los griegos lo castigan; los egipcios entierran a sus muertos, los indios los queman, los peonios los arrojan en los estanques; unos creen en la Providencia, otros la niegan. Aristipo tiene una idea determinada del placer, Antístenes otra y Epicuro una tercera; lo que parece de cierto color al sol, parece de otro a la luna, y de otro aún a la luz de una vela; el cuello de una paloma parece de diferentes colores según las diferentes posturas desde las que se le mire; el vino tomado con moderación fortifica el corazón, con exceso turba los sentidos y hace perder el espíritu; lo que aquí resulta un milagro, en otro lugar es cosa muy ordinaria; y así en todo lo demás. De suerte que la contrariedad que se encuentra en todas y en cada una de las cosas hacía que Pirrón y sus discípulos no definiesen ni afirmasen nunca nada.

Sin embargo, a diferencia de los sofistas, de los que tanto Pirrón como Timón eran resueltos adversarios (D. L., IX, 68), los pirrónicos, que se mostraban conformes con la costumbre, son conservadores y tradicionalistas en materia práctica, moral, política y religiosa: pero son también desengañados, que buscan en la renunciación y en la resignación un remedio contra la incertidumbre y los males del tiempo, y que toman el partido de ignorar la verdad, inaccesible al hombre, encontrando en este mismo partido el secreto de la suprema sabiduría.

La doctrina de Pirrón, tal como nos fue trazada por su discípulo Timón y por Diógenes Laercio, se resume en estas dos palabras: *epo-*

qué (ἐποχή), o suspensión del juicio (* 270), desde el momento que ni el sentido ni la razón pueden enseñarnos a distinguir lo verdadero de lo falso; *adiaporía,* o indiferencia completa con respecto a las cosas, que son ellas mismas indiferentes. Y la razón de ello es que razones de igual fuerza pueden ser invocadas siempre en favor y en contra de cada opinión (ἀντιλογία). Por lo cual, al decir de Enesidemo (D. L., IX, 106), Pirrón no afirmaba nada dogmáticamente, y se contentaba con seguir las apariencias; su última palabra era: Todo me da lo mismo, οὐδὲν μᾶλλον, porque todo es igual (D. L., IX, 61, 74-76), o al menos todo parece así, de suerte que no deja subsistir nada que deba ser objeto de búsqueda.

Esto es lo que Cicerón retuvo de él, lo mismo que de Aristón, al cual le asocia constantemente *(Fin.,* IV, 16, 43. Cf. II, 13, 43). Quizá la duda en Pirrón solo estuviese destinada a asegurar esa tranquila indiferencia, que constituye, según él, la condición de la felicidad. Pero los hombres, semejantes a las avispas, a las hormigas, a los pájaros, o—según el verso de Homero, que tanto gustaba citar—, a las generaciones de hojas que se suceden, son incapaces de alcanzar, en su inconsistencia, esa estabilidad del sabio. Por ello, él les desprecia y prefiere vivir en la soledad, tratando, no por el discurso, sino por la meditación y por los actos, de luchar contra las cosas, de abandonar al hombre y de deshacerse de sus opiniones, fijos los ojos en esa naturaleza eterna de lo divino y del bien, de donde viene para el hombre la igualdad de alma. Así, por un retorno frecuente en los escépticos, el pirronismo, que parte de una visión pesimista de las cosas y de nuestro espíritu, termina en una especie de acto de fe en el Ser perfectamente estable ante el cual se desvanecen las fugaces apariencias que tomamos por la realidad misma y que no son más que la sombra de un objeto inaprensible.

3. Los sucesores de Pirrón. Enesidemo y Agripa. Los tropos. Sexto Empírico. Del escepticismo como camino hacia la verdad.

Esta concepción pirroniana de la indiferencia, o ἀδιαφορία, es lo que sus contemporáneos y sus sucesores inmediatos parecen haber retenido sobre todo de la enseñanza de Pirrón. Así, Aristón de Quíos[1] (* 271), disidente del estoicismo, abandonando física y dialéctica, se limita a predicar el despego de todas las cosas, y hace residir el soberano bien en este mismo despego, del que nace la indiferencia, que dispensa al hombre de toda paranética o casuística concerniente a las virtudes o a

[1] Sobre Aristón y el estoicismo, cf. un artículo muy interesante de J. Moreau (R. Et. anc., 1948, pág. 27).

los deberes particulares y a las reglas de acción definidas, y hace del sabio un buen actor que se contenta con representar el papel que le correspondió en suerte, en una total libertad de indiferencia. Séneca, que discutió punto por punto los argumentos de Aristón *(Ep.,* 94) sobre el peligro y la superfluidad de los preceptos particulares para la conducta de la vida, nos trazó un cuadro fiel de esta actitud moral tan diferente de la actitud estoica, y que apunta menos, en realidad, a regular nuestra conducta que a modificar nuestra disposición interior, a liberar nuestra alma de las falsas opiniones y a procurarnos empeño para hacer lo que debemos. Representa muy exactamente la actitud entonces corriente, que es la de Pirrón, de Bión y de todos los autores de diatribas y consolaciones en boga durante los tres siglos que precedieron a la era cristiana.

Había mucho más, filosóficamente hablando, en los preceptos pirronianos. Sin embargo, después de Pirrón y su discípulo Timón de Flionte (hacia 320-235), el autor de los *Silos,* donde ridiculiza implacablemente a los dogmáticos como importunos sofistas (* 272), la escuela escéptica, al decir de Menodoto el médico (D. L., IX, 115), sufrió un eclipse completo, hasta el momento en que, ciento treinta años más tarde, Tolomeo de Cirene y los médicos empíricos, como Galeno, la hicieron revivir de una manera duradera para perpetuarse hasta nuestros días[1]. Mas, solamente en el siglo I de nuestra era, con el cretense Enesidemo, y un poco más tarde con Sexto Empírico, el alcance de estos principios fue plenamente comprendido y acotado, y la duda pirrónica erigida en sistema y fin en sí, por el uno de una manera metafísica, por el otro según el espíritu del empirismo (* 273).

En sus *Discursos pirronianos,* que nos conservó el bizantino Focio, Enesidemo, al contrario que los filósofos dogmáticos, trata de procurarnos la felicidad, persuadiéndonos de que no sabemos nada con certeza. En su *Hypotyposis,* o esbozo de una introducción al pirronismo, Enesidemo resume y clasifica en diez *tropos* los argumentos de los antiguos escépticos contra el conocimiento sensible. Todos estos tropos se fundan en la idea de *relación,* y demuestran, poniendo a luz el desacuerdo y las variaciones de los datos sensibles, que todo es relativo al sujeto, o al objeto, o a los dos a la vez. A estos tropos, Enesidemo añade tres series de argumentos dirigidos contra la razón y destinados a quebrantar los principios y el método mismo de la física y de la moral dogmática: no hay verdad; no hay causas; no hay demostración, es decir, signos o pruebas que permitan remontar del efecto a la

[1] La influencia de Galeno en Medicina fue inmensa hasta el siglo XVII. La de Sexto Empírico lo fue de una manera particular a partir del Renacimiento, sobre Henri Estienne, su traductor (1562), sobre Montaigne, que se alimentó de ella (E. Villey, II, 164), y por él sobre Pascal, sobre La Mothe le Vayer, sobre Huet, obispo de Avranches, sobre Bayle y sobre Nietzsche, que consideraba a los escépticos como "los únicos honorables de entre los filósofos" *(Ecce Homo).*

causa. Sin embargo, al decir de Sexto, terminó por sobreponer a la tesis escéptica un dogmatismo heraclíteo que afirma que los contrarios, que se aparecen siempre conjuntamente, existen también juntamente en lo absoluto: tesis que no está muy de acuerdo con sus principios escépticos, pero que descubre su íntimo parentesco con el heracliteísmo, y que, después de todo, no hace más que echar los cimientos del escepticismo radical, al explicar por qué no podría haber jamás ni ciencia ni certeza.

Los escépticos más recientes, al decir de Sexto *(Hypotyposis*, I, 164 sgs.), Agripa, según Diógenes Laercio (IX, 88), condensaron toda la argumentación escéptica en los cinco tropos célebres del desacuerdo, de la regresión, de la relatividad, de la hipótesis y del dialelo. El segundo se enlaza íntimamente con el cuarto y el quinto para establecer que toda afirmación exige una prueba, esta una nueva prueba, y así hasta el infinito; que si queremos escapar a esta regresión hasta el infinito, hemos de detenernos en una hipótesis, que, a su vez, no está probada; y, en fin, que, si queremos justificar esta hipótesis tomando por principio sus consecuencias, hay que recurrir a una demostración circular, que encierra la razón en un círculo. Dialéctica rigurosa, fórmula definitiva del escepticismo, a la que no se puede escapar, como vio Pascal, más que por una llamada a la intuición, al "corazón"; en suma, a la "naturaleza", que testimonia en favor de la verdad con una fuerza que no puede recusar la razón, o el discurso, inmerso en su impotencia. Esto es precisamente lo que Agripa denomina la hipótesis: su error consiste en declararla arbitraria cuando, en realidad, es libre y la Naturaleza, a la que debemos esta "idea de la verdad", nos inclina a ella, de tal suerte que el discurso no puede nada contra ella, puesto que, justamente, se funda en ella. Por ello, quiero decir por esta refutación del dogmatismo (ἀντίρρησις) que desenmascara la presunción, incluso su vaciedad, ya en lógica, ya en física, ya en moral, el escepticismo no hace solo obra destructiva; hace más: su obra destructiva y crítica es la introducción necesaria, la bienhechora propedéutica a una obra constructiva de probado valor, fundada en último recurso en el buen sentido o en la intuición, en la acción o en la experiencia. En este sentido, es verdad, verdad fundamental, que la búsqueda escéptica abre el camino a la certeza, que es el órgano de la verdad, y que toda filosofía digna de este nombre comenzó por ahí: la historia de veinticuatro siglos nos da la prueba de ello.

El mérito de Sexto Empírico consiste en haber presentido este punto: y no porque sus *Rasgos pirrónicos* o *Hypotyposis* y porque su voluminosa obra *Contra los matemáticos*, por estimables que resulten sus enseñanzas sobre las doctrinas filosóficas de la antigüedad, sean notables por la argumentación que en ellas se encuentra. Al menos, este médico, habituado a la observación, familiarizado con los procedimientos y los recursos del diagnóstico, ese arte de reconocer la enfermedad por sus síntomas o sus signos, nos trazó, como antes que él Hipócrates y como Galeno, las líneas fundamentales de una verdadera lógica inductiva fundada en la experiencia, acotando los métodos y demostrando el valor de este empirismo que es el principio de todo el método experimental. Afirma con fuerza que los escépticos no combaten el sentido común y no pretenden trastornar la vida, como se dice calumniosamente: los escépticos no destruyen las apariencias; tienen también un criterio, a saber, la observación diaria, en su cuádruple forma: la naturaleza, las inclinaciones, la tradición, la técnica. Obedeciendo a ella, el espíritu se conforma a las cosas, y no cede sino a regañadientes. Si rechaza los signos de los que los dogmáticos pretenden concluir la existencia de realidades invisibles, admite todos aquellos que nos presentan las series observables y observadas en las que hemos aprehendido dos cosas consecutivas o concomitantes. En este sentido, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que la razón, que distingue al hombre de la bestia y nos hace participar de la divinidad, se caracteriza por la noción que tiene de los efectos y de los signos, si no de las causas mismas.

Pero, para seguir hasta el fin el camino fecundo que abrían los escépticos a la investigación humana, sería preciso algo más. "Todos ellos, dice Pascal, vieron los efectos, pero no las causas: son, con respecto a los que descubrieron las causas, como los que no tienen más que ojos con respecto a los que tienen espíritu; porque los efectos son algo sensible, y las causas son visibles tan solo al espíritu. Y, aunque los efectos sean vistos por el espíritu, este espíritu es, con respecto al espíritu que ve las causas, como los sentidos corporales con respecto al espíritu" [1] (* 274).

4. Sabios y filósofos. El impulso de la ciencia griega: Euclides y Arquímedes. La nueva Academia y el probabilismo: Arcesilao y Carnéades. La aportación de Roma: la noción de orden racional y la noción del derecho.

Ahora bien: precisamente, esta tarea constructiva a la que el método escéptico sirve de introducción fue emprendida en la antigüedad, ya en los siglos III y II a. de J. C., en primer lugar por los sabios, que nos dieron sus más bellos modelos; luego por los filósofos de la nueva Academia, y sobre todo por Carnéades (215-129), que fue escoliarca un siglo después de Arcesilao de Pitane (315-241) y que procede de él, aunque superándole singularmente por la profundidad y la sutileza de su pensamiento.

Entonces se produce ese magnífico impulso de la ciencia griega

[1] *Pensées*, ed. Brunschvicg, 234; J. Chevalier, N. R. F., 452.

que nos atestiguan los *Elementos*, de Euclides (hacia 335-270), la obra genial de Arquímedes de Siracusa (287-212), en mecánica, en análisis geométrico y numérico, y los trabajos de Apolonio, de Perge (260-200), sobre las secciones cónicas, que preludian las investigaciones de los matemáticos de la época alejandrina, los cuales suministraron a la ciencia sus métodos y sus bases definitivas. Estas grandes obras, que, como se ha dicho justamente[1], se distinguen por una seguridad de método y una elegancia de exposición que no se encontrará ya hasta el siglo XVII, fueron preparadas por los trabajos de los pitagóricos, de Platón y de los platónicos, de la escuela de Aristóteles y de Eudoxio de Cnido (407-355), el contemporáneo y el amigo de Platón; el discípulo del matemático Arquitas de Tarento, y del médico siciliano Filistión de Lócride, que fue el primero, al decir de Eudemo, que trató de "salvar los fenómenos" o los movimientos aparentes (σῴζειν τὰ φαινόμενα) y llevó a su más alto punto de rigor y de perfección los métodos de análisis y de exhaución, las teorías de las proporciones y de las progresiones y la de los irracionales: descubrimiento prodigioso del que nos dice un escolio del libro XI de Euclides que su inventor pereció en un naufragio por haber tratado de arrancar lo inexpresable al misterio que nos lo roba. Entonces se afirma esta verdad primordial, que se encontraba en germen en los descubrimientos pitagóricos y que ya ensalza Platón en el *Timeo*[2], a saber, que las expresiones matemáticas o los números rigen las órdenes de la realidad física más alejados en apariencia e introducen en ellos una unidad que constituye propiamente el cosmos, es decir, el orden del mundo.

Euclides, que se inspira en los trabajos anteriores, de los pitagóricos, de Teeteto y de Eudoxio, de Autólico de Pitane, el adversario de Eudoxio, el maestro de Arcesilao, calculador de la esfera y de su movimiento; del geómatra Aristeo, autor de un libro sobre las cónicas, y de los *Elementos*, de Hipócrates de Quíos, y de Teudios de Magnesia, no es un sabio creador; pero el autor de los *Elementos* era ya para los griegos del siglo III lo que ha sido hasta nuestros días: el geómetra por excelencia, ὁ γεωμετρής, el que supo colocar en un orden lógico conforme con el orden racional de su encadenamiento y de su dependencia todas las proposiciones que demuestra rigurosamente, según los axiomas (κοιναὶ εννοιαι, ἀξιώματα), a partir de ciertas definiciones (ὅροι) y de ciertos postulados (αἰτήματα), el más célebre de los cuales es el quinto, relativo a las paralelas, que lleva su nombre, y del que Gauss, Beltrami y los autores de las geometrías no euclidianas demostraron que era, en efecto, indemostrable.

Hijo de un astrónomo, Fidias; contemporáneo del gran astrónomo Aristarco de Samos, el primero que demostró que el sol es una estrella

[1] Albert Rivaud: *Histoire de la philosophie*, t. I, pág. 426.
[2] *Timeo*, 35 b-d (sobre la composición del alma del mundo), 38 c-e (sobre la estructura y el lugar de los planetas).

fija alrededor de la cual la tierra, girando sobre su eje describe en un año una traslación circular en el plano de la eclíptica (Arquímedes se refiere a él en su *Arenario*); amigo en Alejandría de los astrónomos Conón de Samos, Dositeo de Pelusion, a quien dedicó varios de sus trabajos, y probablemente de Eratóstenes; muerto por descuido en ocasión de la toma de su ciudad natal por los romanos, el mayor sabio de la antigüedad, con quien solo se puede comparar en los tiempos modernos un Pascal o un Fermat, fue por todos conceptos un precursor genial: matemático y físico a la vez, que no separaba la especulación matemática de la física, como lo prueban su teoría de la palanca y el principio que lleva su nombre, fundador de la estética, el primer ingeniero y el iniciador del análisis matemático, Arquímedes tuvo, en todos sus dominios, anticipaciones tanto más extraordinarias cuanto que sus conciudadanos y contemporáneos, los griegos, se asustaban en cierto modo del infinito. Ahora bien: por el *método de exhaución*, que fue el primero en emplear razonadamente, alcanzó éxito en la especulación sobre el infinito, llegando a hincar el diente en la magnitud a medir, por inconmensurable que fuese y aunque se expresase en números irracionales (algébricos como $\sqrt{2}$, o trascendentes como π), y a aproximarse a ella con una cantidad que difiere tan poco como se quiera: primera idea del paso al límite, ya presentido por Zenón de Elea; primer ejemplo del empleo de las series, es decir, de una secuencia indefinida de término cuya suma tiende hacia un límite cuando su número crece indefinidamente, tendiendo el término n hacia 0 para $n \infty$. Así se calculan las áreas, por ejemplo, el círculo en función del polígono inscrito. Pero, además, la cuadratura de la parábola, tal como la practica Arquímedes, contenía en germen el *método infinitesimal*, característico del cálculo integral, que habría de ser recogido y puesto al día en el siglo XVII, y que consiste en repartir la magnitud a medir en una infinidad de elementos infinitamente pequeños, es decir, elementos que, cada uno, tienden hacia 0 cuando su número n crece indefinidamente, siendo cada uno también función de n; método más sutil, pero que, con su uso, tenía que revelarse mucho más poderoso.

La leyenda atribuía a Arquímedes el dicho: δός μοι ποῦ στῶ καὶ κινῶ τὴν γῆν. (Dame un punto de apoyo y muevo la Tierra.) Plutarco nos dice de él en la *Vida de Marcelo* (cap. 17), que consideraba como un oficio vil y sin nobleza las artes que sirven para las necesidades de la vida, no concediendo valor ni consagrando sus esfuerzos más que a los objetos cuya excelencia y belleza no tienen mezcla de necesidad. Tenía un arte incomparable para poner en claro todas las cosas, hasta el punto de que una demostración que no se hubiese podido alcanzar sin él se aparecía plenamente simple y unida cuando él la había enseñado, como si nos imaginásemos haberla encontrado sin él. No hay razón, añade Plutarco, para no creer lo que se ha dicho de él, a saber, que vivía como encantado por una sirena familiar que le hacía olvidar

la comida y la bebida, trazar en el baño, a donde se le llevaba bien a su pesar, figuras de geometría sobre la ceniza del hogar, así como dibujar líneas sobre sus miembros impregnados de aceite, dominado como estaba por una pasión violenta, verdaderamente poseído de las musas. Cumpliendo su petición, se inscribió en su tumba[1] un cilindro que encerraba una esfera, con la relación del sólido continente y del sólido contenido. En el baño, según la tradición, descubrió (εὕρηκα) su famoso principio: "Un cuerpo sumergido sufre un empuje vertical de abajo arriba igual al peso del líquido que desaloja": principio de importancia primordial en hidrostática, y principio de un alcance universal, del que, al decir de algunos, la ley newtoniana de la atracción no es más que una consecuencia y una contrapartida.

Al constituir la ciencia independientemente de la Filosofía, los grandes sabios de la época utilizan los métodos de razonamiento que habían puesto a punto los lógicos y se inspiran en consideraciones filosóficas. Euclides es un platónico. Arquímedes recibió grandes enseñanzas de los eleatas, de los escépticos, de sofistas como Antifonte y Brisón, y de los neoplatónicos; por toda su obra, en la que se encuentran estrechamente enlazadas la teoría y la práctica, circula una visión metafísica prodigiosa sobre la doble infinitud, de magnitud y de pequeñez, dirá Pascal, que está presente en lo finito.

Por su parte, los filósofos elaboran una doctrina nueva, o renovada, que va a suministrar a la investigación científica algunos de sus procedimientos y de sus criterios esenciales, igualmente extraños a las afirmaciones *a priori* de un dogmatismo estéril como al juego no menos estéril de los puros escépticos, que no dudan más que por dudar: no afirmar nada, buscar siempre, en la duda y en la desconfianza de sí, tal es su precepto[2].

El que Diógenes Laercio llama el fundador de la nueva Academia[3], el discípulo del matemático Antólico, al que siguió a Sardes antes de venir a Atenas para suceder aquí a Crates como jefe de la Academia (270), Arcesilao de Pitane en Eolia de Asia Menor, recogiendo y desenvolviendo todo un aspecto de la dialéctica platónica que habían dejado en la sombra Espeusipo y Jenócrates, fue el primero, dice Diógenes Laercio, en enunciar las afirmaciones y las pruebas por vía negativa, es decir, por la negación de la contradictoria—lo que constituye ya el método formulado por Pascal en *L'esprit géométrique*—, presentando y discutiendo sobre cada objeto el pro y el contra, por vía de

[1] Véase a este respecto el testimonio de Cicerón *(Tusc.,* I, 23), que nos cuenta como, siendo cuestor en Sicilia en 75, descubrió la tumba de Arquímedes.

[2] *Nihil affirmem, quaerem omnia, dubitans plerumque et mihi diffidens,* según Cicerón *(De divin.,* II, 3) citado por Montaigne (II, 12).

[3] D. L., IV, 28. Cf. el testimonio de Cicerón. *De Orat.,* III, 18: *Arcesilam... primum instituisse (quamquam id fuit Socraticum maxime) non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id quod quisque si sentire dixisset disputare.*

preguntas y de respuestas, según el uso mismo del diálogo platónico: método del que, a partir de esta época, como se ve por Arquímedes, hicieron los sabios el más constante y provechoso uso.

Arcesilao, que conoció a Pirrón, quizá y seguramente, por Crantor, Crates y Polemón, "esos seres divinos, restos de la antigua Humanidad hecha de una raza de oro", y a quien sus dones, su vasta cultura, su virtuosidad de palabra, su arte de persuadir, aseguraban un amplio auditorio, dio un impulso nuevo a la Academia: la dialéctica, en sus manos, se convierte en un arma temible contra el dogmatismo de las escuelas nuevas, y sobre todo contra la pretensión orgullosa de los estoicos por conocer la Naturaleza y ser dueños de los acontecimientos. No afirma nada, pero parte de las afirmaciones adversas para obtener de ellas consecuencias absurdas y contradictorias que las destruyen, y obligar al espíritu a ir más adelante. Así, a la teoría estoica de la representación verdadera, en la que se funda el asentimiento (superfluo, por lo demás), opone los hechos obtenidos de los errores de los sentidos, de las ilusiones de los sueños, de la borrachera, de la locura, para concluir, en fin, que resulta tan imposible distinguir la representación verdadera de la representación falsa, como lo es decir cuántos granos hay que añadir a un grano de trigo para formar un montón. Montaigne, que había escrito en griego en los estantes de su librería, con la palabra sacramental ἐπέχω, suspendo mi juicio, sostengo, no modifico, las máximas de Sexto Empírico y de Arcesilao: "No establezco nada; lo mismo da así que de otra manera; ni lo uno ni lo otro; no lo comprendo; las apariencias son iguales en todas partes; la ley de hablar en pro y en contra es semejante; nada me parece verdadero que no pueda ser falso", Montaigne[1] cita este pasaje de Cicerón *(De nat. deor.,* I, 5), donde dice que "este método de filosofar que consiste en disputar de todo y en no decidir de nada, introducido por Sócrates, recogido por Arcesilao, confirmado por Carnéades, permaneció en vigor hasta nuestra época... Somos de los que dicen que en todo lo que es verdadero se mezcla lo falso y que existe entre los dos una semejanza tal que no puede descubrirse ningún criterio que permita juzgar y afirmar con certeza".

Sin embargo, Arcesilao no quiere detenerse aquí y avenirse a esta suspensión del juicio que le impediría en la vida práctica toda acción. Si no existe criterio absoluto de verdad, debe existir un criterio, o mejor una regla o un canon, de los actos voluntarios, distinto del primero, cualquiera que sea la pretensión de los filósofos dogmáticos, el cual debe ser suficiente para la acción: la costumbre o la tradición es una regla de este tipo; pero hay otra, de alcance a la vez más preciso y más amplio, que Arcesilao, según Sexto *(Math.,* VII, 158), deno-

[1] *Essais,* II, 12 (apología de Raimundo de Sabunde), ed. Plattard, G. Budé, 1931, págs. 252 y 256.

mina lo "razonable" (εὔλογον) y a la que deben referirse nuestras elecciones, nuestras exclusiones y más generalmente nuestros actos, y que permite justificar la acción recta por razones plausibles o, como traduce Cicerón *(De officiis*, I, 3), por razones probables, *ratio probabilis* (* 275).

Solo faltaba al probabilismo, tal como lo había esbozado Arcesilao, una definición más rigurosa y más profunda para manifestar la fuerza y la vitalidad de este punto de vista que estaba destinado, veinte siglos más tarde, a renovar la lógica humana. La dio, un siglo después de Arcesilao, la obra de Carnéades de Cirene (* 276).

Entre tanto se habían producido graves acontecimientos que debían decidir la historia de nuestra civilización: por la conquista de Macedonia (168), de Grecia (146), del Asia menor (133), Roma se había hecho dueña del mundo griego, pasando el cetro de Atenas a la ciudad que estaba destinada a convertirse en el centro del Occidente. Si podemos decir con Horacio que la Grecia conquistada conquistó a su orgulloso vencedor, no es menos verdad que el genio romano, por entonces, suplantó al genio helénico y tomando de él los mejores de sus frutos[1], orientó en adelante la Humanidad de la contemplación a la acción, del manejo de las ideas puras al gobierno de los hombres y de los pueblos.

El genio de Carnéades respondía a estas tendencias nuevas y a estas nuevas necesidades: la satisfizo plenamente. De ahí el éxito prodigioso que conoció en Roma en 156, como filósofo y como embajador encargado por el pueblo ateniense de defender su causa ante el Senado romano, que le había impuesto una multa de 500 talentos por la devastación de Oropo. Su maravilloso talento de orador y de dialéctico entusiasmó a la juventud, ejerciendo en Roma una influencia profunda que Cicerón nos ofrece en detalle. Sin embargo, como Sócrates, no escribió nada y no conocemos su doctrina más que por intermedio de sus discípulos, sobre todo de Clitómaco, cuyos escritos, todos destruidos, llegaron a nosotros en una forma indirecta y fragmentaria, por los extractos que nos dejó Sexto Empírico y la exposición que hace de ellos Cicerón en sus *Académicas*.

Resulta bastante difícil hacerse una idea clara de su doctrina a través de las interpretaciones contradictorias de sus discípulos, que conocemos, por otra parte, de una manera muy incompleta. No parece

[1] Hablando de la introducción de la filosofía griega en Roma *(Tusc.*, IV, 1, 1-7), Cicerón observa que se reconoce una influencia pitagórica en multitud de instituciones romanas desde el tiempo del rey Numa, él mismo considerado como pitagórico; luego que el estoico Diógenes (con sus discípulos Panecio, Posidonio) y el académico Carnéades hicieron conocer a los romanos la filosofía o sabiduría salida de Sócrates, pero que fue suplantada por la difusión de los libros de los epicúreos como Cayo Amafinio, que encontraron crédito fácilmente entre las gentes sin cultura *(ab indoctis)*. Cf. en Ritter-Preller, 444-46, textos de Aulo Gelio, Cicerón, Quintiliano, sobre el mismo tema.

que haya añadido gran cosa al aparato crítico del que usaba Arcesilao y que se había extendido en los medios filosóficos de la época, tocante a la diversidad de las apariencias, de las opiniones y de las costumbres. Pero donde hizo obra personal y verdaderamente original fue en la elaboración del criterio positivo que debe guiarnos, no ya solamente como lo "razonable" de Arcesilao, en la práctica de la vida, sino también en la búsqueda y el conocimiento teórico de la verdad. Este criterio lo denomina τό πιθανὸν, es decir, lo que es capaz de persuadir y de obtener crédito: no lo verosímil, que carece de valor, sino, si puede hablarse así, lo *creíble*.

Lo que hay de nuevo y de verdaderamente fecundo en este criterio, como el mismo término indica y como precisó Sexto Empírico *(Math.*, VII, 166-176), es que no reside exclusivamente, ni incluso principalmente, en la relación de la representación (φαντασία) con el objeto (τὸ φανταστόν), sino en la relación de la representación con el sujeto (ὁ φαντασιούμενος). Colocarse en el primer punto de vista, como hacen los dogmáticos, es condenarse de antemano a no saber nada, puesto que uno de los términos de la relación, el objeto, nos falta, y, por consiguiente, a afirmar, puesto que se quiere afirmar, sin saber. Por el contrario, si nos colocamos en el segundo punto de vista y pretendemos inquirir por qué ciertas representaciones se nos aparecen como verdaderas, en tanto que otras se nos aparecen como no verdaderas, no dejaremos de descubrir las razones que les confieren esa credibilidad y esa fuerza persuasiva, y entonces podremos regularnos sobre ellas, no de una manera absoluta, sin duda, sino con una probabilidad suficiente en la generalidad de los casos y con aproximaciones variables, ya nos esforcemos atentamente (ἔμφασις) en aprehender el objeto mismo, si no en su realidad, que se nos escapará siempre en su fondo, al menos en su valor y su fuerza convincente, o nos contentemos con comparar entre sí las representaciones según sus caracteres internos, sobre los que tenemos poder gracias al examen detallado (διεξωδευμένη φαντασία) de su estructura propia y de sus particularidades (que nos permiten distinguir, por ejemplo, una cuerda enrollada de una serpiente), gracias igualmente al privilegio que tienen las representaciones verdaderas de no ser contradichas, ni obstaculizadas por cualquier otra representación (ἀπερίσπαστος) y de mostrarse de acuerdo con las representaciones que habitualmente están enlazadas con ellas.

Así, la evidencia de una intuición directa o de un conocimiento real, objetivo, que estima inaccesible al espíritu humano tanto en el dominio sensible como en el dominio espiritual, la sustituye Carnéades por una apreciación probable, en tres grados[1], de las representacio-

[1] Estas tres condiciones o grados para llegar a la representación probable, tal como las definió Sexto *(Math.*, VII, 176-184) en términos medianamente oscuros y controversibles, son: el reconocimiento de un concurso (συνδρομή) y acuerdo (συμφώνως) de la representación con el conjunto de aquellas a las que está

nes consideradas en sus relaciones y encadenamientos mutuos, puesto que, según él, nuestras representaciones no están jamás aisladas, sino que se refieren unas a otras como los eslabones de una cadena. Cuando aplica este criterio a la representación que nos hacemos de Dios o a la adivinización, Carnéades abre las puertas a una teología o a una mística más alta, liberada del antropomorfismo corriente y respetuosa del misterio. Cuando se alza contra la concepción estoica del Destino [1] y critica el ensayo de conciliación intentado por Crisipo entre el Destino y la libertad, cuando muestra profundamente que el principio de causalidad no implica una concepción fatalista o determinista del universo, concebido como una trama de causas y de efectos necesariamente enlazados unos a otros, sino que puede conciliarse muy bien con la existencia de causas independientes, a imagen de nuestra voluntad libre, que se inserta desde fuera en esta trama sin romperla. Carnéades, en contra del dogmatismo griego, que pretendía reducir todo a leyes de acuerdo con las exigencias lógicas de nuestra inteligencia, esboza con una penetración singular esta concepción a la vez más flexible y más exacta del universo y del conocimiento, que, dieciocho siglos más tarde, debía recibir de los descubrimientos de Pascal y de Fermat la precisión científica que le faltaba, para ser erigida de nuevo en método filosófico general por quienes elaboraron en nuestros días la idea fundamental del azar y de la independencia de las causas, con la noción de probabilidad por convergencia de datos independientes. Así, según la expresión de Cournot [2], "esta escuela de la Academia, que el buen

ligada; la prueba por examen atento y enumeración completa (διεξωδευμένη) de todas sus particularidades internas y externas; en fin, la seguridad, obtenida por un largo circuito (περιωδευμένη) y no contradicha por ninguna otra representación (ἀπερίσπαστος): así, en lo que respecta al diagnóstico del médico, a los ensayos del que pesa el oro, o al examen de las condiciones requeridas para la regulación de nuestra vida y la adquisición de la felicidad que es nuestro fin (VII, 166).

[1] Véase la argumentación de Carnéades tal como la da a conocer Cicerón: *De fato*, XIV, 31: *Si omnia antecedentibus causis fiant, omnia naturali colligatione conserte contexteque fiunt. Quod si ita est, omnia necessitas efficit. Id si verum est, nihil est in nostra potestate. Est autem aliquid in nostra potestate. At si omnia fato fiunt, omnia antecedentibus fiunt. Non igitur fato fiunt quaecumque fiunt.* Carnéades, por lo demás, rechaza la indeterminación universal de Epicuro, así como la fatalidad de Crisipo y opone a ellas su distinción de la causalidad interna y de la causalidad externa (XI, 23-24. Cf. la introducción de A. Yon en su ed. del *Traité du Destin*, G. Buré, pág. 23). Véase a este respecto el importante trabajo de D. Amand: *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles.* Lovaina, 1945 (C. R. por Marrou, Rev. hist., 1948, pág. 104).

[2] *Considérations sur la marche des idées et des événements* (1872), l. III, cap. I, a propósito de la teoría de la probabilidad matemática debida a Pascal y Fermat. Véanse igualmente a este respecto las justas y profundas observaciones de Cournot en su *Essai sur les fondements des connaissances humaines* (1851), cap. II (De la razón de las cosas), III (Del azar y de la probabilidad matemá-

sentido de Cicerón prefería a cualquier otra cuando, a falta de asistencia científica, se convertía ya en un vago pirronismo, podía devenir una verdadera escuela de filosofía crítica"; aún más: la noción de probabilidad, tal como fue precisada y profundamente elaborada por Pascal y Fermat, ponía al espíritu humano "en el camino de los verdaderos principios de la crítica de todo género", y "abría o debía abrir a los lógicos la única puerta para salir del círculo en el que estaba encerrada la lógica desde el Estagirita".

Platón lo había reconocido implícitamente cuando, por una feliz infidelidad a su método dialéctico, apeló, para conocer las realidades más altas, a un modo de conocimiento, la opinión, la creencia o el mito, que no tiene ni el rigor ni el género de certeza propios de las demostraciones en uso en la matemática, sino que debe contentarse con inducciones probables, con analogías, con argumentos convincentes, pero no absolutamente probatorios, que tienen, por el contrario, la ventaja de darnos acceso a las cosas mismas. Así se conciliaban curiosamente en el platonismo las dos tendencias, en apariencia contrarias, que se manifiestan en él, que proceden de él y que inclinaban el pensamiento hacia el misticismo o hacia el pirronismo; preciada indicación de la que Carnéades supo extraer partido, adoptando, entre los dos excesos del dogmatismo y del escepticismo absolutos, entre el todo y la nada que se engendran uno a otra, un término medio, la probabilidad, que, a falta de la certeza y de la perfección, nos propone una aproximación suficiente a la verdad y al bien. Sustituye el dogmatismo de los estoicos, su soberbia seguridad, por un método *dsetético*, más modesto, más prudente, más humano; sustituye también la pretendida posesión por la búsqueda.

En este punto, los pensadores de la nueva Academia se aproximan a los escépticos; utilizan sus conclusiones para demostrar que la razón y los sentidos, engañándonos con frecuencia sin que se pueda distinguir a ciencia cierta las representaciones falsas de las representaciones verdaderas, no pueden suministrarnos un criterio de verdad, de suerte que todo es incomprensible (ἀκαταληπτόν). Pero vuelven a Platón, sobre todo al Platón del último período, al Platón crítico y realista que se dio cuenta del desacuerdo posible del conocimiento y de lo real y del valor de la creencia como medio de alcanzar lo real, cuando buscan en la probabilidad un criterio a la vez práctico y racional de la verdad. Aunque no hayan profundizado, a pesar de que hubieran podido hacerlo, en esta noción fecunda de la probabilidad, sin embargo, esbozaron una doctrina que, sin salir del sujeto que conoce, nos pone en

tica), IV-VI (de la probabilidad filosófica y de su intervención en la crítica de las ideas de armonía y de finalidad, y de las fuentes de nuestros conocimientos), y en su *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, l. I, cap. V, lo que dice de la diferencia entre el orden lógico y el racional. En el *Essai*, § 379, Cournot se refiere a Carnéades.

posesión, si no de la verdad misma, al menos de un equivalente práctico de la verdad fundado en la concordancia de las representaciones, en su convergencia, en su resistencia a la prueba de la crítica.

Profundizando en esta noción, como hicieron los modernos a la doble luz de la ciencia positiva y de la metafísica cristiana, Carnéades hubiese llegado a la noción de *orden racional,* tan diferente del orden lineal del discurso tal como lo concebimos en lógica y tal como lo aplicamos a la representación del enlace entre las cosas por series lineales de causas y de efectos. Nada acontece sin causa, seguramente: pero la causa de un hecho no está enlazada ella misma a causas inmutables, necesarias y eternas, que impidan que las cosas sean diferentes a lo que son, como creen erróneamente los estoicos, que confunden la causalidad con la sucesión y la determinación con la necesidad. Todo movimiento, el movimiento voluntario, por ejemplo, no depende de sus causas antecedentes. Existe entre las cosas un orden tal que dan razón unas de otras o que se determinan y se explican mutuamente; *mutuis invicem nexibus vinciuntur,* como dirá, en el siglo IV de nuestra era, Macrobio, en su comentario al *Sueño de Escipión* (I, 22). Orden contingente, conforme, por lo demás, con la concepción que se forja Carnéades de la libertad; orden complejo, multiforme y profundo, que escapa a nuestra lógica y cuya razón solo puede ser descubierta por los hechos *(Ratio eventus aperit causam. De fato,* XVI, 37): porque este orden, nos dirá la metafísica cristiana, es la obra de una Razón y de una Voluntad que nos sobrepasan infinitamente.

Esta noción de orden racional, que es algo completamente nuevo, como el derecho, creación propia y específica de Roma (* 277), constituye, con la lengua latina, que es su reflejo, la aportación decisiva, duradera y permanente, de Roma al pensamiento humano y a su expresión universal.

Si tuviésemos que calificar con una palabra esta incomparable contribución del genio romano, la definiríamos como *equilibrio.* Porque la *ratio* consiste en un ajuste de nuestra razón a las razones de las cosas, al modo como los carpinteros ponen sus trabajos de madera "en recta razón"; y la *aequitas* que regula el comercio y los contratos por los que dos partes ponen de acuerdo sus intereses, según la fe jurada, *bona fides,* fundamento inquebrantable de toda la civilización, la equidad no es más que la igualdad de dos pesos, simbolizada por la balanza, con la que la justicia romana de la república sustituye a la lanza como símbolo de las relaciones humanas: el derecho, en lugar de la fuerza; el derecho, que reconoce, sanciona y garantiza los derechos de las personas humanas; el *jus humanum,* que se funda en el *jus divinum,* y su expresión, el *jus naturale,* la ley natural, que es la ley de Dios, *lex Dei,* porque no es otra cosa que la recta razón, *recta ratio,* generadora de la paz entre los hombres, que nos pone en sociedad con Dios y, por él, unos con otros. Nociones todas ellas constitutivas de la Humanidad, que el orden cristiano transfigurará, pero fundándose en ellas, y sin las cuales la Humanidad no puede vivir ni subsistir, como lo prueban todas las ruinosas tentativas que ha hecho a través de los siglos para prescindir de ellas o para abolirlas.

5. Nuevas corrientes de ideas en el mundo romano, hacia comienzos de la era cristiana. El estoicismo medio. Panecio y Posidonio. Cicerón, Virgilio. La idea de Humanidad y la idea de Providencia.

La influencia de las concepciones escépticas y probabilistas se señala claramente, a partir del siglo I antes de nuestra era, por una especie de detención del dogmatismo, que hace que los nuevos estoicos, al decir de Sexto Empírico, se refieran, como criterio de verdad, no ya a la representación comprensiva como tal, sino al conjunto de razones enlazadas al que ella pertenece. Prevalece el espíritu del platonismo, en Física, con Boeto de Sidón, que combate la tesis estoica de la conflagración universal y afirma la incorruptibilidad del mundo como la única que conviene a la actividad divina; en Moral, con Antipater, que fundamenta la honradez en el bien común, no como Diógenes de Babilonia en la simple observación de las leyes establecidas, y presenta el relajamiento del enlace matrimonial como una de las principales causas de ruina de las sociedades.

Con Platón, calificado por él como "el divino, el muy sabio, el muy santo, el Homero de los filósofos" *(Tusc.,* I, 31, 79), se relaciona expresamente Panecio de Rodas (hacia 180-110), aunque no admite la inmortalidad de nuestras almas que, nacidas con el cuerpo y participantes de sus males, deben morir con él[1]. Panecio, el más eminente representante, con Posidonio, del estoicismo medio, tuvo lazos de amistad, como el historiador Polibio, con Escipión Emiliano, al que acompañó en su viaje a Alejandría y sus periplos de Africa, de 146 a 142. Consciente de todo lo que aportaba a la Humanidad el orden romano, pero también de la regulación que exigía el crecimiento desmesurado del poder romano, revelaba a sus discípulos y amigos de Roma el pretexto de Escipión *(De off.,* I, 26), que recomienda, al modo como se doma un caballo salvaje para volverlo dócil, "plegar a los hombres demasiado confiados en su estrella a la disciplina de la razón y ense-

[1] En las *Tusculanas,* I, 32, 80, Cicerón se hace eco con vivacidad y con fuerza de esta aserción de Panecio. No comprendió, dice, que, cuando se habla de la inmortalidad del alma, se habla de la inteligencia *(mens),* y no de las partes del alma que están directamente sometidas a la influencia del cuerpo y a la herencia: ¿no llegó Aristóteles a decir *(Probl.,* 30, 1) que estas influencias aguzan o embotan la inteligencia misma, aunque sea independiente de ellas por su naturaleza y por su ser, y que no hay genio sin locura *(omnes ingeniosos melancholicos esse)*?

ñarles a representarse la fragilidad de las cosas humanas y la inconstancia de la fortuna". Porque cuanto más grandes somos, más modestamente debemos comportarnos *(ut, quanto superiores simus, tanto nos geramus summissius)*.

En resumen, Panecio se preocupa menos del destino del hombre, de la naturaleza de las cosas, o de las especulaciones sobre las cosas divinas, que de la conducta de la vida humana y de la regulación de la razón conforme a nuestra propia naturaleza, a la que deben amoldarse nuestras voluntades. Cicerón, en los dos primeros libros de su *De officiis*, expuso muy fielmente, aunque corrigiéndola un poco, la enseñanza dada por Panecio en su tratado *del Deber*; la idea esencial que se encuentra en él es la idea de *humanidad* (* 279), de la que nos da por primera vez una definición exacta y completa, sobre ejemplos también concretos: por ejemplo, la diferencia del combate animal, regido por la fuerza, y del combate propio del hombre, como ocurre en las guerras justas que son precedidas de una declaración y respetan los juramentos y los tratados; la resistencia al instinto, desconocida por el animal, y que constituye la dignidad del hombre; o también esos lazos de la sociedad humana, la razón y el lenguaje *(ratio et oratio)*, que ignoran las sociedades animales y por la fuerza de los cuales la Naturaleza aproxima a los hombres y los hace comunicarse entre sí, *natura vi rationis hominem conciliat homini (De off.*, I, 4). Y Humanidad, tal como la conciben Panecio y Cicerón, con sus inclinaciones fundamentales que no son más que los apetitos naturales sometidos a la razón, con los derechos que son comunes a todos, los sentimientos que inspira, las reglas de justicia que impone, lo mismo que la "honestidad" del siglo XVII francés, que se extiende a los usos, a las maneras y a los gestos, a los modales, a la cortesía, a la reserva, al pudor, al respeto a sí mismo y a los demás *(verecundia)*, que es una parte esencial de la justicia *(De off.*, I, 28): todas ellas prerrogativas de la naturaleza humana, que se procura, con su esfuerzo, los beneficios de la vida civilizada, propios para mantener, como en un concierto, la unión y el enlace común de todo el género humano, *communem totius generis hominum conciliationem et consociationem (De off.*, I, 41).

Doctrina profundamente humana, muy alejada de la soberbia estoica y de su pretensión a una sabiduría sobrehumana, en la que se descubre una profunda ignorancia de los límites de nuestro espíritu, de la debilidad de nuestra voluntad, de la dualidad de nuestra naturaleza, flanqueada por el apetito animal, la ὁρμή, que nos arrastra en mil direcciones diferentes, y la fuerza de la razón que nos enseña lo que debemos hacer y lo que debemos evitar, *quid faciendum fugiendumque sit* [1], sin entregarnos nunca su poder *(De off.*, I, 28). Panecio, por el contrario, ve justa y profundamente la complejidad del ser humano, lo que le empuja hacia abajo, lo que le llama hacia lo alto; esto mismo es lo que constituye su originalidad y lo que sedujo al vigoroso y lúcido buen sentido de Cicerón. En este aspecto podemos decir con verdad que, en el momento en que se operaban en el mundo prodigiosas transformaciones de todo orden, "el pensamiento de Panecio, lo mismo que el de Carnéades, es un nuevo punto de partida en el pensamiento griego" [1].

[1] Sobre el sentido de obligación propio del gerundio latino acompañado por un auxiliar de modo apropiado, generalmente por el verbo *sum* (S. Chabert), véase J. Chevalier: *Cadences*, III, 1, 13. *Debe* hacerse, *debe* evitarse. Se hace, no se hace.

No faltó a su humanismo más que el sentido del más allá de la vida humana, sin el cual se encuentra limitado y, por decirlo así, encerrado en sus perspectivas, puesto que nos priva, según la expresión de Cicerón, de esa esperanza en una vida mejor *(Tusc.*, I, 82) que la Naturaleza puso en nosotros y que orienta todos nuestros pensamientos y todos nuestros actos, tanto los del rústico como los del padre de familia, hacia el futuro (I, 31), como prueba el consentimiento universal de las naciones (I, 36).

Su discípulo, Posidonio, de Apamea, en Siria (135-51), no ejerció menor influencia en Roma, y, por Roma, en todo el pensamiento occidental. Pudo decirse justamente de él [2], que, por la originalidad de su pensamiento, por la diversidad de sus intereses, por la integración que hizo en su doctrina de todas las aportaciones válidas de las ciencias y de la Filosofía [3], este hombre, al que Estrabón y Galeno consideraban como el más sabio de los filósofos en todos los órdenes del conocimiento, fue el último y uno de los más altos representantes de la filosofía helénica.

Observador sagaz de la naturaleza de los hombres, emprendió grandes viajes al Occidente; luego, en 104, fijó su residencia en Rodas, donde le escucharon Cicerón, Pompeyo y otros romanos ilustres con los que mantuvo, en Roma mismo, cordiales relaciones. De un genio enciclopédico parecido al de Aristóteles, escribió sobre los temas más variados: la Geometría, la Física, la Meteorología, el Océano, la Geografía, la Táctica, el Deber, el Alma, los Dioses, los Héroes y los Demonios, la Adivinación. Continuó la gran *Historia*, de Polibio, que patentiza en la civilización la obra del hombre, de los legisladores y de los filósofos, que tratan de poner remedio a la decadencia moral engendrada por el progreso material (Séneca: *Ep.*, 90), uniéndose como él al partido de Roma y viendo en la conquista romana el término de la historia del mundo y el advenimiento de la paz, que Cicerón definió

[1] Edelstein, en el artículo citado (1926). Cf. los textos reunidos en Ritter-Preller, núm. 426 y nota.

[2] Em. Bréhier: *Histoire de la philosophie*, t. II, pág. 401.

[3] Según Diógenes Laercio (VII, 129), que cita sus *Protrépticos*, Posidonio profesaba que no debe renunciarse a la filosofía a causa del desacuerdo de los filósofos (διὰ τὴν διαφωνίαν), porque esto equivaldría a renunciar a vivir.

magníficamente como la libertad en el orden: *pax est tranquilla libertas (Filip.*, 2, 44).

De su obra no nos llegaron más que fragmentos recogidos por los antiguos, que le estimaban y le citaban con alabanza, Galeno, Séneca, Estrabón, Proclo, Cicerón, en fin, que nos transmitió lo esencial de su pensamiento en sus obras *Sobre la naturaleza de los dioses, Sobre la adivinación* y *Sobre el destino*, así como en el primero y quinto libros de las *Tusculanas.* ¿Debemos añadir aquí, como estiman algunos[1] (* 280), los mitos escatológicos del libro VI de la *Eneida,* de Virgilio, y del tratado de Plutarco *Sobre el semblante de la luna,* sobre todo el primero, donde se afirman con fuerza la fe en la Providencia, la creencia en una vida futura, en una justicia divina que castiga y recompensa a las almas según sus méritos, en los misterios de la expiación y de la purificación, que son en Virgilio como un reflejo anticipado de la doctrina cristiana, un esbozo de la creencia sublime que expresará Dante en su *Divina comedia,* conducido por Virgilio hasta el umbral del Paraíso? No es seguro; pero se sabe que Posidonio había abandonado la teoría estoica por la teoría platónica del alma[2], y que consideraba al alma humana como destinada a entrar en relación directa con Dios por la parte de ella misma que es pura y de la misma naturaleza que él.

Estas consideraciones, por otra parte, se ordenan en una visión general del universo y de la Historia, cuyo despliegue jerárquico y ascendente denota, según él, la acción de un fuego vivificante de un principio de universal simpatía (* 281); en suma, de una fuerza vital (ζωτικὴ δύναμις) y racional, en relación con la Providencia, y cuya sabiduría se muestra por todas partes en el gobierno del mundo *(De divin.,* I, 55).

Cicerón (106-43), discípulo de Posidonio, que introdujo el estoicismo en Roma y cuyo eclecticismo, como hemos visto, se inclina al neoplatonismo, recogió, para darles pleno valor, esta idea de la Providencia y la fe en la inmortalidad del alma, a la que encuentra fundamento en un "sentido", un "juicio", una intuición directa de las verdades fundamentales, de lo justo, de lo honrado, de los fines y de los bienes, innata a nuestra "naturaleza" propia del hombre y que únicamente puede haber sido puesta en nosotros por Dios para establecer

[1] R. Heinze, en su libro sobre Jenócrates (1892). Norden, en su comentario al libro VI de la *Eneida* (1903). Y esto a pesar de la influencia epicúrea que en ellos se observa (A.-K. Michels: *Am. Journ. Philol.,* 1944).

[2] Posidonio, como mostró M. Pohlenz (Hermes, 1941), distinguía muy claramente la inteligencia de los animales, a los que falta, para ser capaces de crear un arte, la reflexión sistemática, el sentido del número y de la medida, y la inteligencia humana, el *logos,* que posee estos dones, que no es un simple desenvolvimiento de la inteligencia animal, sino que pertenece a un orden diferente, nuevo, en el que hace su aparición la personalidad.

una sociedad verdadera entre él y el género humano[1]. Por la energía con que defiende esta fe, así como por el rigor con el que Lucrecio se aplica a destruirla, se ve hasta qué punto preocupaba a los romanos de esta época la supervivencia del alma y cómo obsesionaba sus espíritus la idea de la muerte[2]. Según las *Tusculanas,* toda la vida del filósofo debe ser una meditación de la muerte, *commentatio mortis,* que llama al alma a sí misma liberándola del cuerpo por una anticipación de la vida celeste.

6. Lucrecio, el poeta y el sabio. Su acento y su llamamiento. La muerte eterna y la nada de la sabiduría antigua.

Al lado de este platonismo renaciente, que, en Panecio y Posidonio, transfigura el estoicismo, dándole un cariz más humano y más divino, pero que, en la generación siguiente, con Filón de Larisa († 85) y Antíoco de Ascalón († 69) aboca a una discusión bastante confusa con respecto a los *perspicua,* que Cicerón nos dio a conocer en sus *Académicas,* vemos manifestarse en el siglo I a. de J. C. con Apolodoro, Fedro, Zenón de Sidón, Filodemo de Gádara, un despertar del epicureísmo, que culmina en el poema de Lucrecio (hacia 99-55), *De natura rerum.*

Sobre el hombre mismo, poco o nada sabemos, como no sea que se llamaba Tito Lucrecio Caro, que nació probablemente en Roma, que vivió en los tiempos turbulentos de la rivalidad de Mario y de Sila, de las facciones políticas y de las luchas de clases que amenazaban llevar a la república romana a su ocaso, y que, aunque caballero, se mantuvo alejado de los negocios y de los hombres. Según una tradición, por otra parte oscura, que nos fue transmitida por San Jerónimo[3], pero que sin duda se remonta a Suetonio, y que posiblemente no carece de fundamento, se le hizo beber un filtro amoroso que le volvió

[1] *Tusc.,* I, 26-27. *De off.,* I, 43. Sobre la Providencia, cf. *Tusc.,* I, 38, 70. Sobre la inmortalidad del alma, que es nuestro yo *(mens cujusque is est quisque),* que es divina *(Deum te igitur scito esse),* véase el *sueño de Escipión,* 17; *De amic.,* 4, 13; *De senect,* 21-23; *Tusc.,* I, 26-81. Caster *(Lucien et la pensée religieuse de son temps,* 1937) mostró muy bien la importancia primordial de estos dos problemas al comienzo de nuestra era.

[2] Véanse a este respecto las penetrantes observaciones de Miguel de Unamuno en su libro sobre *El sentimiento trágico de la vida.*

[3] San Jerónimo escribe en sus adiciones a la Crónica de Eusebio (año 1922 de Abraham, 659 de Roma, 95 a. de J. C.): *Titus Lucretius poeta nascitur. Postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscribsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit, anno aetatis XLIV.* Una esquela de Cicerón a su hermano Quinto en 54 deja entender que el poema de Lucrecio estaba ya en manos de los dos hermanos. Fue editado por Cicerón en 43-42 (G. della Valle, Roma, 1941), como testimonia el encuentro de Virgilio en la égloga VI (D. van Berchem: *Mus. Helvet.,* 1946).

loco, y luego, después de haber compuesto en los intervalos de sus accesos de furor su poema en seis libros, dedicado a su amigo Memmio, se dio muerte, a la edad de cuarenta y cuatro años, el mismo día en que, según Donat, tomaba Virgilio la toga viril.

De hecho, conocemos al poeta y al hombre por su obra: obra plenamente teñida de una melancolía profunda, de una amargura y de una dureza muy alejadas de la serenidad de su maestro Epicuro, al que él celebra como si fuese un dios, pero que no pudo arrancarle a su angustia. Se encuentran en él, con ecos de Demócrito, de Empédocles y de Platón[1], de Teofrasto y de Posidonio, los temas habituales a las diatribas de la época sobre los males de la vida humana, y el sombrío pesimismo que la religión romana había heredado de los cultos de Etruria, pero todo esto toma en él un acento nuevo.

¿Qué es la vida humana? Una estéril agitación de la que el hombre parece querer huir, de la que huye sin cesar, pero sin que llegue jamás a evadirse; un deseo jamás saciado que intenta vanamente sustraerse a la debilidad y a la muerte, prolongando indefinidamente en el tiempo su ser abocado a la destrucción, que no podría encontrar la satisfacción y la paz más que en la idea misma de la nada y del fin de todo: porque "viviente y mortal son solo una misma cosa" (II, 918); pero esta evidencia es rechazada por el hombre, que a la vez la proclama, y así no llega a liberarse del temor a la muerte y a los dioses, en el que le mantiene la religión culpable de tantas faltas (I, 101):

Tantum religio potuit suadere malorum!

Y, sin embargo, ¿tiene el hombre algo que echar de menos en la vida? El niño llora desde su nacimiento, como si presintiese la larga serie de males que deberá sufrir en la vida; ya adulto, se agota en esfuerzos sobrehumanos para alcanzar la fortuna, el poder, los honores, y solo recoge desilusión, con la envidia de los hombres que, parecida al rayo, hiere con preferencia las alturas; se esfuerza en salir de sí para unirse al "otro", y, para escapar a su soledad, pide a Venus el consuelo del amor: ilusiones tan vanas como las de nuestros ensueños, placeres engañosos y evanescentes, porque del seno mismo de los placeres brota una amargura que nos acongoja en medio de los perfumes y de las flores:

Nequiquam, quoniam medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat (IV, 1.133).

Más feliz es el que puede vivir en el campo, en la calma y en la paz, lejos de las preocupaciones, de las agitaciones y de la inquietud en que se debaten los hombres. Pero, si la fortuna es pérfida, la tierra

[1] Véanse los artículos citados de Tescari, Kreuz y Bignone.

es avara: el labrador, el viñador, consumen sus fuerzas para hacer que la tierra dé lo que no querría dar. Porque la tierra está cansada de producir, todo aquí abajo se fatiga, envejece y se descompondrá un día, todo progreso es un fracaso y la muerte es el fin de todo. Así, todo no es más que miseria y vanidad entre nosotros y el único consuelo para el hombre estriba en pensar que todo se terminará para él con la vida.

Esta es la convicción del sabio, esta es la conclusión a la que le condujo la serena contemplación de la naturaleza de las cosas, que le muestra el pequeño lugar del hombre en el universo, la indiferencia de los dioses, las combinaciones fortuitas de las que nacieron todas las cosas y su inevitable descomposición en sus elementos en un ciclo sin fin. Por poco que se rinda a esta evidencia, nada podría apartar al hombre de la Filosofía, lo único digno del empleo de su espíritu, lo único conforme con la Naturaleza y con la razón, *naturae species ratioque* (I, 148), lo único capaz, arrancándole a los vanos deseos y a los vanos terrores, de asegurarle la paz, la calma y la serenidad:

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
e terra magnum alterius spectare laborem... (II, 1).

En todas estas pinturas, en los cuadros que nos da de los fenómenos naturales, de los modos de conocimiento, de la evolución de los mundos y de la Humanidad, en la exposición misma que hace de las teorías científicas más abstractas, como la de los átomos y de sus combinaciones, Lucrecio pone una poesía intensa que la revaloriza y en la que se expresan los rasgos más característicos de su genio: un amor apasionado por la Naturaleza, cuyos aspectos móviles y cambiantes aprehende lo mismo que su estructura inmutable y siempre idéntica; pues, a pesar de su renovación incesante, la suma de las cosas permanece intacta y eternamente la misma (II, 71, 294 sgs.), y los individuos, las especies y los mundos, al desaparecer, transmiten a otros, como hacen los corredores, la llama de la vida:

et quasi cursores vitai lampada tradunt (II, 79).

Y el sentimiento de la inmensidad del universo, cuyas estrechas barreras Epicuro fue el primero en tratar de romper (* 282), para avanzar más allá de las murallas inflamadas del mundo, para recorrer el infinito con el espíritu y con el corazón y ver desplegarse en el vacío total los acontecimientos y las cosas, lo que puede nacer, lo que no puede hacerlo, y cómo cada existencia tiene su poder muy limitado, su límite profundamente enraizado, liberando así al alma de los locos terrores, parecidos a los de los niños, que le inquietan y destruyen su vida:

Diffugiunt animi terrores, moenia mundi
discedunt, totum video per inane geri res (III, 16).

Y el sentimiento de la fuerza inexorable, de la inmutable fijeza de las leyes que rigen todos los fenómenos y los seres creados, leyes a las que está enlazada la Naturaleza por una especie de pacto *(foedere)* eterno (V, 56 sgs.), y que determinan todos los actos de una manera fatal, cierta, inmutable. En fin, una profunda piedad para con el hombre, que no es otra cosa que un niño, semejante a un marinero arrojado por la mar cruel a las orillas de la luz, completamente desnudo, privado de palabra y de todo socorro (V, 222, 226): nació por accidente de una combinación de átomos que las fuerzas naturales reunieron por algún tiempo y dispersarán algún día; sufre y lucha en vano contra el juego de las leyes implacables, sin darse cuenta que toda resistencia es imposible, toda súplica vana, y que el único consuelo para él consiste en refugiarse en las regiones serenas de la Filosofía, donde conocerá su impotencia y también la resignación.

He aquí lo que constituye la originalidad de Lucrecio, he aquí el acento nuevo que se encuentra en su obra: este acento, desconocido por Epicuro, transforma todo lo que él recibe de su maestro y da a su materialismo y a su determinismo, en apariencia absolutos[1], una nota trágica de angustia, de desesperación, muy alejada de la quietud epicúrea, y que conmueve al alma en su fondo.

Por ello se explica el empleo que hace de la poesía, de la imagen y del mito, tan contrarios en apariencia al espíritu de Epicuro. Usa de ellos como los médicos endulzan con miel la copa en la que hacen tomar a los niños el ajenjo que les repugna (I, 936, 950), para acomodarse a la debilidad del hombre que retrocede ante los sistemas abstractos de la pura razón. Usa también de la poesía a causa de su virtud propia, para explicar *(clarare)* al hombre el mundo, evocando lo invisible con la ayuda de las imágenes visibles, para extender ante su espíritu las claras luces que permiten escrutar en su fondo las cosas ocultas[2], desvelar la Naturaleza y sus movimientos secretos (II, 127),

[1] Solamente en apariencia, como mostró muy bien P. Mesnard, en su estudio sobre "Antifinalisme et finalité chez Lucrèce" (R. des. sc. hum. Lille, abril-junio 1947), contra Lange y Robin. Cf. también Festugière: *Epicure et ses dieux* (1946) y el ensayo de J. Bayet sobre la originalidad filosófica de Lucrecio, de su método de "reducción" y de su afirmación de orden, a pesar de las contradicciones a que ella le lleva *(La profondeur et le rythme,* Arthaud, 1948, páginas 57-138).

[2] *Res occultas penitus convisere* (I, 145). Cf. lo que decía ya de Epicuro Veleyo (seg. Cicerón: *De nat. deorum,* I, 18, 49), a propósito del conocimiento que tenemos de los dioses: *Epicurus autem, qui res occultas et penitus abditas non modo viderit animo, sed etiam sic tractet ut manu...* Hay que observar en Lucrecio el empleo del término *clarare* en el sentido de "explicar", empleo muy significativo del gusto de Lucrecio por la luz y de su aspiración a la claridad (I, 933: *obscura de re tam lucida pango Carmina,* III, 35: *animi natura videtur Atque claranda mei jam versibus esse.* IV, 778, etc.). Véase a este respecto, y para todo lo que sigue: Boyancé, "Lucrèce et la poésie" (R. Et. anc., en. jun. 1947, páginas 78 sgs.).

con los que se pone de acuerdo la vibración del verso, don de Venus, placer de los dioses y de los hombres, sin el que nada se muestra a la luz, a la alegría, al amor (I, comienzo). En fin, y quizá sobre todo, con una inspiración satírica que, tanto en él como en Dante y en Pascal, se enlaza con naturalidad al lirismo, y que, a la gracia eterna, *aeternum lepos,* dispensada por Venus a las musas (I, 28), une una nota de áspera concentración y de lógica apasionada[1], usa de la poesía como del medio más apto para conjurar las pasiones del hombre, para disipar el temor a los dioses y el temor a la muerte, para denunciar los sistemas extravagantes de los filósofos, de Heráclito el oscuro, de Anaxágoras y su absurda teoría (I, 635 sgs.), el ilogismo de los escépticos que, desconociendo el testimonio del sentido por el que tenemos la noción de verdad y poniendo voluntariamente la cabeza en el lugar de los pies, afirman que no sabemos nada en el momento mismo en que proclaman que no se puede afirmar ni saber nada (IV, 469), la ambición y el ansia de los hombres ciegos que sudan sudor de sangre (V, 1.129) en la búsqueda de bienes que les lleva a sobrepasar los límites del derecho y a veces incluso a hacerse cómplices y ejecutores del crimen (III, 62), y la máscara con que se recubren, que un día caerá en la prueba *(eripitur persona, manet res,* III, 58), y el detestable deseo de vivir,

quae mala nos subigit vitae tanta cupido (III, 1.077);

y, más que nada, la religión y el amor, las dos fuentes de todas nuestras inquietudes y de todos nuestros tormentos.

Este poeta es también un sabio, que recoge de los dichos de los doctos muchos motivos de aplacamiento y de consuelo:

Multa tibi expediam doctis solatia dictis (V, 113).

o, mejor, su poesía no es otra cosa que la borrachera de saber, la pasión de la claridad, semejante a la del sol, que inunda todas las cosas con su luz, *perpendes omnia luce* (II, 148), y que le arrebata con un impulso divino y una especie de temblor sagrado *quaedam divina voluptas atque horror* (III, 28), en presencia de la Naturaleza, que nos revela sus secretos. Hay en Lucrecio esa aptitud del poeta para ver lo invisible tras lo visible, para aprehender la vibración de las cosas, el sentido de las analogías y de las imágenes. Desde el punto de vista de la explicación científica, aunque se encuentren en su obra numerosas interpretaciones erróneas, incluso pueriles, que provienen de Epicuro y de esa misma mitología de la que, sin embargo, se creía liberado, el poder evocador, adivinador, de su imaginación, suple, en

[1] Cf. R. Waltz: "Lucrèce satirique" (Lettres d'humanité, VIII, 1949, páginas 78 sgs.).

muchas ocasiones, en el conjunto, e incluso en el detalle, las lagunas de la observación y le hace presentir algunas de las hipótesis grandiosas de la ciencia moderna, la teoría de los átomos, la del origen y evolución de los seres vivos, la misma de las leyes que rigen el "azar" y las combinaciones que él preside, en fin, el principio del mecanismo, según el cual nada se pierde, nada se crea, y con más profundidad aún el principio que *de nada, nada se hace* (I, 150).

Nullam rem ex nilo gigni divinitus unquam.

Principio del que Lucrecio, negador de la acción divina, deduce pronto la existencia de elementos eternos e indestructibles, los átomos, en el vacío infinito, y de los que, por el contrario, Descartes concluirá, con toda la evidencia que implica la razón, la existencia de un Dios que, por la real y verdadera inmensidad de su poder, es creador y conservador de todo lo que es[1].

Pero, en el momento mismo en que Lucrecio pretende haberse liberado y, por esta misma liberación, haber alcanzado la felicidad, he aquí que se apodera de él la angustia en presencia de la condición mortal de toda existencia, en un mundo también mortal, cuya naturaleza se encuentra tarada de una falta:

... Nequaquam divinitus esse paratam
Naturam nobis rerum: tanta stat praedita culpa (V, 198).

Acusamos a la Naturaleza: erróneamente, sin duda. Pero la Naturaleza misma se ve impotente para disculparse. "Si todo esto de lo que has gozado se ha perdido, si la vida te resulta una carga, ¿por qué no pones fin a tu vida y a tu dolor? Porque, fuera de esto, no tengo nada que pueda imaginar y encontrar para satisfacerte: todo es siempre lo mismo. Lo que te espera es lo mismo, siempre" (III, 940, sgs.). ¡Confesión de desencanto! Lucrecio, para Ovidio, el primero que le nombró en sus versos *(Tristes*, II, 423), es el poeta que cantó, que profetizó el fin de un mundo destinado a perecer, *casurum opus*, el envejecimiento de las cosas y su destrucción (II, 1.105-1.174) y algo más inaudito, sorprendente, el fin del cielo y de la tierra (V, 91-235), y esa fuga desesperada de las cosas en un mundo entregado a la muerte y del que solo la muerte puede liberarnos. A través de todo esto, resuena una especie de llamada angustiosa hacia algo que sobrepasa la razón sin contradecirla: porque, dice en términos ya pascalianos, no atenerse a la razón completamente pura, como hace el poeta, no parece sin razón, *non ab ulla ratione videtur* (I, 935). A través de

[1] J. Chevalier: *Descartes* (Plon, nueva ed. 1942), pág. 269, pág. 361, con referencia a las *Réponses aux 2es objections* (A. T., VII, 135; IX, 106): A nihilo nihil fit.

todo esto se transparenta el reconocimiento de un *no sé qué*, como dice Bayle[1], que se complace en invertir la grandeza humana y en frustrar nuestros planes: fuerza oculta, *vis abdita*, que anima, gobierna y libera la Naturaleza entera sin la intervención de los dioses (II, 1.090-1.104), de lo que pongo por testigos, dice el poeta, a los mismos corazones sagrados de los dioses, llenos de una paz inalterable, que llevan eternamente una vida tranquila y serena; fuerza que da a cada ser sus límites y sus fines propios (I, 670, 781. II, 707), según un plan definido, una *certa ratio* (II, 709), que mantiene el tipo en su desenvolvimiento y no excluye, con todo, un principio de contingencia, el *clinamen*, ni el poder innato que nos pertenece, que no se encuentra adscrito a condiciones determinadas de tiempo y de lugar (II, 285-293). De estos hechos, no nos da cuenta suficiente el azar; Lucrecio mismo está de acuerdo en ello; pero, fiel a la doctrina de la eternidad de la materia y de la inevitable necesidad que rige todas las existencias nacidas para perecer, no pudo llegar a reconocer en el principio de todo la creación divina y la acción de la Providencia. Y su poema se termina con esta visión, o esta confesión, del fin inevitable de todo, que vendría a ser como la liberación del hombre, colocado en un camino sin otra salida que la muerte[2]: la muerte, que abre sus inmensas puertas a todo lo que existe (V, 373); la muerte eterna que espera al hombre (III, 1.091); la muerte, de la que él tiene vértigo, obsesionado como está por sus sueños y torturado su espíritu por un vano terror, sin poder nunca descubrir la causa de su mal (III, 1.048): porque permanecemos, a pesar nuestro, unidos a lo que odiamos, *ingratis haeret et odit* (1.068). Y, sin embargo, añade el poeta, la eternidad es su causa. Y, en presencia de ella, el hombre queda desesperadamente solo.

El poema de Lucrecio fue muy leído por sus contemporáneos; los grandes escritores del siglo de Augusto lo sabían de memoria: Horacio, Ovidio sobre todo, que cita con elogio los versos del "sublime Lucrecio" *(Amores*, I, 15), se inspiran en él con frecuencia; y Virgilio, cuya naturaleza tierna y religiosa se encontraba, sin embargo, en los antípodas de Lucrecio, recogió de él más de una de sus observaciones y de sus hallazgos de expresión. No obstante, es raramente citado, y

[1] Artículo "Lucrèce" del *Dictionnaire*, t. III, pág. 820, notas E-F, en referencia a V, 1.233-35. Más explícitamente todavía, Quevedo, en su *Epicteto y Phocílides, y la defensa de Epicuro contra la común opinión* (Madrid, 1635), Gassendi, en sus obras de 1647, 1649, 1658, consagradas a Epicuro, J. Du Rondel, en su *Vie d'Epicure* (1679), tratan de mostrar que la doctrina de Epicuro, lo mismo que la de Lucrecio, postula la Providencia: siendo el único obstáculo que les impidió ir más lejos, como dice Bayle (art. "Epicure", *Dict.*, II, 748 n. E.), la creencia en la eternidad de la materia, que entraña en sí misma la destrucción de la Providencia divina y de la idea de la oración.

[2] Este punto fue puesto en claro por B. A. Taladoire: "Actualité de Lucrèce": le *De rerum natura* et la condition humaine" (Bull. Ass. G. Budé, junio, 1949).

Virgilio mismo, en sus *Geórgicas*, solo hace al poeta una velada alusión:

> *Felix qui potuit rerum cognoscere causas,*
> *atque metus omnes et inexorabile fatum*
> *subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari...*

Y es que—a pesar del buen tono que representaba en la sociedad romana la negación de los dioses y de la inmortalidad del alma, como nos enseña Lucrecio (III, 874), y como testimonian César al proclamar en pleno Senado, al decir de Salustio *(Cat.*, 51), que la muerte es el fin de todo, y, después de él, el escéptico Luciano y el naturalista Plinio el Viejo—estas negaciones, según declara Lucrecio, no presentaban un acento completamente puro y se acompañaban de una segunda intención que reforzaban también las prescripciones de Augusto y la tentativa de renovación moral y religiosa, de que se habían hecho eco los intérpretes Virgilio y Tito Livio, por la cual el emperador trataba de detener la increíble decadencia de las costumbres y del espíritu público que era el resultado inevitable de estas negaciones.

A partir de fines del siglo I de nuestra era, el poema de Lucrecio cayó en el olvido, abandonado por los paganos, cuyos dioses atacaba, y por los cristianos, a los que contrariaba su exclusión de toda intervención divina; Quintiliano le tacha de autor difícil, y Tácito, en su Diálogo de los Oradores, dice que no es más apreciado que sus obstinados admiradores de la literatura arcaica. La Edad Media ignora a Lucrecio. Hay que esperar al Renacimiento para que reciba alabanzas del Poggio, Tomás Ferando de Brescia, y de sus primeros editores, Jerónimo Avanzi de Verona, J.-B. Pío de Bolonia, Andrea Navaggiero de Venecia, Denis Lambin, y luego, en el siglo XVII, de Gassendi, y, aún en el siglo siguiente, de los doctrinarios, que no vieron en él, ya para atacarle como el cardenal de Polignac, ya en su mayoría para aplaudirle y hacer uso de sus armas, más que su materialismo y su ateísmo, sin estimar la magnitud y la amarga belleza del soplo que le anima. Algunos de nuestros contemporáneos se hicieron eco de su posición esencial, a pesar de su inestabilidad, pero es difícil mantenerse en ella, ¿y el poeta mismo se mantuvo? En tanto que Lucrecio, buscando la paz del alma en el anonadamiento, aboca a una melancólica desesperación, a la locura o al suicidio, el cristiano Pascal encuentra en la visión de nuestras miserias y en la prueba de nuestros sufrimientos el signo mismo de nuestra grandeza, una llamada de lo alto, el principio de nuestro restablecimiento, en una palabra, la alegría. *Miseria del hombre*: sí. Pero miseria del hombre *sin Dios:* estas dos palabras nos indican, al mismo tiempo que la fuente del mal, el remedio.

Lo que Lucrecio, con todo el paganismo agonizante, buscaba, y no pudo encontrar, esto mismo es lo que Cristo, hacia esta misma época, traía al hombre cansado [de su búsqueda.

BIBLIOGRAFIA

Los escépticos griegos.

Además del importante capítulo de Diógenes Laercio sobre Pirrón (IX, 61 sgs.), de su capítulo sobre Timón (IX, 109 sgs.), de los textos reunidos en Ritter-Preller, 209-213, 296, y de los que citamos más adelante, las dos obras esenciales son las de V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1883, reimpr. en Vrin, 1923, y de León Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, P. U. F., 1944. Puede consultarse, además: N. Maccol: *The greek sceptics from Pyrrho to Sextus*, Londres, 1869. C. Waddington: *Pyrrhon et le Pyrrhonisme*, 1877. H. Diels: *Antigonos von Karystos* (Philos. Untersuch, 1881), con los textos referentes a Pirrón, Timón, Arcesilao, etc. R. Hirzel: *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig, 1883, 3.ª parte. P. Natorp: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Altertum*, Berlín, 1884. E. Pappenheim: *Die Tropen der grieschichen Skeptiker*, Berlín, 1885. F. Susemihl: *Geschichte der grieschischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, t. I, Leipzig, 1891. A. Goedeckmeyer: *Die Geschichte des grieschischen Skepticismus*, Leipzig, 1905. E. Bevan: *Stoics and sceptics*, Oxford, 1913; tr. fr. Baudelot, B. L., 1927. A. Oltramare: *Origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1926.

Timón de Flionte.

Fragmentos reunidos por C. Wachsmuth: *De Timone Phliasio* (Leipzig, 1859), y *Corpusculum poeseos graecae*, t. II (Leipzig, 1885), así como por H. Diels: *Poetarum philosophorum fragmenta*, 1901. Además de los *Silos*, pequeños poemas satíricos en tres libros, escribió versos épicos, tragedias, comedias, obras obscenas, un banquete fúnebre de Arcesilao, obras sobre las sensaciones, sobre los simulacros (Ἰνδαλμοί) contra los físicos, un diálogo titulado Pitón. Los testimonios más importantes que se refieren a él son los de Aristocles de Mesina, conservados por Eusebio, los de Diógenes Laercio y los de Sexto.

Sexto Empírico, Luciano, Galeno.

Ediciones: Bekker, Berlín, 1842. Mutschmann, Teubner, 1912-14; R. G. Bury, Londres, 1933 y 1950, con trad., glosario e índice. Trad. fr. de las obras escogidas por J. Grenier y G. Goron, Aubier, 1948. Trabajos: E. Pappenheim: *De Sexti Empirici librorum numero et ordine*, Berlín, 1874; *Der Heraclitismus des Skeptiker Aenesidemos*, Berlín, 1889. M. Patrick: *Sextus Empiricus and greek Scepticismus*, Cambridge, 1889. W. Wollgraff: *La vie de Sextus Empiricus* (Rev. Philol., 1902). Em. Bréhier: *Le mot νοητόν et Sextus Empiricus* (R. Et. anc., 1914). P. Couissin: *La critique du réalisme des concepts chez Sextus Empiricus* (R. Hist. Philos., 1927, con traducción y análisis de *Hypot.*, II, 219-22). W. Heintz: *Studien zu Sextus Empiricus*, Halle, 1932. K. Janacek: *Prolegomena*, Olomouc, 1947. Luciano de Samosata, emparentado con la escuela escéptica: ed. Nilen, Teubner; trad. fr. Talbot, 1857; trabajos de M. Croiset (1888), S. Chabert (1897), F. G. Allinson (1927).

Sobre los médicos empíricos, y en particular Galeno (129-199), Ed. Kühn, Leipzig, 1821-33. Traducción fr. Daremberg, 1854-57; van der Elst (1914), cf. Wellmann: *Empirische Schule*, en Pauly-Wissowa. Brochard, *Le methode expérimentale chez les anciens* (R. philos., 1887). A. Favier: *Ménodote*, 1900. La obra capital de K. Dreichgräber, *Die griechische Empirikerschule, Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlín, 1930. Robin: *Pyrrhon*, 4.ª parte.

Sabios del siglo III. Euclides, Arquímedes.

Ediciones. Autólico: Ed. P. Hultsch, Leipzig, 1885.—Euclides: Opera, edición J. L. Heiberg y Menge, Teubner, 1883-1916. Th. L. Heath, Cambridge, 1908, 1926. Traducción fr. por F. Peyrard, 1809. Además de los elementos (en 12 libros: I-VI, geometría plana; VII-X, los números y los irracionales; XI-XII, estereometría), las obras de Euclides comprenden los *Data* las *Divisiones, Optica, Phaenomena;* los *Porismos* y las *Cónicas* se perdieron.—Arquímedes: *Opera*, ed. J. L. Heiberg, Leipzig, 2.ª ed., 1910-15. Traducción ingl. Th. L. Heath, Cambridge, 1897. Traducción fr. P. van Eecke, Bruselas, 1921. *Les théorèmes mécaniques ou la Méthode, Ephodiques* (dedicado a Eratóstenes y descubierto por Heiberg, en 1906), tr. Th. Reinach, pról. de P. Painlevé, Colin, 1908. Las obras de Arquímedes comprenden dos libros sobre el *Equilibrio de los planos*, la *Cuadratura de la parábola*, dos libros sobre la *Esfera y el cilindro*, las *Espirales*, las *Conoides* y las *Esferoides*, *Medida del círculo*, el *Arenario* (sistema de numeración aplicable a los números mayores, a propósito del número de granos de arena contenido en una esfera de la dimensión del universo), dos libros sobre los *Cuerpos flotantes*, el *Efodion* (sobre el método matemático a partir de consideraciones mecánicas), la *Palanca, Catóptrico*, colección de *Lemmes* (del árabe), y un tratado perdido sobre la *Esferopea*, representación figurada del mundo y de los movimientos de los cuerpos celestes coordinados para representar exactamente sus movimientos aparentes (Cicerón: *Rep.*, I, 14).—Apolonio: Ed. J. L. Heiberg, Leipzig, 1891-93. Th. L. Heath: *Conic Sections*, Cambridge, 1911. P. van Eecke: *Les coniques*, tr. fr. Bruges, 1924.—Trabajos: Th. L. Heath: *History of greek mathematics*, Oxford, 1921. *Aristarchos of Samos, the ancient Copernicus*, Oxford, 1913. J. L. Heiberg: *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum*, Munich, 1925. H. Diels: *Antike Teknik*, 3.ª ed. Leipzig, 1924. Paul Tannery: *Mém. scient.*, I-III, IX, Gauthier-Villars, 1912-29. P. Duhem: *Origines de la statique*, Hermann, 1908. P. Midolo: *Archimede*, Siracusa, 1912. L. Brunschvicg: *Archimède*, 1937. P. Favaro: *Archimede*, Milán, 1940. Los trabajos de W. Wiersma, Leiden, 1941, y de G. L. Andrissi, Scientia, 1942, sobre la astronomía pitagórica; el libro de Colerus: *De Pythagore à Hilbert* (Flammarion); el de A. Lheureux sobre la *Géographie d'Eratosthènes*, Namur, 1943; los estudios de Letronne (1841), Schiaparelli (1871), P. Tannery (1876), O. Becker (1933) y A. Lesmat (1937) sobre Eudoxio de Cnido; el *Essai sur la science et l'art de l'ingénieur*, de Germain de Montauzan, Leroux, 1909.—Sobre la ciencia romana, Vitruvio, Plinio el Viejo, Columela, véanse el *Manuel des Etudes grecques et latines*, de L. Laurand (ed. revisada por P. d'Hérouville), t. III, Picard, 1946, y la edición de la *Historia natural* de Plinio el Viejo, por Ernout, Pépin, Le Bonniec, en Budé. Véase también A. Levi: *Storia della filosofia romana*, Florencia, 1949.

Carnéades y la nueva Academia.

Además de las obras generales sobre el escepticismo griego, y, en particular, del libro de Robin sobre *Pyrrhon* (1944), cuya segunda parte está consagrada a la nueva Academia o el antidogmatismo (Arcesilao y Carnéades), se podrá consultar sobre la nueva Academia y sobre Carnéades: el artículo "Karneades", de H. von Arnim, en Pauly-Wissowa. El estudio de Ch. Waddington, publicado en los C. R. de la Academia de Ciencias Morales, 1902. G. Paleikat: *Die Quellen der akademischen Skepsis*, Königsberg, 1916. P. Couissin, *L'origine et l'évolution de l' ἐποχή* (R. Et. gr., 1929); *Les sorites de Carnéade contre le polythéisme* (id. 1941); *Carnéade et Descartes* (Congreso Descartes, Hermann, III, 3, 7). J. Croissant: *La morale de Carnéade* (Rev. intern. de philos., 1939). O. Gigon: *Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie* (Mus. Helvet., 1944).

Roma y el derecho.

Sobre esta cuestión, que exigiría un largo desarrollo y de la que no podemos indicar aquí más que su extrema importancia, además de las obras clásicas sobre la *Historia romana* y la *Ciudad antigua*, de Fustel de Coulanges, Th. Mommsen, B. Niese, Rostovtzeff, Piganiol; de las colecciones publicadas por *The Cambridge ancient history* y *Les Presses universitaires de France;* de la *Histoire de la langue latine*, de Ant. Meillet (Hachette, 1928), se podrán consultar, entre los trabajos innumerables consagrados al Derecho romano, los *Textes de droit romain*, de P. F. Girard, 4.ª ed. Rousseau, 1913; la *Collectio librorum juris antejustiniani*, de Krüger, Studemund y Mommsen, Berlín, 1890-1905; la *Bibliographie du droit romain*, de R. Monier, ed. Domat, 1944; los trabajos de Maurice Paillasse sobre *Cicéron et les sources du droit* (Annales Univ. de Lyon, Droit, 1945); de Michel Villey; *Recherches sur la littérature didactique du droit romain*, Domat, 1945; *Le droit romain*. P. U. F., 1946; de H. Lévy-Brühl: *Nouvelles études sur le très ancien droit romain*, Sirey, 1947; de P. Collinet sobre *L'oeuvre de Justinien*, Sirey, 1947; de P. Noailles: *Fas et Jus*, 1948 (el derecho de la ciudad organizada, *Jus*, que sustituye, en la Ley de las XII Tablas, a las antiguas prácticas rituales, *fas*, de las *gentes)*.

Estoicismo medio. Panecio y Posidonio.

Sobre el estoicismo medio, que conocemos por Cicerón y los antiguos doxógrafos, pero cuya importancia fue considerable para el desenvolvimiento del pensamiento, véase A. Schmekel: *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihren geschichtlichen Zuzammenhange*, Berlín, 1892. M. van Straaten: *Panétius, sa vie, ses écrits, sa doctrine, avec une édition des fragments*, Amsterdam, París, 1946. L. Meylan: *Panétius et la pénétration du Stoïcisme à Rome* (Rev. Théol., 1929). B. N. Tatakis: *Panétius de Rhodes, le fondateur du Moyen Stoïcisme, sa vie et son oeuvre*, Vrin, 1931. L. Laborowski: *Die Ethik des Panaitios*, Leipzig, 1934. M. Pohlenz: *Cicero De officiis und das Liebensideal des Panaitios*, Leipzig, 1934. R. Philippson: *Psychologie des Stoa* (Rhein. Mus., 1937). *Posidonii Rhodi reliquiae*, ed. J. Bake, Leiden, 1810. J. Heinemann: *Posidonios metaphysische Schriften*, Breslau, 1921-1928. F. Schubert: *Die Eschatologie des Posidonios*, Leipzig, 1927. K. Reinhardt: *Posidonios*, 2.ª ed. Munich, 1926; *Kosmos und Sympathie*, Munich, 1926. L. Edelstein: *The philosophical system of Posidonios* (Amer. Journ. Philol., 1936). G. Nebel: *Zur Ethik des Poseidonios* (Hermes, 1939). J. R. Mattingly: *Early stoïcism and the problem of systematic form* (Philos. Rev., 1939). M. van den Bruwaene: *La théologie de Cicéron*, Lovaina, 1937. Diversos trabajos del mismo referentes a la influencia de Posidonio sobre Cicerón: *Le songe de Scipion* (Antiq. class., 1939. Contra Boyancé y respuesta del autor, *ibid.*, 1942); *Tusc.*, I, 20 sgs., 40 s. (Antiq. class., 1942); de E. von Ivanka, sobre el *De nat. deor.*, II, 45-60 (Budapest, 1935); de W. Kroll, sobre la *Cosmologie de Pline* (Breslau, 1930); de Bréhier, sobre *Posidonius théoricien de la géométrie* (R. Et. gr., 1914); de W. Capelle, sobre *L'histoire de la littérature météorologique* (Hermes, 1913); de C. O. Ohling, sobre *Posidonius et Strabon* (Berlín, 1906); de M. Muehl (Wiem. Stud., 1942) y L. Alfonsi (Aegipto, 1943) sobre *Posidonius et Philon;* de E. Skard, sobre *La filiation de Posidonius à Galien et à Nemesius*, el obispo de Emese en Siria, filósofo cristiano de fines del siglo IV, autor de un tratado sobre la *Nature de l'homme*, editado por Migne, P. G., t. 40, y traducido por J. B. Thibault, 1844 (Symbol. Oslo, 1937-42); de Fr. Cumont (Bull. Acad. roy. Belg., 1909), de Norden (Agnostos Theos, Leipzig, 1913), de L. Cerfaux (Dict. de la Bible, suplemento III, 685, art. "Gnose"), referente a la influencia ejercida en la formación

de la gnosis por las teorías de Posidonio sobre el misticismo astral, el valor de la adivinación, la escala de los seres, del "macrocosmos", el universo, al "microcosmos", el hombre. Mencionemos, en fin, muy interesantes indicaciones sobre Posidonio en el libro de Edwin Bevan: *Stoïciens et sceptiques*, trad. fr. Belles-Lettres, 1927, y un excelente trabajo de Boyancé: *Posidonius d'Apamée* (L'information littéraire, marzo-abril 1949). Textos en M. Pohlenz: *Stoa und Stoiker*. Die Gründer, Panetios, Poseidonios. Zürich, 1949.

La obra filosófica de Cicerón.

Escritos filosóficos de Cicerón (Indice por H. Merguet, Jena, 1887-1894). *De re publica* (54-51), en gran parte perdido, cuyo fragmento más importante es *El sueño de Escipión*, texto, trad., estudio por P. Boyancé, De Boccard, 1936.—*De legibus* (52), complemento del precedente, del que poseemos tres libros, sobre el derecho natural, el derecho sagrado, los magistrados. Ed. du Mesnil, Teubner. Trad. fr. Appuhn, Garnier.—*Paradoxa Stoïcorum* (46). Edición Schneider, Tauchnitz.—*Academica* (45), sobre el problema del conocimiento y el probabilismo, primitivamente redactados en dos libros y dedicados a Lúculo, luego publicados en cuatro libros y dedicados a Varrón. Poseemos el libro II de la primera edición, y una parte del libro I de la segunda. (Se les designa a veces con el nombre de *Acad. priora* y *Acad. posteriora.)* Ed. J. S. Reid, Londres, 1885. Rackham, Nueva York, 1933. Trad. fr. Appuhn, 1932. Ed. crítica, con las *Paradoxa, De nat. deorum, De divin., De fato*, O. Plassberg, Teubner, 1908-1911.—*De finibus bonorum et malorum libri V* (45): sobre el soberano bien, exposición del epicureísmo por Torcuato y refutación por Cicerón; exposición del estoicismo por Catón de Utica, refutación por Cicerón; exposición de la teoría de los Académicos y de los Peripatéticos por M. Pupius Piso. Ed. crit. y com. Madvig, Copenhague, 3.ª ed. 1876. Reid, Cambridge, 1925, Schiche, Teubner. Texto y trad. Martha, G. Budé, 1928-30.—*Tusculanae disputattiones* (45), en forma de un diálogo en la villa de Cicerón en Túsculo, sobre el desprecio de la muerte, la manera de soportar el dolor, la enfermedad, las turbaciones del alma y la suficiencia de la virtud para vivir bien. Ed. R. Kühner, Hanover, 1874. Heine-Pohlenz, Teubner, 1922. King, Londres, 1927. Texto y traducción francesa Fohlen et Humbert, G. Budé, 1931.—*De natura deorum libri III* (44), sobre la existencia y la naturaleza de los dioses: exposición de la doctrina de Epicuro por Veleyo, de los estoicos por Balbo, crítica por Cotta de la teoría de Balbo, a la que, sin embargo, se adhiere Cicerón. Ed. Plassberg-Ax, Teubner, 1933. Com. J. B. Mayor, Cambridge, 1882. Trad. fr. Appuhn, Garnier.—*Cato Major, De senectute* (44). Edición Simbeck, Teubner. Com. F. C. Moore, Nueva York, 1903. Trad. fr. Wuilleumier, G. Budé, 1940.—*De divinatione libri II* (44), en pro y en contra de la realidad de la adivinación. Ed. A. S. Pease, Univ. Illinois, 1920-23.—*De fato* (44), contra la teoría estoica del destino. Texto y trad. A. Yon, G. Budé, 1933.—*De officiis libri III* (44): lo honrado, lo útil y sus conflictos. Ed. Atzert, Leipzig, 1923. Trad. fr. Appuhn, 1933. Com. Sabbadini, Turín, 1913.—*De amicitia* (44), a Atico, Ed. Seyffert-Muller, Leipzig, 1876. Texto y trad. fr. Laurand, G. Budé, 1928. El *Hortensius*, inspirado en el *Protréptico*, de Aristóteles, lo conocemos por las citas que hace de él San Agustín, que dice que este libro *mutavit affectum meum (Conf.*, III, 4, 7.—Trabajos relativos a Cicerón y a su filosofía: L. Laurand: *Cicéron*, Belles-Lettres, 3.ª ed. 1939. R. Kühner: *M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita*, Hamburgo, 1825. Gaston Boissier: *Cicéron et ses amis*, 1865. C. Thiaucourt: *Les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*, Hachette, 1885. Rud. Hirzel: *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 vol. Leipzig, 1877-93. R. Thamin: *Etude comparée des traités "des devoirs" de Cicéron et de saint Ambroise*, Masson, 1895. J. Galbiati: *De fontibus... de

republica et de legibus*, Milán, 1916. Oltramare: *Origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1926. Cinceri: *Cicerone e i suoi tempori*, Milán, 1939. R. Philippson, sobre las fuentes del *De natura deorum*, Oslo, 1940-45. F. A. Sullivan: *Intimations on immortality*, Class. Journ., 1943-44.—Cicerón no tiene una real originalidad filosófica, sino muy buen sentido y lucidez y un amor real a la filosofía (Boyancé, R. Et. lat., 1936); bebe en sus fuentes "judicio arbitrioque nostro" *(De off.*, I, 2, 6). Cf. *De divin.*, II, 1. Sus escritos nos suministran una mina de enseñanza sobre la filosofía griega, que hizo conocer a los romanos, como Varrón (116-27), el alumno de Antíoco de Ascalón hizo conocer a ellos la ciencia griega *(De principiis numerorum)* y la erudición histórica *(Logistoricon)* en compilaciones que fueron ampliamente utilizadas durante la Alta Edad Media.

Lucrecio.

Ediciones del *De natura rerum*. H. A. J. Munro y com., 5.ª ed. Cambridge, 1905. H. Diels, Berlín, 1923. J. Martin, Teubner, 1934. A. Ernout, G. Budé, 1920, nueva ed. 1942, con trad. fr., y 3 vols. de comentarios por Ernout y Robin, 1928. W. E. Leonard y S. B. Smith, Madison Univ. of Wisconsin, 1942. C. Bailey, Oxford, 1947. Com. latino por Lachmann, 4.ª ed., Berlín, 1882, italiano por G. Giussani, Turín, 1898. Véanse también los *Extraits de Lucrèce*, por H. Bergson, en Delagrave y el *Index lucretianus*, de J. Paulson, Göteborg, 1911.—Entre los estudios consagrados a Lucrecio, señalemos: C. Martha: *Le poème de Lucrèce*, 7.ª ed., Hachette, 1909. J. Masson: *Lucretius Epicurean and poet*, Londres, 1907-09. E. E. Sikes: *Lucretius poet and philosopher*, Cambridge, 1936. E. Bignone: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936. E. Paratore: *Lucrezio*, Roma, 1946. D. Logre: *L'anxiété de Lucrèce*, 1946. Véanse también el estudio consagrado a Lucrecio por V. Delbos en *Figures et doctrines de philosophes* (Plon), diversos artículos de C. A. Fusil (R. Hist. litt. Fr., 1928 1930, 1937), Tescari (Convivium, 1935), G. della Valle (Ac. Linc. Roma, 1938), Bignone (Atene e Roma, 1942), MM. Greene (Amer. Journ. Philol., 1942), W. Krenz (Philol., 1943), y los importantes artículos de P. Mesnard, J. Bayet, P. Boyancé, citados anteriormente, así como el estudio de C. A. Disandro: *La poesía de Lucrecio*, La Plata, 1950.

CAPITULO VIII

EL FIN DEL PAGANISMO Y EL ADVENIMIENTO CRISTIANO

LOS ULTIMOS ESFUERZOS DE LA SABIDURIA ESTOICA Y NEOPLATONICA EN LA EPOCA HELENISTICA Y ROMANA. PLOTINO

1. El período helenístico. Su importancia. Oriente y Occidente. Fin de un mundo antiguo. Nacimiento de un mundo nuevo. Mitos y cultos de salvación. El reino de la Fortuna. La divinización del hombre. Preguntas sin respuesta. 2. El advenimiento del cristianismo y el fin del paganismo. El mensaje cristiano. Jesucristo, Salvador y Redentor, el Mesías esperado. El gran precepto de caridad y los caminos de salvación. El reino de Dios. Las bienaventuranzas.—3. Los últimos esfuerzos de la sabiduría pagana: Séneca, Epicteto, Marco Aurelio. La actitud estoica frente al mundo y a Dios, frente a la vida y a la muerte.—4. Renacimiento aristotélico e impulso del platonismo. Contacto de la sabiduría helénica y de la revelación mosaica. Filón el judío y la doctrina del Logos.—5. Plutarco de Queronea. El platonismo ecléctico. El problema de la Providencia. La inmortalidad del alma y los términos de la justicia divina.—6. Plotino. El florecimiento místico de la sabiduría helénica. El pensamiento puro y el sentimiento de la presencia universal de Dios. La doctrina de las tres hipóstasis, de la procesión y de la conversión del alma. Conclusión.

BIBLIOGRAFÍA.

1. El período helenístico. Su importancia. Oriente y Occidente. Fin de un mundo antiguo. Nacimiento de un mundo nuevo. Mitos y cultos de salvación. El reino de la Fortuna. La divinización del hombre. Preguntas sin respuesta.

El período helenístico, que se extiende desde la muerte de Alejandro el Grande (323) hasta la muerte de Cleopatra (30 a. de J. C.), entre el período del puro helenismo clásico, con el que rompe, y el del helenismo incorporado al Imperio romano, que lo continúa, se nos aparece hoy como un período de una importancia excepcional para la historia del Occidente y del Oriente: la civilización, con la lengua, la literatura y el pensamiento griegos, desborda entonces de la cuenca del Mediterráneo en toda el Asia anterior; Atenas, capital del mundo antiguo, cede su primacía a Alejandría, hogar del helenismo, el punto de unión entre el mundo griego y el mundo oriental, donde se opera, por primera vez, la unificación; el Imperio romano y, muy pronto también, el Imperio bizantino, se preparan a recibir y a transmitir el legado de la antigüedad; las grandes religiones orientales invaden el mundo greco-romano y el cristianismo se apresta a conquistarlo, reno-

vando enteramente el pensamiento humano. De hecho, es un mundo nuevo el que nace del antiguo, con formas nuevas de Estado, de vida, de pensamiento, de espiritualidad. Quien rehusase abarcar una visión de conjunto de esta época no lograría comprender la revolución que tiene lugar entonces en el espíritu humano.

Entre Platón y los neoplatónicos, o, con más precisión, si se quiere, entre Aristóteles y Posidonio, se opera un cambio profundo en el pensamiento griego, vehículo del pensamiento humano. Pero este cambio no es una renovación: es, mejor, una caída de tensión, o algo así como una depresión nerviosa, "a failure of nerve", dice J.-B. Bury. Se traduce por una diferencia de tono, a la que no podríamos mostrarnos insensibles cuando leemos a un escritor de la época helenística o romana después de haber leído a Sófocles o a Aristóteles. Tanto los cristianos como los adoradores de Mithra y los gnósticos, tanto un Juliano y un Plotino como los apologistas y San Jerónimo, respiran una misma atmósfera, impregnada de misticismo, de pérdida de confianza en el esfuerzo humano y en los éxitos de esta vida, abandonando la paciente búsqueda de las apariencias y de las cosas para hacer un llamamiento a una revelación infalible de un orden superior y trascendente; el alma humana, indiferente con respecto al Estado y a los asuntos del mundo, se vuelve de los hombres hacia Dios, de la Filosofía hacia la Religión y a sus exigencias fundamentales, la necesidad de perdón, la preocupación apasionada de la salvación individual. Y no es que, ciertamente, esta preocupación haya sido extraña a un Sócrates, a un Sófocles o a un Platón, en lo que encuentra algunos de sus más conmovedores acentos. Pero lo que constituía privilegio de una élite se convierte, en una u otra forma, en el grito de la multitud. Desde ese momento, ya no se trata de medir el sol o de determinar los ciclos y las esferas: conocimiento vano, escribe Epicuro a Pitocles. A lo que se aspira, en cambio, es a salvar el alma, y todos esperan al salvador y al redentor de los hombres. De esta época data lo que se llamó justamente el nacimiento de la humildad[1], el sentimiento acrecido de la dependencia humana, instinto primordial que reaparece e irrumpe en las horas de crisis; no es a veces otra cosa que un orgullo vencido; pero el cristianismo iba a enseñar al hombre la humildad que exalta porque se presta a la acción elevadora de Dios.

En esta época, también las escuelas de Grecia helenizan el mundo; hay incluso nombres importantes, Cleantes, Crisipo, Panecio, Posidonio, Séneca y los epicúreos, a quienes son debidos los más grandes descubrimientos de la época; pero ni un solo pensador de la raza de Platón o de Aristóteles. La religión tradicional, quebrantada por los ataques de los sofistas, la inmoralidad que se atribuye a los dioses, el espectáculo de la felicidad de los malos, ha hecho quiebra y no responde

[1] R. R. Marett: *The birth of humility*. Oxford, 1910.

ya a las necesidades de las inteligencias y de las almas: a pesar incluso de que un Zenón, un Epicuro o un Crisipo rinden homenaje a los dioses de la mitología [1], se les considera como obra de los hombres, impotentes ante el destino e incapaces de regir el universo o de preocuparse de él. En cuanto a la ciudad griega, con los "dioses ciudadanos" de Esquilo [2], se había hundido ya en el curso de las dos guerras sagradas que establecieron (338) la hegemonía de Macedonia, o, al menos, perdió su autonomía y fue absorbida en organismos más amplios, ligas, alianzas, federaciones o simpolities, monarquías unitarias, y, aunque el culto a la ciudad permanece como regulador del pensamiento, de Aristóteles a Dicearco, a Dídimo, a Posidonio, y hasta la Roma imperial, la ciudad perdió su poder sobre los hombres, que quedan a merced de un déspota.

Los resultados de este noble abandono—la religión, la ciudad—son obvios. En adelante, no son ya los dioses los que gobiernan al mundo y a la sociedad, es la Suerte o la Fortuna: Tiqué es elevala al rango de diosa. Sin duda, se elevan voces para protestar contra esta divinización. Juvenal exclama:

Nullum numen habes si sit prudentia: nos te,
nos facimus, Fortuna, deam...

Plutarco, en la *Consolación a Apolonio* y en su primer discurso sobre la *Fortuna de Alejandro*, lo mismo que, antes de él, Demetrio de Falero, en su *Tratado de la Fortuna*, que cita con admiración Polibio [3], hablan sin benevolencia de esta Fortuna, tan contraria a todos nuestros métodos de pensamiento y de acción, que cambia el curso de las cosas de una manera inesperada, que manifiesta su poder por la sorpresa, pero que, vista de lejos y de lo alto, con la perspectiva de dos generaciones, se aparece como un mito que no hace más que encubrir la deficiencia del esfuerzo humano, una potencia incierta y ficticia que se adivina sin razón, como si fuese la única causa, la única responsable, sobre la que los hombres descargan su ignorancia o sus errores, sus debilidades y sus faltas: Fortuna, Suerte, Ventura, Destino. Los espíritus imbuidos de ciencia tratan de discernir el encadenamiento de las causas, las leyes de la Naturaleza, 'Ανάγκη φύσιος [4] (* 283). En los estoicos, la Ananké se convierte en Heimarmene, poder cuyas intenciones se dibujan y cuyos diseños, parecidos a un hilo tenue, corren a través

[1] Usener: *Epicurea* (1887), pág. 232. Diels: *Doxogr* (1879), pág. 306. Arnim: *Stoic. veter.* fr., 1903-05, 1.014, 1.019.
[2] *Siete contra Tebas*, 253: θεοὶ πολῖται.
[3] Demetrio de Falero (hacia 317 a. de J. C.), fr. 19 (F. H. G., II, 368), citado por el mismo Polibio, II, 38, 5; X, 5, 8; XVIII, 11, 5. Juvenal, X, 365. A este respecto, véase el interesante estudio de D. Amand: *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Lovaina, 1945.
[4] Eurípides: *Troyanas*, 886.

de toda la existencia, de generación en generación, de lo ínfimo a lo inmenso [1]: es el Νοῦς Δίος o el Λόγος τοῦ κόσμου de que habla Crisipo, el Espíritu de Zeus o la Razón del mundo, cuya acción manifiesta por todas partes una Providencia, πρόνοια, que es su esencia, y de la cual el alma humana no es más que una parcela o una emanación, siendo también la ley de Dios la ley de la humana naturaleza, salvo cuando se le resiste [2]. Por su parte, Epicuro, como después de él Metrodoro, protesta con vehemencia [3]: el sabio sabe que la fortuna, que actúa de manera desordenada, no podría ser una divinidad, ya que, por ser inestable, inconstante e irresponsable, no podría ser causa de nada, ni, con más razón, del bien y del mal y de la vida feliz. Plotino afirma que la ley soberana que rige todas las cosas es algo distinto al destino, que ella domina y abraza y que obtiene su principio del mundo inteligible [4]. Pero la ciega multitud hace de la Fortuna un ídolo, una soberana despótica e inexorable, de la que se convierte en esclava y que la encadena al servicio de la Fatalidad: diosa medianera *(medium numen)*, móvil, inconstante, incierta, que se tiene siempre como causa, nos dice Plinio [5], que se invoca en todo tiempo, en todo lugar, a la que se dirigen las alabanzas y los reproches, las adoraciones y las blasfemias, como si el bien y el mal, la pérdida y la ganancia proviniesen de ella sola: en todo el mundo romano reina el culto a la Fortuna, a la que se representa con los ojos vendados sobre su rueda.

En la mayoría, el culto a Tiqué se mezcla al culto, al cielo y a los astros, esos "seres animados, inmutables y eternos", divinizados por Hecateo y Evémero: culto en el que Aristóteles veía ya una de las dos fuentes de la idea de la divinidad (ἔννοια θεῶν) en los hombres [6], y que, a partir del siglo III a. de J. C., se extiende del Oriente a Grecia, luego a Roma, con la creencia de que los astros y sus conjunciones regulan todos los fenómenos y los movimientos del mundo sublunar, las estaciones, las mareas, los acontecimientos de la Historia y el destino de los individuos desde su nacimiento, cadena inflexible que el sabio acepta, pero que la multitud trata de romper recurriendo a las prácticas de la magia o invocando a los dioses salvadores, Baal, Isis, Serapis, señores de los astros y de la Fortuna y capaces de liberarnos de ellos triunfando del destino.

[1] Cf. Zenón, fr. 87. Crisipo, fr. 913 (Arnim).
[2] Cleantes, en su *Himno al Destino*, fr. 27. Arnim. Cf. Plotino: *En.*, III, 1, 19.
[3] En su segunda carta, Usener, 65, 12. *Dióg. Laerc.*, X, 134: "Más valdría seguir incluso las fábulas de la mitología sobre los dioses que devenir esclavos de la fatalidad de los físicos." En cuanto a Metrodoro, cf. Usener: *Kleine Schriften*, I, 317, y Festugière, 104 [3].
[4] *En.*, IV, 3, 15: No es la εἱμαρμένη la que rige el mundo, sino lo que Plotino denomina τὴν τῶν συμπάντων τῶν ὄντων νομοθεσίαν, salida de los inteligibles.
[5] *Hist. Nat.*, II, 22.
[6] Fr. 12, 1.475 b, 37 sgs.

Pues soy yo a quien el Destino escucha,
es a mí a quien todo obedece;
soy yo quien libera a quienes están presos en estos lazos[1].

Crisipo cuenta en el número de los dioses al Sol, a la Luna, a las estrellas, a la ley y a los hombres que se han convertido en dioses[2]. A este se mezcló más tarde otro culto, en el que Aristóteles veía la segunda fuente de la idea de Dios: el culto al alma humana, cuyos poderes divinos aparecen en el hombre henchido de Dios (ἔνθεος) y se muestran en la previsión, los sueños proféticos, el éxtasis. Pero el alma misma es considerada tan solo como una parcela emanada del todo del que ella obtiene su divinidad. Y así, por todos estos cultos, el hombre ignorante de Dios, parecido a un niño, como dice San Pablo[3] (* 284), se encuentra, finalmente, sujeto a estos elementos del mundo, τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, que no son por naturaleza dioses, sino vanos simulacros de Dios: Core, la Virgen, madre del mundo, que adoraban en Creta, Olimpo, Efeso, Esparta, Beocia, y que, en los gnósticos, forma una tríada con el Padre y el Hijo, de la que sale la Verdad, el Espíritu, la Sabiduría, caída de la gloria de la virginidad al estado de pecado; Helena rescatada de los gnósticos simonianos[4]; y el Sol, la cuerda dorada de Homero (σειρὴ χρυσείη. *Il.*, VIII, 19), que era para Platón la causa del universo, visible e invisible, y de la que escribe en el *Teeteto* (153 c): "Porque la famosa cuerda de oro de Homero no es otra cosa que el sol: en tanto se muevan la esfera celeste y el sol, todo posee el ser y lo conserva; pero si llegasen a detenerse, todas las cosas quedarían destruidas en una confusión total." Bajo las influencias orientales que se propagaron en tiempo de la conquista de la Cilicia, de la Capadocia y de la Armenia por los romanos, el sol vino a ser, en el mithraísmo, la emanación del primer Dios, el Dios supremo, invencible, Ἥλιος ἀνίκητος Μίθρας, que tiene, alrededor de él, a la tierra, a los siete planetas, elementos del mundo, y a las ocho esferas dotadas de inteligencia que hay que

[1] *Himno a Isis*, v. 53, 45-46. Este himno, que data del siglo I de la era cristiana, pero cuyo original remonta quizá a Tolomeo Soter, fue editado por P. Roussel, *Rev. Et. gr.*, 1929. Cf Festugière: *Idéal religieux des Grecs*, págs. 105-108.

[2] Fr. 1.076 Arn.

[3] *Gal.*, IV, 3-9. Cf. *Col.*, II, 8.

[4] Cf. Porfirio, Αφορμαί, 28; y Plotino: *En.*, II, 9, contra los gnósticos discípulos de Marco, de Simón, de Valentín, teólogos y curanderos que, en la manera como presentaban el drama de la salvación individual y la caída de Sofía, la Madre, en las "aguas primitivas", es decir, en la región oscura de la materia, hacen del demiurgo un ser malo y del universo un objeto de desprecio: este universo que no tiene ni comienzo ni fin, digan lo que quieran los cristianos (II, 1, 4. II, 9, 7-8), eterno como los inteligibles de los que procede y que a la vez le gobiernan sin que los astros sean otra cosa que los signos y no las causas de los acontecimientos (II, 9, 13. II, 3, contra las teorías astrológicas. III, 1, sobre el Destino).

referir a ellos, objetos de adoración, divinos por esencia, o en tanto que, movidos por el espíritu divino, como Mercurio, el astro de Hermes[1]. Epicuro desaprobaba este culto, y Aristarco de Samos lo rechazaba por razones científicas; pero a su tesis los astrónomos preferían la teoría de los epiciclos, y Cleantes el estoico la denunciaba como una herejía propia para turbar el orden y la buena marcha del universo[2]. En la teología helenística, los "elementos" o los astros son asimilados a seres demoníacos o a "demonios", que rigen el universo y someten a los hombres al Destino en virtud de las energías astrales, de los cuales deben liberarnos la gnosis o los ritos y fórmulas mágicas y teúrgicas, para permitirnos llegar a la Ogdoade, donde nos volvemos iguales a Dios, eternidad (Αἰών) y Dios mismo. De estos elementos primordiales y divinos, las siete vocales, constitutivas de la "voz", son consideradas como los símbolos o signos místicos, de los que se apodera a fin de actuar sobre ellos, como lo son también (* 285) los siete días de la semana, denominados según los planetas, siguiendo un uso que no tardó en suplantar la antigua división en tres períodos de nueve días.

Estamos en el reino de la astrología. Fue revelada a los griegos en la época de Alejandro por la escuela que Berosio, el sacerdote de Baal, el autor famoso de las *Babyloniaka*, había instalado en Cos, con la misión de traducir el tratado en setenta tablillas, *El ojo de Baal*, descubierto en la biblioteca de Asurbanipal († 626 a. de J. C.), pero que se remontaba al tiempo de Sargón, en el tercer milenio. Séneca y Plinio el Viejo, así como más tarde Proclo, consideraban a los caldeos como los inventores de esa maravillosa ciencia sideral que permite predecir los acontecimientos públicos y privados, las revoluciones y destrucciones periódicas del cosmos, de la que dice Diodoro que interpreta los designios de los dioses y del más poderoso de ellos, Baal, que gobierna la Fortuna[3]. De hecho, la astrología caldea inspira toda la mentalidad griega de la época helenística. La tumba de Ozimandías, tal como nos la describe Diodoro (I, 49, 5), estaba cubierta de símbolos astrológicos, como el de Antíoco I, en Comagene. Todos los filósofos, a excep-

[1] Cf. los testimonios de Platón en las *Leyes*, 898, de Aristóteles y del autor del *De mundo* (Bonitz, s. v. ἀστήρ, Ἑρμῆς), de Crisipo y de Posidonio (Diels, *Dox.*, 466). Epicuro, en sus Cartas a Herodoto y a Pitocles combate el culto mítico de los astros, así como rechaza la adivinación (D. L., X, 136), la creencia en los demonios y en los héroes (Usener, 393).

[2] Th. Heath: *Aristarchos of Samos*, págs. 301-310.

[3] Cf. Proclo, *in Tim.*, 285 f, que la atribuye a Teofrasto. Diodoro, II, 30, según Hecateo. Se ve por Plinio, VI, 121, y por Séneca, *Nat. Quaest.*, III, 29, 1, que Baal estaba considerado comúnmente como el inventor de esa ciencia sideral que atribuye a los planetas la causa de los trastornos y de la destrucción periódica del cosmos. Se le invoca con el nombre de Aquel que gobierna la Fortuna, o, con más precisión, que verifica y regula sus cuentas, εὐθυντῆρι τυχῆς βηλφ (CIL. XII, 1.277).

ción de Epicuro, todos los estoicos, salvo Panecio, se adhieren a ella, porque encuentran ahí una confirmación e ilustración de su creencia en la Providencia divina [1], en la "simpatía", *concentus et consensus*, que produce el acuerdo, el enlace y la relación íntima de las diferentes partes constitutivas de la Naturaleza [2] (* 286), como también en la adivinación, en los fenómenos de segunda visión y de clarividencia, en los presentimientos y en las profecías, que prueban, según ellos, la predeterminación de los acontecimientos por las influencias de los astros y del Destino [3].

Aquí, se pasa insensiblemente de los fenómenos del cielo a los del alma. La Grecia del siglo V había insistido en la diferencia entre el hombre y Dios: verdad inicial en la que descansa toda filosofía consciente de sus límites y de su alcance, tal es la gran lección de la sabiduría helénica, de esa σοφρωσύνη para la que Dios, y no el hombre, es la medida de todas las cosas, y que estima que el hombre se aproxima tanto más a Dios cuanto más hombre se muestra [4]. A la inversa, la época helenística renueva, cargándola de aportaciones orientales, la tradición anterior, que proclamaba la divinidad del hombre o, con más exactitud, la no distinción de lo humano y lo divino. Demócrito consideraba el alma como la morada de un demonio; Meliso, lo mismo que Alcmeón y después de ellos Zenón, tiene a las almas humanas por esencias divinas, cuyo poder, según los gnósticos, emana de los astros [5]. Entonces revive, se impone y se extiende por todas partes, como atestigua Plutarco, la antigua creencia en los demonios, tan profundamente enraizada en el suelo helénico y que domina todo el pensamiento de la época helenística. El poder demoníaco, en Homero y en Heráclito,

[1] Se sabe el lugar que ocupa en la doctrina de Crisipo la πρόνοια, que él no separa ni distingue incluso claramente de la sustancia del universo, de Dios o del Destino, definido como el encadenamiento de las causas o el logos según el cual está gobernado el universo (D. L., VII, 147-149).

[2] Cicerón: *Nat. deor.*, III, 11, 28. *De divin.*, II, 14, 34; 60, 124; 69, 142.

[3] Crisipo, fr. 1.187-95. Arnim: Esse divinationem si di sint et providentia, 939-44: Vaticinatio probat fati necessitatem, 1.214, 1.200-06.

[4] Plutarco: *Vida de Pompeyo*, 7, citado por Montaigne, según la traducción de Amyot, al final de los *Essais*, III, 13, con la expresión de Horacio. *Odas*, III, 6, que había encontrado en Justo Lipsio, *Adversus dialogistum*, I: "Dis te minorem quod geris, imperas." Reinas sobre el mundo sometiéndote a los dioses. Sabiduría heredada del gran pensamiento griego del siglo v, de Píndaro, y de Esquilo, así como de Platón, que fue totalmente abandonado por la masa en la época helenística, en la que prevalecen las nociones de ἐκθέωσις y de ἀποθέωσις como se ve en el decreto de Canope, 238 a. de J. (Ch. Michel, Recueil Inscript. grecques, 551), en los escritos de Cicerón, de Filón, en la Antología del astrólogo Vettius Valens, en el siglo II de nuestro era (Kroll), en los tratados herméticos y gnósticos. Festugière, 123[2]. W. S. Fergusson: *Hellenistic Athens* (1911), pág. 11, n. 108 s.

[5] Demócrito, 55 b, 171 Diels. *Dox.*, 651, según Hermias: *Gentilium philosophorum irrisio.*

designaba el poder divino; para los trágicos, calificaba al Destino; según Hesíodo, las almas de los hombres de la edad de oro, forzadas por Zeus a volver a la tierra, se convirtieron en demonios, intermediarios entre los dioses y los hombres. Todos estos sentidos se encuentran en Platón [1]; pero, además, fiel a la inspiración de su maestro Sócrates, y a la de Píndaro, Platón enseñaba, como lo harán más tarde Posidonio y los estoicos, que cada hombre durante su vida es guiado por un demonio escogido libremente, el cual, después de la muerte, conducirá su alma al Hades; demonio que encarna la parte más alta del alma, el principio espiritual que reside en cada individuo, παρ' ἑκάστῳ. Pero, para Platón, el demonio no puede ser malo: basta servirle y honrarle como se debe para volverlo favorable y para ser feliz, εὐδαίμων. Por el contrario, para Jenócrates, y todavía más para Plutarco, hay dos especies de demonios, que corresponden a dos naturalezas distintas, el *nous* y la *psique*, el uno con asiento en la cabeza, el otro extendido por todo el cuerpo [2]. A partir de ese momento, el término "demonio" está tomado, en buen o mal sentido, para designar los genios tutelares o funestos, referidos al hombre, a una mansión, a una ciudad, como personificando su destino. Se rinde culto tanto a los buenos demonios como a la buena Fortuna, se trata de conjurar a los malos demonios (* 287). En la época de Filón, la demonología griega se reforzó con la creencia judía en los ángeles, buenos o malos. Sobre todo, se combina con la práctica de la divinización de los seres humanos, que se hizo corriente en la época helenística y romana, y cuyos postulados y componentes denunció Luciano con brío inexorable y justificado: el antropomorfismo, la creencia en las metamorfosis divinas, la deificación de las entidades abstractas, el culto a los héroes y a los astros, la confianza ingenua concedida a los oráculos, a los adivinos y a los profetas, en fin, ese orgullo extravagante de los jefes y de los soberanos que, por razones políticas, se erigen en dioses y pretenden hacerse adorar, ellos y sus acólitos, siguiendo el ejemplo de los dioses [3].

[1] Cf. *Apol.*, 27 d. *Crat.*, e-398 c (cf. Hesíodo: *Trabajos*, 121-123). *Banquete*, 202 e (ed. Robin, noticia, pág. 78). *Rep.*, X, 617 e (libre elección). *Fedón*, 107 d, 113 d. Y la concepción tan característica de *Tim.* (90 a), sobre el principio espiritual más alto que reside en cada uno de nosotros, concepción que parece remontar a Píndaro, que se encuentra en Sócrates y que fue vulgarizada por los estoicos (Rohde: *Psyché*, ed. 1903-07, pág. 606[3]). Sobre todo esto, cf. J. Chevalier: *L'Axiochos*, págs. 19, 60 sgs.

[2] Jenócrates, según el testimonio de Plutarco *(Def. orac.*, 12), que parece haber añadido el suyo a la teoría de Jenócrates. Cf. lo que dicen sobre esto Lactancio: *De opificio Dei*, 16. Tertuliano: *De an.*, 15. Teodoreto: *Cura affect. graec.*, V, 19. Heinze: *Xenokrates* (1892), págs. 143, 166 sgs., 181 sgs.

[3] J. Tondriau: "Bibliographie du culte des souverains hellénistiques et romains" (Bull. As., Budé, 1948). "L'avis de Lucien sur la divinisation des humains" (Lettres d'humanité, B. L., t. VIII, 1948). Aun admitiendo la gloria de los soberanos por razones políticas, Luciano ataca con sus burlas el antropomor-

Alejandro mismo no escapó a ello. "No soy más que un hombre", decía el héroe de Homero *(Od.,* XVI, 187), "¿por qué compararme a los inmortales?" Pero Alejandro acepta pasar por un hombre-dios que venció a un dios mayor, y recibe, como algo que le es debido, el incienso y las adoraciones reservadas a un dios. Dotado de un genio dionisíaco, de una imaginación mítica, religiosa, que pone la gloria por encima de las riquezas y de todas las cosas, aspira, como el dios Ra, a tener bajo su dominio a todos los pueblos del mundo. No quiere una parte de él, lo quiere todo. No hay dos soles para alumbrar el mundo: tampoco deberá haber dos reyes para regirlo. Cuando toca el suelo dárdano, corona la estela de Aquiles; en Tiro celebra el culto de Hércules; libera de sus cadenas de oro al dios Apolo. Abandona la organización de Egipto para recorrer ciento cincuenta leguas en pleno desierto, llegar al oasis de Siuah y reconocerse allí como hijo de Amón: ¡tan vivo es su deseo de liberarse del lugar y del tiempo, de intentar lo imposible, de ir casi más allá de los límites del sol y de instalar en él su gloria haciendo sancionar al mismo tiempo su extracción divina, que le abrirá la esperanza de conquistas ilimitadas, con el derecho de gobernar toda la tierra, de extender a ella su pensamiento sin encontrar obstáculos y de justificar incluso sus crímenes! Soberano único del universo, señor de las cosas visibles e invisibles: he aquí lo que quiso ser Alejandro en su esfuerzo apasionado por realizar un otro sí mismo, un mayor sí mismo, y también por apropiárselo. La leyenda, o el mito, se apoderó de este sueño y lo impuso a los conquistadores y a los soberanos; los sucesores de Alejandro, Seleuco, Tolomeo, Antígono, Demetrio son deificados. Tolomeo Filadelfo—el mismo a iniciación del cual se debe la versión de los Setenta—, desde la muerte de su mujer, en 271, la proclama deidad, y se proclama él con ella, con el nombre de "dioses hermanos": dioses visibles, revestidos de todos los poderes y prerrogativas de los dioses invisibles, como atestiguan los apelativos que se les confieren, Tolomeo Soter, Tolomeo Evergetes, Antíoco Epífanes. En adelante, y después de César, al que preocupaba el recuerdo de Alejandro y el deseo de superarlo, los emperadores romanos, comenzando por Augusto, son como dioses. Nada más característico de la mentalidad griega de la época y del espíritu del paganismo agonizante que este culto que se rinde a los soberanos y a los reyes helenísticos y romanos, cada uno de los cuales es considerado como "el vástago de los dioses, salido del amor

fismo, las metamorfosis divinas, la divinización de los soberanos y de las abstracciones. En el *Icaromenipo*, 13, recuerda la expresión de Ulises: "Yo no soy un dios: ¿por qué compararme a los inmortales?" *(Od.,* XVI, 187), y escribe en el *Cínico*, 12: "Los que se acercan más a la divinidad son los que tienen menos necesidad", recordando también lo dicho por los atenienses sobre Pompeyo: "Cuanto más hombre te muestres, más dios parecerás."

del Padre, imagen viviente de Zeus, sol del sol, dios manifiesto y siempre vivo"[1].

De este mito no se tardó, bajo diversas influencias, en obtener la idea de la divinidad del hombre. La utopía filosófica de Evémero, Ἱερὰ ἀναγραφή, uno de los primeros libros griegos traducidos al latín, que fue divulgado y ampliamente extendido a principios del siglo III antes de J. C., sedujo la imaginación romana por su método de interpretación de los mitos, que ve en los héroes de la mitología seres humanos divinizados. A la influencia que ejerció (* 288), se añadió, hacia el año 100, la de Posidonio de Rodas, que orientó la doctrina estoica en el sentido del misticismo oriental: para los estoicos, la divinidad del hombre se manifiesta por la virtud, cuya esencia consiste en amar y servir a la Humanidad. Quitad a Dios su Providencia, decía ya Crisipo[2]; es como si quitaseis al fuego su luz y su calor. Por haber, a ejemplo de los dioses, asistido y seguido a los hombres, Hércules, dice Cicerón, fue a reunirse con los dioses: ejemplo antiguo que la religión consagró *(Tusc.,* I, 14, 32), y Plinio el Viejo (II, 7, 18): "Es un Dios para los hombres el que rinde un servicio a los hombres; este es el camino de la gloria eterna. *(Deus est mortali juvare mortalem, et haec ad aeternam gloriam via.)* Lo fue para nuestros antepasados los romanos, lo es para Vespasiano Augusto, la gloria mayor que los siglos hayan visto nacer. Atribuir a tales hombres la divinidad es la manera más antigua de dar gracias a los bienhechores del género humano: todos los dioses, todos los astros debieron su apoteosis a los servicios prestados."

Así, el hombre se vuelve progresivamente del mundo exterior hacia el mundo del alma, y de este hacia Dios o, al menos, hacia lo divino. La gran preocupación de la época no es escrutar el universo, sino enseñar a las almas el camino de salvación por el conocimiento de Dios, γνῶσις θεοῦ, y por la unión íntima del alma a lo divino: porque el que conoce a Dios se hace semejante a él, es la imagen de Dios, el hijo de Dios, y en un sentido es Dios mismo[3]. Cuando Pablo y Barnabé llega-

[1] Estos son los términos de una inscripción de 196 a. de J. C. en honor al joven Tolomeo Epífanes, entonces de doce años (Wendland: *Hellenistischrömische Kultur*, 1907, págs. 74 sgs. Cf. Inscr. Orientis graeci, Dittenberger, 90).—Sobre ALEJANDRO EL GRANDE, véase el excelente estudio de Georges Radet, Artisan du Livre, 1931.—Sobre el culto a los emperadores, que participan de la divinidad del señor del universo, *Juppiter conservator Augusti, Juppiter cosmocrator*, cuyo advenimiento toma la forma de una epifanía *(redditor lucis aeternae)*, cuya divinidad de la función garantiza la eternidad de Roma, *diis geniti et deorum creatores, divinae immortalitatis progenies*, objetos de *adoratio*, cf. un interesante artículo de J. Carcopino sobre Diocleciano y la tetrarquía fundada por él en 285 (Rev. Et. anc., jul.-dic., 1947, págs. 312 sgs. C. R., de W. Seston).

[2] Fr. 118, Arnim. Cf. Antipater, fr. 33, 34.

[3] Ἡ σπουδὴ... θεὸν εἶναι. Plotino: *En.*, I, 2, 6. Sin lo cual, añade, el hombre corre el riesgo de convertirse en un ser demoníaco o en un demonio, puesto que es doble. Esta idea de la deificación o "consecratio" del hombre domina toda la literatura homérica.

ron a Listres para anunciar allí la buena nueva, y Pablo, únicamente con la fuerza de su palabra, curó a un paralítico, fueron tomados por "dioses en forma humana", y la multitud, conducida por el sacerdote de Zeus, protector de la ciudad, quiso ofrecerles sacrificios. Llamaban a Barnabé, Zeus, y a Pablo, Hermes, porque era el portador de la palabra *(Act.*, XIV, 12), y reconocían en él a un ángel o mensajero de Dios *(Gal.*, IV, 14), que conduce a las almas al Mediador supremo, más allá de los astros, de la Ventura, del Destino, de la Fatalidad [1].

Pero, para enseñar a los hombres el camino de la salvación, los paganos y sus filósofos, epicúreos y estoicos, a pesar del carácter eminentemente religioso que les reconocía el apóstol San Pablo *(Act.*, XVII, 22), no disponían de otra cosa que de alegorías, de mitos y de prácticas mágicas, que ocupaban el lugar de la razón, en vez de asentarse en ella, como hace el dogma cristiano, que la culmina y la supera, pero sin negarla, completándola e iluminándola a la luz de los grandes hechos sobrenaturales y contingentes que no son invención del hombre, sino datos de la Historia. Cuando Pablo anunció la buena nueva de salvación, de la justicia y del perdón a estos griegos que, con todo, habían tomado conciencia de la naturaleza divina del hombre, que proclamaban por boca de Aratos que no nos encontramos alejados de Dios, "porque somos también de su raza"; cuando les enseña que Dios ha enviado un hombre cuya misión garantiza, resucitándole de entre los muertos, ellos exclamaron: "Te escucharemos otra vez en el cielo" *(Act.*, XV, 16-32). Y retornaron a los símbolos de sus filósofos y de sus poetas, que ven en el universo una gran fiesta mística, de la que las estrellas inmortales son como los danzantes y el sol mismo la antorcha que la ilumina [2]: porque el mundo entero, dice Salustio, es un gran mito.

Pero el mundo no es un mito: es una historia, la historia de los designios de Dios con respecto al universo que creó, con respecto al hombre que hizo a su imagen y semejanza, como destinado a la vida divina.

¿Quién aseguró al hombre esta vida divina, a la que aspiran las almas? ¿Por qué camino llegarán a ella? Ningún pagano supo decirlo.

---

[1] Lo que constituye la preocupación mayor del Poimandres (C. H., I, 24-26. Cf. XII, 8-9), de los naasenios, de la *Pistis sofía* (originaria de Egipto, siglo III d. de J. C. Ed. C. Schmidt, 1935) del himno al alma, atribuido al gnóstico sirio Barbesano (la misma fecha. Ed. A. A. Bevan, 1897), así como a los neopitagóricos (Festugière, 113, núms. 1 y 12).

[2] Cleantes, fr. 538 Arnim. Cf. el περὶ θεῶν del estoico Cornuto y las *Alegorías homéricas* de Heráclito (Teubner, 1910) en el siglo I d. de J. C.; el *De diis et mundo* del neoplatónico Salustio en el IV (ed. A. D. Hock, 1926. Trad. ingl. por G. Murray, en ap. de sus *Five stages*; fr. por Mario Meunier, 1931; en las ediciones del Vieux Colombier, 1944). Cf. A.-J. Festugière, "Trois dévots païens", en el IV d. de J. C.: F. Maternus (Prières et conseils de vie), Porfirio (Carta a Marcella), Salustio (De los dioses y del mundo), en *Rev. Et. gr.*, 1944, pág. 273.

Vino, pues, de las alturas el mensaje que debía traer al espíritu la luz y al corazón el cumplimiento de su deseo insatisfecho.

2. El advenimiento del cristianismo y el fin del paganismo. El mensaje cristiano. Jesucristo, Salvador y Redentor, el Mesías esperado. El gran precepto de caridad y los caminos de salvación. El reino de Dios. Las bienaventuranzas.

El fondo de la sabiduría antigua, tal como se presenta a nosotros en su conclusión, lo constituye, en la élite, un confesado orgullo, y, en la masa, esa especie de orgullo desengañado que es la humildad del hombre que, habiendo descubierto su nada, rehúsa reconocerla y busca vanamente los medios de deificarse. Desde las torres serenas a que se eleva, el sabio mira a los demás hombres, y su piedad hacia ellos está mezclada de desprecio. Lo declaran estos versos de Lucrecio (II, 7-9):

Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena,
Despicere unde queas alios...

En vano la sabiduría pagana (* 289) continúa proponiendo a los hombres, como remedio a su ansiedad, la fórmula epicúrea que Diógenes de Enoanda, hacia fines del siglo II de nuestra era, hará grabar en piedra y embutir en el muro de un pórtico de su ciudad natal, como si bastase tener a mano este remedio de cuatro ingredientes [1]:

Ἄφοβον ὁ θεός.	No hay que temer a Dios.
Ἀναίσθητον ὁ θάνατος.	La muerte no se siente.
Τὸ ἀγαθὸν εὔκτητον.	El bien es fácil de adquirir.
Τὸ δεινὸν εὐεκκαρτέρητον.	La adversidad es fácil de soportar.

Esto se dice pronto. Pero los hombres no llegan a liberarse del temor a los dioses, a la muerte, a la fatalidad, a desprenderse de sus miserias, a adquirir el bien y la alegría. No saben cómo, ni de dónde, ni de quién les vendrá la salvación.

Cuando venía de Frigia a Misia, para pasar luego a Bitinia, en el curso de su segunda misión (hacia 50), el Espíritu de Dios no le permitió llegar allí para predicar el Verbo, y el apóstol Pablo atravesó la Misia para descender a la Tróade. Allí mismo tuvo una visión: un macedonio se presentó a él y le hizo esta petición: "Pasa a Macedonia y ven en nuestra ayuda." Y Pablo se dirigió con su compañero a Macedonia, umbral del Occidente, para predicar la buena nueva de salvación, en la seguridad de que Dios le llamaba allí [2].

---

[1] Diógenes de Enoanda, ed. William, Teubner, 1907. Usener, 69, 17.

[2] *Act.*, XVI, 6-10. Se trata aquí de uno de esos fragmentos que la crítica alemana denomina "Wirstücke", porque el redactor, Lucas, compañero de Pablo,

"Ven en nuestra ayuda", βοήθησον ἡμῖν. Y la ayuda estaba precisamente allí.

Algunos años antes, en el pequeño pueblo judío extraño a las especulaciones de las ciencias y de la Filosofía, pero firmemente unido al Dios único, creador del cielo y de la tierra, Jesús de Nazareth, el Mesías esperado de Israel, el salvador del género humano, enseñaba a los hombres con una simplicidad divina, que le hacía accesible, no solamente a una élite de iniciados, sino a todos, y más a los humildes que a los sabios y a los prudentes *(Mat.*, XI, 25), el gran precepto de caridad, que pide al hombre que proceda con los demás como quisiera que se procediese con él *(Mat.*, VII, 12), que ame a Dios sin medida, porque es el Dios único, el único Señor[1] (* 290), y que ame a sus semejantes como a sí mismo por el amor a Dios. Enseña a los hombres a soportar el sufrimiento y a practicar la virtud, para obtener por su gracia la salvación que trajo al mundo y a cada uno de nosotros[2] (* 291), con la esperanza en una felicidad eterna, que, ya en esta vida, nos proporciona un gozo infinitamente superior a todos los placeres sensibles. Porque "el que quiera salvar su vida la perderá, y el que pierda su vida por mi causa la encontrará. Pues ¿de qué sirve al hombre ganar el mundo si termina por perder su alma?" *(Mat.*, X, 39; XVI, 25). Es necesario que el grano de trigo muera para que produzca su fruto *(Joh.*, XII, 24).

Les da los medios, que son los caminos de salvación. Los primeros serán los últimos y los últimos serán los primeros *(Mat.*, XIX, 30). El que se eleve será humillado y el que se humille será ensalzado (XXIII, 12). Y el Evangelio del reino de Dios, por donde comienza su predicación: Haced penitencia, porque el reino de Dios está próximo[3] (* 292).

---

el autor de nuestro tercer Evangelio, que los escribió poco después del año 80, emplea en su relato la forma "nosotros". Para todo lo que sigue, véase el gran libro de G. Pouget: *Origine surnaturelle ou divine de l'Eglise catholique d'après les données de l'histoire* (B. N., 8.º H. 8.443).

[1] Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν *(Marc.*, XII, 29), por lo cual debemos amarle con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma, con todo nuestro espíritu y con toda nuestra fuerza: pues este es el primer mandamiento, al que es semejante en todo el segundo *(Marc.*, XII, 29-31).

[2] *Ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum* (el ángel a José en el Evangelio de la infancia, *Mt.*, I, 21). *Venit enim Filius hominis salvare quod perierat* (XVIII, 11). *Verbum, plenum gratiae et veritatis (Joh.*, I, 14: la gracia y la verdad, la redención y la revelación). *Salvator mundi* (I *Joh.*, IV, 14). *Salvator noster Jesus-Christus, qui destruxit mortem, illuminavit autem vitam et incorruptionem* (ἀφθασρίαν) *per Evangelium* (2 *Tim.*, I, 10), ἵνα σωτηρίας τύχωσιν τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου (2 *Tim.*, II, 10). *Apparuit gratia Dei salvatoris nostri omnibus hominibus... qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret (Tit.*, II, 11-14).

[3] Μετανοεῖτε ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν *(Mat.*, IV, 17). Y *Marcos* añade (I, 15): Se han cumplido las predicciones. Jesucristo comenzó a predicar el Evangelio del reino de Dios *(Mc.*, I, 14), y cuando se aparece a sus apóstoles después de su resurrección, les manda predicar en su nombre el arrepentimiento y la remisión de los pecados en todas las naciones *(Lc.*, XXIV, 47).—De esta

Adorad al Padre en espíritu y en verdad *(Joh.*, IV, 23). Venid al Hijo, que es el pan de vida y que os dará la vida eterna *(Joh.*, VI, 27-35). Dejad todo para seguirle *(Mat.*, X, 38. XIX, 21-29).—Pero ¿quién podrá alcanzar la salvación?, le preguntan, sorprendidos, los que escuchan.—Y Jesús les responde: Lo que es imposible a los hombres es posible a Dios *(Mc.*, X, 26. *Mat.*, XIX, 26. *Lc.*, XVIII, 27). Para salvarse, basta la fe: la fe viva, actuante, para la que nada es imposible, la que mueve las montañas, la que salva, cura y justifica, por una llamada de Dios y un don de El[1]. Como todas las cosas son de El y por El, todas son para El *(Rom.*, XI, 36). Todas deben ser hechas tan solo en vista de Dios. Porque nadie debe servir a dos señores *(Mat.*, VI, 29). Para agradar, no a los hombres, sino a Dios, dispensador de la recompensa; para hacer su voluntad, es preciso observar la justicia, abstenerse de juzgar al prójimo, perdonar a los enemigos y amarlos, practicar en secreto la limosna, la oración y el ayuno *(Mat.*, VI, 1-18, *Gal.*, I, 10). "Sed, pues, perfectos como lo es vuestro Padre celestial", dice Jesús *(Mat.*, V, 48): Venid a mí, los que estáis fatigados y os dobláis bajo vuestra carga, que yo os aliviaré. Tomad sobre vosotros mi yugo y recibid mi enseñanza, porque soy suave y humilde de corazón y encontraréis el reposo a vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera" *(Mat.*, XI, 28). ¿Por qué inquietarse, como los gentiles, con respecto al alimento y al vestido? ¿Por qué preocuparse del mañana? El mañana proveerá por sí mismo. A cada día le basta su afán. Buscad, pues, en primer lugar, el reino de Dios y su justicia, y el resto se os dará por añadidura. Ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν (VI, 33).

---

proximidad de la venida del reino, de este "segundo advenimiento", que la primera generación apostólica, confundiéndolo quizá con la ruina de Jerusalén, se extrañaba de que tardase en llegar (2 *Petr.*, III, 3-4)—la crítica moderna abusó mucho de este hecho—, Cristo declara a los judíos que no es de su incumbencia conocer el tiempo y el momento de los que el Padre dispone *(Act.*, I, 7. *Mat.*, XXIV, 36) y recomienda el gran precepto de vigilar, de orar, de estar prestos, de hacer penitencia y de evitar el mal *(Mc.*, XIII, 33-37. *Mat.*, XXIV, 42-44. *Lc.*, XXI, 34-36), y, a sus apóstoles, predicar a todas las naciones el Evangelio *(Mc.*, XIII, 10. *Mat.*, XXVIII, 19), con la penitencia y la remisión de los pecados *(Lc.*, XXIV, 47) a fin de que sean testimonio suyo hasta los confines de la tierra *(Act.*, I, 8).

[1] *Mat.*, VIII, 5-13 (La fe del centurión). IX, 22 (Tu fe te ha salvado). XVII, 19 (Poder de la fe). *Mc.*, IX, 22 (Todo es posible al que cree). XVI, 16 (El que crea y sea bautizado será salvo). *Lc.*, XVIII, 42 (Tu fe te ha salvado). *Joh.*, III, 15-16 (Quien cree en el Hijo tiene la vida eterna). *Rom.*, I, 6 (La fe, llamada de Jesucristo). I, 17 (Justitia ex fide in fidem). II, 13 (Los que ponen en práctica la ley serán justificados). *Eph.*, II, 8 (Gratia salvati per fiden, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est.) *Fil.*, I, 29 (La gracia que Dios os ha concedido, no solo de creer en él, sino de sufrir por él). A pesar de lo que diga Lutero, la πίστις de San Pablo es la fe actuante por las obras, como precisa Santiago (II, 14). Cf. a este respecto el comentario del P. Lagrange sobre la Epístola a los romanos, los artículos de P. Antoine sobre la Fe y de Bonnetain sobre la Gracia (muy completo), en el *Dictionnaire de la Bible*, suplemento.

He aquí lo que enseñaba Cristo, con un acento nuevo, que nunca hasta entonces había sido escuchado. "Todos se sentían sobrecogidos por él, y el pueblo se admiraba de su doctrina, porque les enseñaba con autoridad (ἐξουσίαν) y no como sus escribas" *(Mc.*, I, 22. *Mat.*, VII, 29): él, el Mesías *(Joh.*, I, 41), que debía venir para cumplir las Escrituras, la Ley y los Profetas *(Mat.*, V, 17); el Hijo del hombre ha venido, no para perder las vidas de los hombres, sino para salvarlas *(Lc.*, X, 56); el santo de Dios *(Mc.*, I, 25), el Cristo Hijo del Dios vivo (confesión de Pedro, *Mat.*, XVI, 16. Cf. *Joh.*, X, 36), que prueba su misión divina por sus milagros y por el mayor de todos, su Resurrección; el dueño del sábado *(Mc.*, II, 28), que tiene como propio el poder, reservado a Dios, de perdonar los pecados *(Mc.*, II, 5-11); que tiene las palabras de la vida eterna *(Joh.*, VI, 68), que es el pan vivo descendido del cielo (VI, 35-51) y la fuente de agua viva que brota hasta la vida eterna (IV, 14); él, la Luz del mundo (VIII, 12), por quien se conoce la verdad que liberará al hombre (32); el buen pastor que da su vida por sus ovejas (X, 14-30); el señor *(Mat.*, XXIII, 10), el amigo *(Joh.*, XV, 15), que anuncia a los hombres que tienen un Padre en los cielos, por quien le son dadas todas las cosas *(Mat.*, XI, 27), que conoce todo aquello de lo que tienen necesidad (VI, 32), que se preocupa de cada uno de ellos, así como de la hierba de los campos y de los pájaros del cielo, que contó todos los cabellos de su cabeza (X, 30). "No temáis, pues."

Este mensaje, que se dirige a todos, enseña a todos los hombres que son hermanos *(Mat.*, XXIII, 8); que todos, sin distinción de sexo —y con ello la condición de la mujer se encuentra realzada y el matrimonio proclamado indisoluble *(Mc.*, X, 2-12; *Mat.*, XIX, 3-12)—, sin distinción de raza ni de clase—en Cristo no hay ya judío, ni griego, ni esclavo, ni hombre libre *(Gal.*, III, 28. Cf. Ireneo: *Haer.*, IV, 21, y ¡ay de los ricos! (VI, 24)—, todos son iguales ante Dios, porque tienen el mismo Padre celestial, han sido rescatados por el mismo Cristo y santificados por el mismo Espíritu Santo, y la Gracia del Salvador se ha manifestado a todos los hombres *(Tit.*, II, 11), a los que ha liberado arrancándoles a la muerte e iluminando la vida y la inmortalidad (2 *Tim.*, I, 10) para hacerlos partícipes de una naturaleza divina (2 *Petr.*, I, 4) y miembros de un solo cuerpo, que es la Iglesia (1 *Cor.*, XII, 12. *Eph.*, I, 23), cuya cabeza es Cristo, que reconcilia todas las cosas, en la tierra y en el cielo, consigo mismo *(Col.*, I, 18-20). Hermanos, e hijos de Dios por adopción, todos los hombres deben ser tratados como tales, niños, pobres y débiles: porque todo poder, que proviene de Dios *(Rom.*, XIII, 1-4) es un servicio de los grandes para con los pequeños *(Mat.*, XXIII, 11): los que lo tienen son ministros de Dios para el bien, a imagen del Hijo del hombre, que vino no para ser servido, sino para servir: *non ministrari, sed ministrare (Mat.*, XX, 25-28).

En contra de los príncipes de las naciones que las dirigen como señores despóticos, y de los grandes que ejercen su dominio sobre ellas *(Mat.*, XX, 25); en contra de los falsos profetas que vienen cubiertos de pieles de cordero, pero que son, en su interior, lobos rapaces, y que se conocen por sus frutos (VII, 15); en contra de la falsa justicia de los escribas y de los fariseos, esos orgullosos y esos hipócritas que abandonan la ley de Dios por los preceptos de los hombres y solo desean, en todas sus acciones, ser vistos por ellos *(Mc.*, VII, 7-8. *Mat.*, VI, 5. XXIII), Jesús, dirigiéndose en la montaña, no solamente a sus discípulos, humildes entre los humildes, sino a la multitud del pueblo que le seguía *(Mat.*, VII, 28. *Lc.*, VI, 17, y VII, 1), proclama bienaventurados a los humildes, a los pobres de espíritu [1] (* 293), bienaventurados a los mansos, bienaventurados a los que lloran, a los que tienen hambre y sed de justicia, a los misericordiosos, a los corazones puros, a los pacíficos, a los que sufren persecución por la justicia *(Mat.*, V, 3-10). Y no porque el hombre sea feliz en medio del sufrimiento, de la prueba y de la persecución, como pretendía, en su ingenuo orgullo, el sabio estoico: si el Salvador proclama felices a los que sufren no es porque hayan alcanzado ya la felicidad, sino porque están en el camino que lleva infaliblemente a ella; así, se verá a Dios si se tiene el corazón puro, seremos llamados Hijos de Dios si establecemos la paz en nosotros mismos y en nuestros semejantes; y para los que sufren persecución por la justicia y son odiados por mi causa, dice Cristo, para estos es el reino de los cielos: "Regocijaos y alegraos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos" *(Mat.*, V, 12), les dice el que proclamará delante de Pilato *(Joh.*, XVIII, 36): "Mi reino no es de este mundo." Pero esta esperanza, que únicamente se realizará en el más allá, da ya en esta vida, a aquel que se sacrifica por Cristo, una recompensa que supera a todas las recompensas de la tierra, aunque no sea más que la sombra de la recompensa futura.

Para esto, es preciso seguirle *(Lc.*, IX, 23), porque es la Luz del mundo *(Joh.*, VIII, 12); es preciso creer en El, amarle y permanecer en El, porque El es el camino, la verdad y la vida *(Joh.*, XIV, 6); es preciso confesarle delante de los hombres *(Mat.*, X, 32) y sufrir por su nombre *(Act.*, IX, 16): El, el Hijo de Dios, cuyo nombre está por encima de todo nombre *(Fil.*, II, 6-11), El, nuestro Salvador y nuestro Redentor, el autor y el dispensador de toda gracia, el Verbo por quien todo fue hecho *(Joh.*, I, 1-18); El, que es la resurrección y la vida *(Joh.*, XI, 25), Dios no de los muertos, sino de los vivos *(Mat.*, XXIII, 32), el mismo ayer, hoy y por los siglos de los siglos, eternamente *(Hebr.*, XII, 8), que asegurará la gloria, en el más allá, a los que le hayan conocido, servido, amado, y que se dejará ver por ellos frente a frente y no ya enigmáticamente en un espejo (1 *Cor.*, XIII, 12).

[1] Οἱ πτωχοὶ *(Lc.*, VI, 20), οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι *(Mat.*, V, 3).

Porque es también, como hombre, nuestro modelo. El que, a su ejemplo, se haga servidor de los demás *(Mat.*, XXI, 26. XXIII, 11); el que acepte empequeñecerse y humillarse como un niño (XVIII, 4); el que, por El, deje todo (XIX, 21) y que, después de El, renunciando a sí mismo, tome su cruz para seguirle (XVI, 24. *Mc.*, VIII, 34. *Lc.*, IX, 23)—sin lo cual no podría ser su discípulo *(Lc.*, XIV, 27)—, este será elevado por encima de todos en el reino de los cielos, por el Padre celeste, cuyo poder es infinito, cuya justicia es soberana y cuya misericordia es la señal más importante de su poder [1]: porque Dios ama al mundo de tal manera que le envió a su Hijo único, no para juzgarlo, sino para salvarlo, a fin de que tenga por El la vida eterna *(Joh.*, III, 16-17). Y, el día que se realice el advenimiento del Hijo del hombre, del mismo modo que el relámpago surca el espacio de Oriente a Occidente *(Mat.*, XIV, 27), así el Juez supremo tratará a cada uno de nosotros según sus obras (XVI, 27) y lo juzgará según la manera como haya ejercido la caridad hacia su prójimo (XXV, 35-46): hacer el bien al más pequeño de nuestros hermanos, guardándonos del desprecio y del escándalo, es hacer bien a Cristo, que sufre en ellos; es cumplir la voluntad del Padre, que desea no se pierda uno solo de aquellos cuyos ángeles ven en el cielo sin cesar la faz del Padre celeste (XVIII, 5-11); es perfeccionar en el interior de sí la imagen del Creador que hizo al hombre a su imagen y semejanza *(Gen.*, I, 26-27: es, para los hombres, comportarse entre ellos como los hijos de este Padre *(Mat.*, V, 45) y como los hermanos de Cristo, primogénito entre todos *(Rom.*, VIII, 29): la más bella alabanza que la Humanidad pueda dirigir a su Creador y la que le es más agradable.

Así, identificándose con cada uno de nosotros, y sobre todo con los más desgraciados, con los débiles y con los humildes, Cristo elevó el amor al prójimo a una altura que el más grande de los filósofos antiguos miraba como imposible: porque no se puede ser amigo de los dioses y todavía menos de Júpiter, tal es el pensamiento de Aristóteles *(Et. Nic.*, VIII, 7); mientras que el Viejo Testamento había proclamado *(Sap.*, VII, 27) que la sabiduría, todopoderosa emanación de Dios, constituye en amigos de Dios a los hombres en los que ella reside, y el Nuevo Testamento nos dice que la caridad del Padre nos dio no solamente el título, sino la realidad de hijos de Dios (1 *Joh.*, III, 1): de este Dios que es amor y que creó el mundo por amor. *Deus caritas est.*

Moral abierta si las hay, moral del "alma abierta" [2], en contraste

[1] *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas...*, se dice en la oración de la misa del décimo domingo después de Pentecostés, cuyo Evangelio está constituido por la parábola del fariseo y del publicano, según San Lucas (XVIII, 10-14).

[2] Según la expresión de Bergson, *Deux sources de la morale et de la religion*, pág. 57 y cap. III.

singular con las morales antiguas, incluso las más perfectas, que permanecen siempre como morales cerradas. Moral abierta al infinito, real y vivo; moral que abre el alma, que la libera por la sumisión, que la eleva por encima de sí misma, humillándola ante Dios, y que la lanza por un camino en el que, cualquiera que sea la altura del fin propuesto o alcanzado, es siempre sobrepasado, de suerte que los abismos de receptividad que se encuentran en nosotros no podrían ser colmados más que por el Infinito, si Dios quisiera ponernos por su gracia en contacto especial con él.

Pero esta enseñanza superaba con mucho los mayores esfuerzos del pensamiento antiguo; la locura de la cruz, según la expresión del apóstol San Pablo (1 *Cor.*, I, 17-25), "la ignominia de la muerte y de la sepultura", dirá el emperador Juliano [1], del que se destruyó a sí mismo tomando la condición de esclavo *(Fil.*, II, 7), su resurrección de entre los muertos (* 294), primicias de nuestra propia resurrección, sin lo cual nuestra predicación es vana y vana nuestra fe (1 *Cor.*, XV, 12-24), todo esto era un escándalo tal para la sabiduría de este mundo, que, aparte el pequeño grupo de los apóstoles y de sus discípulos, testigos animados de una fuerza divina y prestos a morir por su Maestro, crucificado y resucitado, la Humanidad tardó mucho tiempo en comprender su sentido y en descubrir su jugo, hasta el punto de que, aún después de veinte siglos, no está cercano a su agotamiento: porque el mensaje de Cristo estaba destinado a renovar enteramente el pensamiento humano.

El paganismo agonizante lo ignoró o lo desconoció. De hecho, la reforma religiosa realizada por Augusto, aunque devolvió por cierto tiempo al sentimiento religioso romano una vitalidad aparente y permitió al paganismo mantenerse todavía durante varios siglos, se declaró impotente para detener su declive. La religión oficial se concentra y se resume en el culto a los emperadores: Augusto fue solemnemente deificado después de su muerte: sus sucesores gozaron, en vida, de honores sobrehumanos. Se multiplican los templos a las divinidades extrañas, egipcias, persas, sirias; el sincretismo reina y solo excluye a aquellos que se excluían a sí mismos por rehusar erigir en el foro, al lado de los templos consagrados a las divinidades paganas, el altar de Aquel que proclamó que quien no está con El está contra El *(Mat.*, XII, 30), que Dios es único *(Marc.*, XII, 29-32), que no hay otro Señor que El, que

[1] Al heresiarca Fotin, obispo de Sirmio, condenado por varios concilios por haber puesto en duda la naturaleza divina de Cristo, escribe Juliano, a comienzos de 363, para darle la razón contra Diodoro, obispo de Tarso, autor de un tratado "Contra Platón sobre Dios y los dioses", y le dice: A Diodoro, este mágico del nazareno, "haremos ver que su nuevo dios de Galilea, al que sus fábulas atribuyen la eternidad, se encuentra en realidad, por la ignominia de su muerte y de su sepultura, excluido de la divinidad que Diodoro inventa para él" *(Cartas de Juliano*, ed. Bidez, G. Budé, n. 90, pág. 174).

no existe más que un solo Dios creador de todos los seres (Eusebio: *Hist. eccl.*, II, 3), y que por El, y solo por El, todos los hombres pueden tener acceso al reino de Dios, o a la sociedad divinamente instituida por Cristo *(Eph.*, IV, 11), la Iglesia: reino universal, eterno, cuyo solo anuncio, "lo mismo que un reguero de luz, se extiende por todas partes e ilumina de una manera repentina toda la tierra" *(Hist. eccl.*, II, 3), suscitando por todas partes sus testigos, sus mártires.

Al lado de esta buena nueva que transformaba las almas interiormente y que las llamaba a todas, sin distinción de sexo, de rango y de raza, a la participación de la vida divina, ¿qué peso podían tener el culto de estos señores de Roma, muchos de los cuales eran monstruos, las orgías salvajes u obscenas de los ritos exóticos, incluso ese arte de curación y de salvación que se exigía a los filósofos, neopitagóricos u otros, a los profetas y a los taumaturgos, asimilados a semidioses (* 295), como Apolonio de Tiana, a los predicadores de la liberación, de la vida feliz, de la unión a Dios, de la participación común en la divina sustancia y en la inmortalidad, asegurada por la pureza del sabio que vuelve, después de su muerte, al éter de donde procede el alma? ¿Qué valor tienen, después del fracaso de los filósofos y de esa falsa sabiduría del mundo que denuncia San Pablo (1 *Cor.*, II, 1), la creencia y los ritos de los misterios mithríacos (* 296), que se habían extendido rápidamente por todo el Imperio romano a partir del siglo II, que conmovieron a los primeros apologistas cristianos por su semejanza exterior con los dogmas y los sacramentos del cristianismo, del que parecían ser la caricatura diabólica? Porque no se dirigían a la universalidad de la especie humana, transigían con el politeísmo y la magia y, como los demás misterios paganos, tenían por centro una figura mítica, no una persona histórica, a la vez concreta y trascendente.

Este último esfuerzo del paganismo que periclitaba, que no pudo liberarse del naturalismo del mito primitivo, ni escapar al sincretismo, al gnosticismo y a las complicaciones rituales características de la época, permaneció impotente, como la reforma de los Severos y la tentativa de Juliano (* 297) por contener el fracaso irremediable del paganismo: el edicto de Milán, en tiempos de Constantino (313), consagró su ruina al otorgar la libertad al cristianismo y poner fin a las persecuciones; el edicto de Teodosio, en 392, suprimió el culto pagano. Pero, por la obra de unificación que había realizado, el Imperio romano preparó, en cierto modo, la unidad religiosa de la Humanidad preparando un centro a la religión que estaba llamada a convertirse en la creencia universal, es decir, propiamente católica.

3. Los últimos esfuerzos de la sabiduría pagana: Séneca, Epicteto, Marco Aurelio. La actitud estoica frente al mundo y a Dios, frente a la vida y a la muerte.

En tanto que en la propia Roma, en el corazón del Imperio que convirtió su martirio en el centro y sede de la Iglesia, Pedro, el Príncipe de los apóstoles, con Pablo, traía a los hombres el bien inapreciable de la luz espiritual, τὴν πολυτίμητον ἐμπορίαν τοῦ νοητοῦ φωτός *(H.* E., II, 14), y predicaba según la palabra de San Juan (I, 9), la luz misma y el Verbo, salvador de las almas, anunciando la venida del reino de los cielos, la sabiduría pagana manifestaba su intensa necesidad de una dirección moral, de una preparación para la muerte, de una vida interior más pura, de una fraternidad humana más eficaz; pero, al mismo tiempo, se revelaba su impotencia para satisfacer esta necesidad, en razón de la incertidumbre final que reinaba en los espíritus en lo que respecta a la trascendencia de Dios, a la inmortalidad del alma, al valor de la persona humana, con que la revelación cristiana suministraba a la razón bases seguras, mientras que la sabiduría pagana no alcanzaba a liberar el poder divino "de esta Naturaleza que agota, manifestándola, su facultad de producción y de reajuste" [1] y de la que Dios y el hombre permanecen esclavos.

Sin embargo, ignorantes de la transformación profunda que se operaba en el interior de las almas y que se aprestaba a renovar la sociedad humana, muchos espíritus se vuelven entonces hacia la filosofía para pedirle, a la vez que un remedio a los vicios reinantes, luz, fuerza y consolación. Preceptores, directores de conciencia, jueces de los acontecimientos, predicadores, instructores y guardianes de almas, los filósofos juegan un papel casi oficial en la sociedad y en el Estado. Fue este, verdaderamente, "el reino de los filósofos" [2]. También vemos multiplicarse durante los dos primeros siglos de nuestra era, particularmente en los medios estoicos, catecismos morales, como los cortos tratados de Musonio Rufo, el maestro de Epicteto (* 298), las homilías y predicaciones filosóficas de Dión Crisóstomo, las cartas de dirección espiritual, las conversaciones, las meditaciones o exámenes de conciencia, de los que somos deudores a Séneca, a Epicteto y a Marco Aurelio. Incorporaron, en cierto modo, las ideas estoicas a la moral, al derecho, esa creación específicamente romana, y al espíritu mismo de los romanos, cuya gravedad, constancia, rectitud e igualdad de alma, dignidad de vida e indiferencia al dolor, eran ya, al menos en tiempos de la grandeza romana, sus rasgos característicos, antes de haber sido reforzados por la influencia del Pórtico.

[1] V. Delbos: *Figures et doctrines de philosophes* (Plon), pág. 92. Cf. *La fin du paganisme*, de Gaston Boissier; *Les moralistes sous l'Empire romain*, de Martha.

[2] Véase a este respecto E. Renan: *Marc.-Aurèle*, págs. 40 sgs.

1. Hijo de un ilustre retórico español y de una madre, Helvia, que le educó en la práctica de la virtud, abogado y cuestor, orador reputado, exiliado en Córcega por Claudio (41-49), llamado por Agripina para ser el preceptor y luego el ministro de Nerón, en desgracia con el emperador, que terminó ordenándole el suicidio, Séneca de Córdoba (4-65) tradujo, tanto en su vida como en su obra, la incertidumbre y las contradicciones de un alto espíritu, que compartía la austeridad estoica y la vida mundana, la independencia de la sangre y la lisonja del cortesano, el gusto por la pobreza y el uso de la fortuna, la finura y el énfasis, el sentido de la debilidad humana y la convicción de que la virtud es natural e inamisible como la felicidad del sabio. Fuera de la moral o del arte de vivir, que es para él la parte esencial de la filosofía, en la que sobresale, ni la dialéctica ni la lógica le interesan; aunque consagra un libro a las *Cuestiones naturales,* como introducción a la teología, desprecia esta ciencia oscura y sutil que enseña a disputar antes que a vivir bien, a parecer antes que a ser; estima que la sabiduría es algo más abierto y más simple, y no separa la filosofía de la virtud ni del buen sentido *(Ep.,* 95; 79; 106, 5). En Metafísica se contenta con visiones frecuentemente rápidas y un poco imprecisas, que apenas se preocupa de poner de acuerdo entre sí: el sentido exacto de la idea de Dios le es indiferente; que el principio supremo del universo sea Dios, el alma del mundo, el destino o la Naturaleza; que el universo esté regido por el azar, por la necesidad, por la Providencia, o por los tres a la vez [1], poco le importa, desde el momento que la conclusión va a ser la misma: el alma debe, como traduce Descartes (Carta a Elisabeth, 18 de agosto de 1645), "asentir al orden de las cosas".

Por lo demás, su obra, a la que inspira un humanismo profundo, heredado de Panecio, abunda en fórmulas felices, en máximas lapidarias, o en "sentencias", con frecuencia brillantes, casi siempre ingeniosas, a veces profundas, que serán aireadas muchas veces a través de los siglos: fueron utilizadas por los Padres de la Iglesia; por ellas, Calvino, comentando el *De Clementia* (1532), conoció la sabiduría antigua; encantaban a Montaigne, que recibió su savia, y a La Fontaine, que releía poco antes de su muerte la traducción de las *Epístolas a Lucilio,* por Pintrel; a Descartes, que recita en sus sueños versos de Séneca el trágico sobre la necesidad de conocerse a sí mismo [2], y reúne las

[1] *Ep.,* 16. *Quidquid et ex his, vel si omnia haec sunt, philosophandum est: sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter Deus universi cuncta disponit, sive casus res humanas sine ordine impellit et jactat, philosophia nos tueri debet. Haec adhortabitur ut Deo libenter pareamos, ut fortunae contumaciter resistamus: haec docebit ut Deum sequaris, feras casum.*

[2] *Illi mors gravis incubat Qui, notus nimis omnibus, Ignotus moritur sibi.* "Se prepara una triste muerte el que, por haberse hecho conocer demasiado de los demás, se convirtió en un desconocido para sí mismo" (Cf. J. Chevalier: *Descartes,* pág. 31). Descartes adoptó por divisa estos versos del *Tiestes,* de Séneca (Carta a Chanut del 1 de nov. de 1646. Ed. J. Chevalier, Boivin, pág. 239). Cf. sobre el *De vita beata,* de Séneca, sus dos cartas del 4 y del 18 de agosto de 1645 a Elisabeth (ibíd., págs. 60-68).

máximas de su moral definitiva en un comentario razonado al *De vita beata,* de Séneca el filósofo; en fin, los preceptos de este cuyo nombre es, más allá de los Pirineos, sinónimo de sabio [1], constituyeron en España, tanto en el pueblo como en los mismos místicos, el breviario de la sabiduría humana.

De hecho, la moral de Séneca, tal como la encontramos expuesta en sus tratados y en las cartas a Lucilio, tiene valor por la síntesis original que operó de la sabiduría helénica y de la experiencia romana (* 299), por la penetración del análisis, por la aguda observación de los vicios y de las miserias del hombre, por el sentimiento que tiene de la fragilidad de las cosas humanas, de la inestabilidad de nuestra condición, de la insconstancia de nuestro espíritu, de los males que residen en nosotros y de los que solo la muerte nos liberará; en fin, por el sentido religioso del Dios inmenso, todopoderoso, padre, juez, testigo interior, para quien la sabiduría consiste no tanto en obedecer como en consentir *(Ep.,* 96); por la adhesión a su voluntad, que debe ser la regla de la nuestra y suministrar a nuestra vida su designio. Si queremos siempre una misma cosa—y es más difícil observar una buena resolución que tomarla—, debemos querer lo que es verdadero *(Si vis eadem semper velle, vera oportet velis. Ep.,* 95): así transformaremos en buen hábito lo que todavía no es más que buena voluntad. Para afirmarse en el bien, es preciso retirarse al interior de sí mismo, es preciso ser en sí: pero es preciso también mirar y aspirar hacia el cielo, es preciso querer imitar a Dios y elevarse hasta El, puesto que somos sus compañeros y sus miembros *(Ep.,* 117, 95, 92). Porque el alma no podría ser buena si Dios no está con ella *(Ep.,* 74). ¿Puede resultar extraño que el hombre deba ir a su encuentro, cuando Dios hace esto mismo y asienta su morada en las almas, donde depositó simientes divinas que nos basta con desarrollar? "Dios está cerca de ti, está contigo, está en tu interior. Sí, mi querido Lucilio, te digo que reside en nuestro interior un espíritu santo, que observa y que guarda como en depósito el bien y el mal que hacemos, y nos trata según le hayamos tratado. Sin este Dios, nadie es hombre de bien; sin su ayuda, nadie podría ponerse fuera del poder de la fortuna. Da consejos atrevidos y animosos. Hay ciertamente un Dios en todos los hombres de bien. Pero ¿quién es este Dios? Nadie sabe decirlo" [2].

[1] Angel Ganivet, en su *Idearium español,* puso a luz lo que él llama "el senequismo español". Santa Teresa de Avila llamaba a San Juan de la Cruz "mi senequista".

[2] *Ep.,* 41. *Prope est a te Deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic, prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vir sine Deo nemo est. An potest aliquis supra fortunam, nisi ab illo adjectus, exsurgere? Ille*

Por lo demás, este sentimiento de la presencia de Dios se acompaña, en Séneca, de una profunda humanidad. Somos todos miembros de un mismo cuerpo, proclama antes que Pascal, aunque, a diferencia de Pascal, parece creer que el hombre no existe más que como miembro del todo, y afirma, en todo caso, que Dios no le secunda individualmente. *Singulis non adest Jupiter (Nat. Qu.,* II, 46). La Naturaleza nos hizo a todos de una misma familia al engendrarnos de una misma materia y para un mismo fin. Nos inspiró un amor mutuo y nos hizo a todos sociables. Ella estableció la justicia y la equidad. Hemos nacido para vivir en comunidad. El hombre es algo sagrado para el hombre: *Homo res sacra homini*[1]. En cuanto a él, no siente más placer en aprender y en perfeccionarse que en hacer beneficios a los demás; no le producirá satisfacción saber solo para él y rechazará la sabiduría si le fuese ofrecida a condición de tenerla oculta y de no comunicarla a nadie: *Si mihi cum hac exceptione detur sapientia ne cui communicem, rejiciam (Ep.,* 6). El acento cristiano que se advierte en muchas páginas de Séneca, su amor a la Humanidad, su creencia en la igualdad natural de los hombres, la defensa que hace de los esclavos, la concepción que se forja del sufrimiento como de una condición del mérito y de la virtud, su manera de saludar a la muerte como el día de nuestro nacimiento eterno; en fin, la idea de que la Providencia divina conduce todas las cosas a su bien, todo esto, que le valió el trato por parte de los Padres de la Iglesia como alma "naturalmente cristiana" y "hombre con frecuencia nuestro", *saepe noster,* llevó a creer que Séneca había conocido a San Pablo, por su hermano Galión, ante el tribunal en el que Pablo compareció en Corinto *(Act.,* XVIII, 12); y San Agustín conocía ya una pretendida correspondencia entre el filósofo y el apóstol. En realidad, tanto puede ser de Séneca como de Virgilio: sin haber conocido el cristianismo, nos hace respirar ya la atmósfera en que el cristianismo debía propagarse y extenderse, descubre preocupaciones y pensamientos a los que, precisamente, la buena nueva iba a suministrar una respuesta y a dar satisfacción.

2. Muy distinto a Séneca es Epicteto, aunque también esté agitado por el "soplo nuevo que se extiende por el mundo"[2]. Este frigio, ori-

dat consilia magnifica et erecta. In unoquoque virorum bonorum (QUIS DEUS, INCERTUM EST) HABITAT DEUS.

[1] *Ep.,* 95. *Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex iisdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum, et sociabiles fecit... In commune nati sumus.* Pensamiento próximo, pero distinto al de San Pablo cuando habla de la Iglesia como cuerpo de Cristo del que somos miembros *(Eph.,* I, 23. IV, 4, 16. *Col.,* I, 18, 24), y a los pensamientos famosos de Pascal sobre el "cuerpo lleno de miembros pensantes, porque somos miembros del todo" (N. R. F., 705-710).

[2] Según la expresión de C. Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain,* Hachette, 1865, pág. 207.

ginario de Hierópolis, fue en Roma el esclavo de un señor brutal y cruel, Epafrodito, liberto de Nerón; siguió allí las lecciones de Musonio Rufo, que, al decir de Aulo Gelio (V, 1, 3), llamaba a los hombres en su conciencia moral, y probablemente también las de los cínicos, esos "monjes mendicantes de la antigüedad", en quienes saluda a los heraldos y a los mensajeros de los dioses, mostrando a los hombres, sus hermanos, por la palabra y el ejemplo, el camino de salvación. Libre a la muerte de su maestro, Epicteto enseñó la Filosofía, primero en Roma, donde se atrajo muchos enemigos por su manera, plenamente socrática, de dar a luz los espíritus y de interrogarlos, sin consideración alguna, sobre la salvación de su alma; luego, después del edicto de Domiciano que desterró a los filósofos (94), se refugió en Nicópolis de Epiro, donde terminó su vida en la pobreza (hacia 125).

No escribió nada, pero tuvo entusiastas discípulos, que recibían de él una alta idea de su vocación y de la misión divina del filósofo, que "excitaba al bien", según su propio testimonio[1], por discursos tales que "el que los escuchaba no podía por menos de aprobar lo que este hombre quería hacerle aprobar". Uno de ellos, Flavio Arriano, que había seguido sus lecciones en Nicópolis, nos transmitió su doctrina en las Διατριβαί, o *Discursos,* de las que nos quedan cuatro libros, y, de una manera más breve, en el Εγχειρίδιον, o *Manual.* Epicteto se retrata allí a lo vivo, con su inflexibilidad estoica y su libertad de lenguaje cínico, con la dulzura de su alma y el rigor de su virtud, con la seducción de su enseñanza, que desea obtener de sus discípulos la modestia, los buenos modales, la paciencia, la rectitud de intención, la fuerza de carácter, la perfecta posesión de sí, la constante igualdad de humor, la insensibilidad de su doctrina, su soberano desprecio con respecto a las vanas riquezas y las estériles complicaciones de la vida civilizada y esa soberbia seguridad en su propio poder, de la que nos trazó Pascal en *l'Entretien avec M. de Saci,* un vivo retrato. Pascal tiene razón, y Ravaisson lo confirma[2]: el orgullo constituía el fondo del estoicismo; pero en Epicteto se trataba de un orgullo interior, de una excesiva confianza en sí, que se concilia curiosamente en él con la enseñanza y la práctica de cierta humildad, cuyo secreto hay que buscar, sin duda, en su piedad personal, pero humildad todavía humana, muy diferente a la humildad del cristiano que refiere todo a Dios y espera de su gracia divina el remedio a la impotencia de la Naturaleza.

Por el acuerdo que supo realizar, de manera casi perfecta y espon-

[1] Carta de Adriano a Lucio Gelio, 5-7 (publicada por J. Souilhé al frente de sus *Discursos,* t. I, pág. 4). Sobre la vocación y el "ministerio divino" del que Epicteto llama el "heraldo y embajador de Dios", cf. *Disc.,* III, 21, 22; 24, 117. IV, 8, 30 (textos próximos a los textos paulinos, 1 *Cor.,* III, 4-9. *Hebr.* V, 4).

[2] *Essai sur la métaphysique d'Aristote,* t. II (1846), pág. 279. Cf. Colardeau: *Etude sur Epictète,* págs. 209-223. J. Chevalier: *Pascal* (Plon), págs. 13 sgs.

tánea, entre su doctrina y su vida, fue calificado por muchos como un santo: Celso, el indómito adversario del cristianismo, lo contrapone a Jesús. En la aurora de los tiempos modernos, su *Manual*, traducido por Du Moulin en 1544 y por el reformado Rivaudeau en 1567; sus *Discursos*, puestos en francés por dom Goulu en 1609, conocieron un inmenso éxito en los medios que, a comienzos del siglo XVII, oponían a la primavera católica un paganismo renaciente y propagaban incluso, en forma mitigada, la doctrina de Epicteto entre los neoestoicos cristianos, sobre todo en Lovaina, donde Justo Lipsio la enseña, y en Francia, donde el espíritu estoico, aliado, por otra parte, a un catolicismo sincero, ayudó a Balzac a morir como un Sócrates cristiano e inspiró lo mismo al "generoso" de Descartes que al héroe de Corneille.

Sin embargo, en muchos aspectos, el pensamiento de Epicteto se encuentra en los antípodas del pensamiento cristiano; lo que forma su fondo es la idea de que, en el curso ordinario de la vida, el hombre se basta a sí mismo, que su razón mide la tierra y el cielo, que todos sus pensamientos y sus acciones están en su poder, que las cosas exteriores mismas no son más que lo que nuestro juicio las hace ser, de tal suerte que todo depende, en última instancia, de nuestra razón y de nuestra voluntad deificadas. He aquí lo que se advierte tras su máxima fundamental: "Soporta y abstente", ἀνέχου καὶ ἀπέχου. He aquí lo que recubre su distinción famosa entre *las cosas que dependen de nosotros*, τὰ ἐφ' ἡμῖν, como la opinión y el impulso, el deseo o la aversión, y, en más alto grado, la sabiduría o la virtud; en suma, la libertad de hacer un buen uso de nuestra facultad de pensar, porque todo esto es obra nuestra, y *las cosas que no dependen de nosotros*, τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, como la salud, los honores, la fortuna, la patria misma, los amigos, los hijos y todo lo relacionado con los objetos exteriores, de lo que en ocasiones nos está permitido usar, pero de lo que no debemos ni buscar la posesión ni deplorar la privación; porque no son nuestras, y perderlas es restituirlas[1]. Toda la sabiduría consiste, pues, en regular los deseos sobre la naturaleza de las cosas (II, 23), en saber ceder a la necesidad para ser libre, en querer que las cosas sean como son, no como deseamos que sean: ahora bien: esto depende enteramente de nosotros[2] (* 301). Todo tiene dos asas: en nosotros está asirlo como conviene[3]. No hay nada en el mundo

[1] *Man.*, 1; 2; 11. *Disc.*, I, 1; 22. III, 24. IV, 3.

[2] *Man.*, 8. Así, dice Epicteto, "Llevarás bien tu vida", según el precepto que daba ya Zenón (D. L., VII, 88). Porque, ocurra lo que ocurra, estará en tu poder hacer un buen uso de ello, y esto nadie podrá impedírtelo, ni incluso Dios, que puso este poder bajo nuestra completa dependencia (*Man.*, 32, 2. *Disc.*, I, 6, 40).

[3] *Man.*, 43. Πᾶν πρᾶγμα δύο ἔχει λαβάς. Por ejemplo, dice Epicteto, si tu hermano cometió una injusticia contigo, no pienses en la injusticia; piensa que es tu hermano. Esta es el asa por la que debes coger la cosa para llevarla.

que pueda reducir ni incluso obstaculizar el poder interior de que disponemos.

Calvino, lo mismo que Du Vair y como más tarde Pascal, reprocharán justamente a Epicteto haber desconocido la debilidad y la miseria de nuestra naturaleza humana y los límites de nuestro poder. Por una extraña paradoja, al menos en apariencia, y que no es única, puesto que se encuentra en todos los partidarios de un determinismo y de un fatalismo absolutos, este sabio, que proclama con el estoicismo que el universo está regido por una necesidad inexorable, no cesa de exaltar la libertad interior del hombre y el uso que debe hacer de sus representaciones: Porque nadie, dice, tiene poder para obligarme a pensar lo que yo no pienso y para quitarme lo que Dios me ha dado como propio (III, 24). Pero soy libre y me muestro amigo de Dios, haciendo libremente todo lo que El quiere (IV, 3). Con el sentimiento muy fuerte de nuestra libertad, que orienta toda su filosofía en el sentido de la acción, se enlaza en Epicteto el sentimiento muy vivo de nuestra relación con Dios, de quien procedemos directamente, de quien participamos y a quien también llevamos en nosotros (II, 8), como la parte principal de la Naturaleza, en vista de la cual fueron hechas todas las demás: Dios, que nos hizo dueños de nosotros mismos, en lugar de dejarnos en la servidumbre, que no reservó para él ningún poder susceptible de forzarnos o incluso de obstaculizarnos (I, 6, 40), y que no deja de estar íntimamente presente a nosotros, lo mismo que el genio al que nos confió, hasta el punto de que siente cada uno de nuestros movimientos como un movimiento que le es propio y connatural, y que no estamos nunca solos (I, 14); Dios, cuya mano es visible en todas las obras de la Naturaleza, cuya providencia dirige todo, incluso lo ínfimo y lo malo, para realizar siempre y en todo momento la armonía, y que nos colocó aquí abajo para contemplarle, a El y a sus obras, no solamente a título de espectador, sino de intérprete, de imitador, de testigo (I, 29, 47), y para ensalzar su providencia, lo que resulta fácil a quien posee la facultad de comprender lo que le acontece y el sentimiento del reconocimiento (I, 6); Dios, que es nuestro fin, que es la fuente de todo bien (II, 8), cuya ayuda y protección debemos invocar, lo mismo que el navegante, en medio de la tempestad, invoca a los *Dioscuros* (II, 18, 28), a quien debemos rogar antes de tomar una determinación importante o emprender una gran obra (III, 22, 53), a fin de unirnos a El, someter nuestra voluntad a la suya y, dóciles a sus órdenes, realizar nuestra tarea en el puesto que nos ha fijado.

Entonces, con la conciencia de no ser más que una parte del universo, quiero decir de esta ciudad única, constituida por los dioses y los hombres (II, 5, 26), seguro de que la muerte, este retorno al todo, no es un mal, porque las espigas germinan para madurar y para ser segadas (II, 6, 11), el hombre, unido voluntariamente a la voluntad de

Dios, no mirando más que a él, no refiriéndose más que a él, le restituirá con gozosa impaciencia los dones que recibió de él. "Te doy gracias por haberme puesto en el mundo, te doy gracias por lo que me has dado; el tiempo que he tenido para usar de tus dones me basta. Vuelvan a ti y asígnales el lugar que te plazca. Porque todos eran tuyos y eres tú quien me los ha dado"[1] (* 302). Admirable oración, en la que solo falta como a este sabio, la gran esperanza: la esperanza en la vida eterna, donde se mostrará el amor.

3. Y he aquí que, algunos años más tarde, uno de los señores del Imperio redactaba en otro tono, con menos fuerza, pero quizá con más simplicidad, lo que había enseñado el esclavo despojado de todo. Marco Aurelio (121-181), nacido en Roma de una familia de origen español, fue adoptado, en 138, con el nombre de Marco Elio Aurelio Vero, por el emperador Antonino el piadoso, su maestro y su modelo en todo (VI, 30) que le asoció siempre estrechamente al poder imperial, con el que compartió el poder tribunicio y proconsular y cuya hija Faustina tomó en matrimonio en 145, sucediéndole a la vez como emperador en 161. Hubo de sostener largas guerras, primero en Armenia contra los partos, luego contra los germanos en el Danubio, donde pasó en el campo la mayor parte de sus últimos años, en tanto la legislación en vigor en el Imperio romano, que él trató de dulcificar sin anularla[2], reprimía cruelmente en Lyon, en 177, la propaganda cristiana y enviaba al martirio a San Potino y a Santa Blandina, sobre los que, vivos o muertos, se cebaba la rabia del populacho, para quitar a los cristianos la confianza en la resurrección, fuente de todo el mal para estos hombres, a los que sorprendía esa "fogosidad de hijos perdidos" de que habla Marco Aurelio (XI, 3). Murió víctima de la peste en Panonia, en Sirmio, dejando, además de una correspondencia con su maestro Frontón, en la que se advierte la ternura de su alma, los doce libros del diario en el que consignó para su uso personal sus pensamientos y sus reflexiones sobre sí mismo (τὰ εἰς ἑαυτόν), notas que fueron escritas en griego, día a día, en la tienda, en el curso de sus expediciones.

Noble figura, cuya virtud esencial era la sinceridad y la verdad. Marco Aurelio el bien nombrado, *Verus*, escribía de sí mismo: "Conserva tu espíritu constantemente puro. Di heroicamente la verdad sin apartarte de ella lo más mínimo" (III, 12). El hombre, en él, es más

[1] *Disc.*, IV, 10, 14-18.

[2] Véanse a este respecto los testimonios de Tertuliano, *Apol.*, 5, y de Eusebio, *H. E.* V, 5. Gastón Boissier ha observado muy justamente, por otra parte, que a partir de Marco Aurelio el paganismo trata de reformarse sobre el modelo de esa religión que le amenaza y que él combate y persigue (*La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. I, pág. IX).

grande que el emperador: preocupado de no dejarse cesarizar (VI, 30), de mantener siempre su independencia con respecto a los demás hombres, tanto como sus opiniones y sus pasiones; de estar atento únicamente al Dios que hay en él (II, 13) y de hacer un alma simple (IV, 26), se señala por una aptitud particular para la meditación y la concentración interior. La ejerce en la práctica del recogimiento y del examen de conciencia, con el que se procura una soledad en su interior, a fin de ver en sí, escapar a las mentiras de la vida social y del poder, y hacer brotar esa fuente del bien y de la verdadera felicidad que hay en nosotros, fuente inagotable si se ahonda en ella (VII, 59). La ejerce también en el contacto sin cesar renovado con los principios de la verdad: porque los dogmas viven, ζῇ τὰ δόγματα (VII, 2) y nos corresponde a nosotros reavivar sin cesar las ideas que ellos alimentan, para no dejar que se extinga la llama de la lámpara (XII, 15), para dar a nuestra inteligencia la luz y la rectitud a nuestra acción. Esto puede hacerse manteniendo la paz del alma en medio de las pruebas debidas a las circunstancias, a los acontecimientos físicos y políticos, incluso a los suyos, a su mujer, Faustina, a su hijo, Cómodo, a su asociado Lucio Vero, a su cortejo. Si pecó por bondad excesiva o por falta de entusiasmo, posiblemente por egoísmo apasionado, sobre todo de su propia quietud moral, no abandonó nunca ese valor, que es la expresión de la energía interior del alma. No miraba demasiado alto, se contentaba modestamente con el resultado adquirido, con el más pequeño progreso realizado en la obra del perfeccionamiento, sin tratar de establecer la república de Platón ni hacer llevar a todo un pueblo una vida de filósofos (IX, 29), estimando que la modestia y la simplicidad son las virtudes del sabio y que una victoria sobre sí mismo no se pierde jamás "Contemplar desde lo alto... Impasibilidad con respecto a los acontecimientos que dependen de la causa exterior, justicia en todo lo que procede de ti"[1], y esto "regulándote sobre el bien de la comunidad, porque lo razonable es una misma cosa con lo sociable": esta fue la regla constante de una vida que quiso en todo estar de acuerdo con la Naturaleza, observar lo que ella exige y hacerlo con buena voluntad.

Sus predisposiciones nativas le inclinaban así hacia la moral estoica, que se encontraba maravillosamente de acuerdo con su carácter y sus necesidades. A partir de los veinticinco años escapó a la influencia de la retórica, en la que le había iniciado Frontón, y, a pesar de su gusto por el platonismo, se adhirió pronto a la doctrina estoica escuchando las lecciones de Apolonio de Calcis y de Junio Rústico, que le

[1] IX, 20-31. Ἄνωθεν ἐπιθεωρεῖν... Ἀταραξία, δικαιότης... Y, para lo que sigue, X, 2: Ἐστὶ δὲ τὸ λογικὸν εὐθὺς καὶ πολιτικόν. Lo que explica la asociación constante de estos dos términos para definir al hombre (p. ej., IX, 16) y el precepto que da Epicteto (IX, 31).

dio a conocer los *Discursos*, de Epicteto [1]. Ella fortificó y alimentó en él la práctica del *examen de conciencia* que los estoicos, al decir de Séneca, habían recibido del pitagórico Sextio, y de ahí surgió el libro de los *Pensamientos.* Marco Aurelio, a pesar de lo que digan Martha y Renan, no tuvo que violentar su naturaleza para mantenerse "en la cima helada" del estoicismo. La doctrina del Pórtico le satisfizo plenamente, aunque la haya asimilado de una manera muy personal. No experimentó nunca el deseo de sobrepasarla, y no parece incluso haber supuesto en qué alta fuente los cristianos que él perseguía bebían su sublime y santa energía y el gozo divino con el que soportaban el sufrimiento, los suplicios y la muerte.

Su punto de partida, el tema al que vuelve sin cesar, es la distinción establecida por Epicteto entre los bienes que dependen de nosotros y los bienes que no dependen de nosotros; la relaciona con esa gran idea de que formamos parte de la Naturaleza universal (X, 6), de que estamos sometidos a la ley inflexible que rige el desarrollo de los fenómenos y de los seres y gobierna el orden inevitable de su sucesión: universal necesidad que es también la razón universal, el λογὸς σπερματικός, de donde procede toda fuerza, toda vida, toda razón, fuerza divina ella misma, que corre por el mundo como la miel por los panales, que lo anima y lo dirige todo según las reglas de la justicia, de suerte que, al ser todo lo que nos acontece una consecuencia necesaria del plan providencial, por tanto, justo, es preciso acoger los hechos con un sentimiento de resignación y de amor (IV, 10. VI, 44. X, 16). Tal es la regla de la acción.

De ahí derivan la moral y el derecho. El derecho ante todo: por sus edictos y sus ordenanzas, siguiendo la obra de Salvio Juliano y de los grandes jurisconsultos de la época de Antonino, Marco Aurelio hace prevalecer por todas partes la ley, pero humaniza el derecho, modera la justicia estricta por la equidad y la benevolencia y contribuye a hacer del derecho romano, según la expresión de Renan, un código susceptible de ser adoptado por todos los pueblos civilizados (* 303). La ley es también lo que domina toda la moral: a esta ley se conforman las cosas inanimadas y los animales por una fatalidad natural; los seres razonables, en los cuales la razón no es más que un fragmento de la razón universal, deben adaptar a ella sus juicios y someter a ella también su voluntad. Vivir según la Naturaleza es vivir según

[1] Cuando Marco Aurelio redactaba, hacia el final de su vida (170-180), "en el territorio de los cuados, a orillas del Gran", el primer libro de sus *Pensamientos*, el último en fecha, en el que enumera todo lo que debe a los suyos, a sus maestros, a Antonino, y los bienes que recibió de los dioses y de la Fortuna, había leído ya y meditado sobre las lecciones de Epicteto que le había prestado su maestro Rústico, y le expresa su reconocimiento. De hecho, todo su pensamiento filosófico procede de Epicteto y no difiere de él más que por el tono.

la razón [1] (* 304). El único derecho del individuo consiste en someterse a este orden universal en el que residen toda la virtud y toda la felicidad de la Humanidad. Marco Aurelio le guarda un respeto religioso: por ahí espera liberar su alma del temor que la sobrecoge a la vista del espectáculo del universal desarrollo de las cosas y de la muerte, este misterio de la Naturaleza con los mismos títulos que la generación [2]. Aceptar sin protestar la ley eterna, obra de la necesidad; resignarse al orden divino, salir de la vida, llegado el momento, como la oliva madura se separa del árbol volviendo a la tierra que la sazonó y al olivar que la produjo (IV, 48), he aquí el término natural y necesario de la vida del sabio que haya sabido vivir con los dioses, συζῆν θεοῖς, hacerles ver en toda circunstancia un alma satisfecha con su suerte y con el destino que se le atribuye, y dócil a las inspiraciones de este genio interior, parcela emanada de Zeus, que Zeus dio a cada uno de nosotros como señor y como guía: a saber, nuestro espíritu, nuestra razón, el elemento divino que hay en cada uno de nosotros (V, 27).

Aquí también, por lo demás, Marco Aurelio modera en la práctica la sabiduría estoica, y, teniendo en cuenta la debilidad humana y su propia debilidad, no rechaza orgullosamente entre los *locos* a los que no son *sabios.* "El arte de vivir se parece más al arte de la lucha que al de la danza, ya que es preciso estar siempre presto a sostener con firmeza golpes imprevistos" (VII, 61): lucha contra sí mismo, que exige del hombre un esfuerzo sin cesar renovado y que no es fácil sostener, de la que Marco Aurelio hace confesión a comienzos del libro X: "¿Serás tú, pues, alguna vez, alma mía, buena, recta, una, sencilla, más manifiesta que el cuerpo que te envuelve? ¿Estarás tú, pues, plena de ti, sin pesar, sin deseo, satisfecha de tu condición presente, persuadida de que todo lo que te acontece está bien y que ha sido enviado por los dioses?..." Pero de esta lucha podemos salir vencedores si sabemos dejar que penetre en nuestra alma la verdad universal que habita en el interior de ella y que la iluminará, a condición de que permanezca semejante a sí misma, sin lanzarse afuera ni replegarse en sí (XI, 12), en un justo equilibrio que no encuentra su reposo más que en Dios (XI, 3). Tales acentos, que resuenan aquí y allá en esta doctrina de honrada humanidad, le dan su valor y su mérito, que no es pequeño. Bastaría muy poco, al parecer, para alcanzar el acento inimitable de un Pascal: "Los estoicos dicen: Entrad en el interior de vosotros mismos; ahí encontraréis vuestro descanso. Y

[1] Νοῦς καὶ λόγος (V, 27, X, 33).

[2] *Disc.*, IV, 5. Ὁ θάνατος τοιοῦτος, οἷον γένεσις, φύσεως μυστήριον. Esta última expresión, como mostró C. Mazzantini (Mondo classico, 1939), tiene un sentido casi litúrgico: operación sagrada de la Naturaleza. El problema de la muerte, que obsesiona el espíritu de Marco Aurelio, es el objeto de todo el libro IV de sus *Pensamientos*. Cf. también IX, 3, y el final del libro XII.

esto no es verdad. Los otros dicen: Salid afuera; buscad la felicidad en las diversiones. Y tampoco es verdad: las enfermedades llegan. La felicidad no está ni fuera de nosotros ni en nosotros; está en Dios, fuera y en nosotros... El reino de Dios está en nosotros: el bien universal está en nosotros, somos y no somos nosotros"[1]. Pero la sabiduría antigua no llegó a esto: de ahí esa tristeza secreta de una doctrina que deja al hombre sin esperanza, ante el mundo, que no es más que cambios; ante la vida, que no es más que opinión; ante la muerte, que es el fin de todo[2] (* 305): doctrina que anuncia, por sí, el fin del mundo.

4. Renacimiento aristotélico e impulso del platonismo. Contacto de la sabiduría helénica y de la revelación mosaica. Filón el judío y la doctrina del Logos.

La muerte de Marco Aurelio señala el declinar de la civilización greco-romana, pero no de la Filosofía. En efecto, después de la llegada a Roma de los predicadores cínicos, Demetrio, Demonacte de Chipre, Enomao de Gádara, que recomienda una sabiduría práctica accesible a la media de los hombres (* 306), vemos producirse en el siglo II un renacimiento del aristotelismo, gracias a la difusión de los escritos de Aristóteles: editados por Andrónico de Rodas hacia el año 50 antes de J. C., comentados por Alejandro de Egeo, por Aspasio, por Adrasto, notable exegeta de Aristóteles y del *Timeo;* defendidos por Aristocles de Mesina, en el siglo II, suscitan un "segundo Aristóteles" en la persona de Alejandro de Afrodisias, su discípulo, el adversario del estoicismo, "el intérprete" del filósofo, al que inclina hacia una teología concreta, de tendencia claramente determinista y materialista, identificando con Dios el intelecto en acto en el hombre, cuya alma es toda ella perecedera. La influencia de Alejandro fue inmensa, y creó, o renovó, una tradición de exégesis aristotélica que perpetuaron, en los siglos siguientes, Porfirio, cuya *Isagoge* o Introducción a las *Categorías*, de Aristóteles, habría de ser traducida por Boecio, pasando de él a la Edad Media, en la que goza de una sorprendente fortuna; luego Temistio de Constantinopla, y, en los siglos V y VI, los neoplatónicos Siriano *el Grande*, teólogo y místico, alumno y sucesor de Plutarco de Atenas, maestro de Proclo, y Ammonio, hijo de Hermias, que tuvo por discípulos en Alejandría a Asclepio de Tralles, el cristiano Juan Filopón, el gramático, adversario de Proclo; Damascio el mitólogo y Simplicio de Cilicia, que se refugiaron en Persia con Cosroes, después de cerrarse la escuela de Atenas (529), de la que Damascio fue

[1] Pascal: *Pensamientos* (N. R. F., 391, 712).
[2] *Disc.*, IV, 3. Ὁ κόσμος ἀλλοίωσις· ὁ βίος ὑπόληψις (Demócrito).

el primer diádoco. La influencia de Aristóteles y de su escuela es visible también, en el siglo II, en muchas otras obras, sobre todo en la enciclopedia médica y en los escritos lógicos de Galeno (129-199), que fue el médico del príncipe Cómodo, hijo de Marco Aurelio, y en el *Discurso verdadero* (179), de Celso, el gran adversario del cristianismo, al que refutará Orígenes.

Al lado del aristotelismo, y primero en oposición con él, antes de incorporar sus elementos y de impregnar su doctrina, reaparece el platonismo, que honran, en el siglo II, Calvisio Tauro, Herodes Atico, Alcinoo, y al que se mezclan, en Teón de Esmirna y Apuleyo de Madauro, en el árabe Nicómaco de Gerasa, y en los escritos herméticos, numerosos elementos pitagóricos, eleusinos y órficos. Toma entonces un impulso nuevo e incomparable, que le eleva por encima de las exégesis peripatéticas, tanto como del naturalismo estoico, y que, nos dice Filostrato en su *Vida de Apolonio de Tiana*, parece proceder de una "inspiración divina". Marca con la impronta de su influencia todos los medios filosóficos, paganos, gnósticos, cristianos; les impone a todos una cierta visión del universo, del destino humano, de la unión con Dios, de la purificación del alma; insufla una vitalidad nueva a las viejas doctrinas, todas las cuales, sin exceptuar el aristotelismo, son consideradas como la antecámara de la doctrina platónica. Culminará en Plotino, antes de perderse, en sus sucesores, en una especie de mecánica mística en la que se desvanece su espíritu. Pero tomará una vida nueva, con San Agustín, en el seno del cristianismo.

En el comienzo de la era cristiana encontramos en Filón el judío (30 a. de J. C.-50 d. de El) una prefiguración muy clara, aunque incompleta y deformada en ciertos aspectos, de esta renovación platónica. Este judío de cultura griega, nacido en Alejandría, al que sus correligionarios enviaron a Roma en tiempos de Calígula para obtener de él la autorización de ser dispensados del culto al emperador, y que se retiró a Egipto para terminar allí su vida dedicado al estudio de la Filosofía y de la Biblia, de Moisés y de los sabios, nos presenta en su obra, ilustrada con visiones históricas y místicas, todos los lugares en uso entonces en la diatriba moral: incertidumbre y vanidad de las cosas humanas, inconstancia de la Fortuna, beneficios de la soledad, libertad del sabio; necesidad del esfuerzo, del ascetismo, del dominio de sí, a imagen y ejemplo de los héroes y de los profetas, con vistas a la unión a Dios, τὸ ὄν, el Ser soberanamente inefable y oculto, que, al no tener ni forma ni cualidades (ἄποιον), nos es incognoscible, pero al que puede llegarse a la vez por la contemplación del mundo y por el renunciamiento al mundo[1], por el recogimiento del alma, su despo-

[1] Filón combina estas dos tendencias del pensamiento religioso helenístico presentándolas como dos etapas de una misma ascensión hacia Dios (Festugière, 583-84). De hecho, como mostró A.-S. Pease *Coeli enarrant*, Harvard Theol. Rev., 1941), el argumento teleológico, empleado por primera vez por Diógenes de Apo-

seimiento y su pasividad total en presencia de lo Uno, de lo Más alto, "mejor que el Bien, más puro que lo Uno, más primitivo que la Mónada[1]. Creador, Señor y Padre de todo lo que existe. Causa universal y siempre actuante, que hace todo, que ve todo y al que nadie ve". En esto reside, según Filón, toda la filosofía y toda la sabiduría: porque el término de nuestra búsqueda, es el conocimiento y la ciencia de Dios, es ver el Ser[2].

En el desenvolvimiento de estos temas, cuya coherencia lógica no se preocupa de asegurar, Filón utiliza toda la cultura y toda la sabiduría griegas, pero más que a nadie, a Pitágoras y a Platón, que su obra evocaba hasta el punto de que se constituyó en proverbio entre los griegos el decir: "O Platón filoniza, o Filón platoniza"[3]. Se inspira igualmente en la sabiduría del Oriente y la ensalza de manera extraordinaria por su parentesco con las "santas experiencias" de Moisés, de quien procede, según él como según Flavio Josefo, todo lo que hay de bueno y de verdadero en las opiniones de los filósofos, cuya ley no se distingue de la ley del mundo y que indica y suministra al hombre el único poder capaz de mover su libertad hacia el fin trascendente, al que aspira, a saber, la gracia divina (* 307).

Lo que hay de más original, o, si se quiere, de más característico en Filón, por lo cual actuó más poderosamente sobre el pensamiento humano y, en particular, sobre la filosofía religiosa, es su esfuerzo por armonizar la revelación y la razón, por unir la teología judaica y la filosofía griega, Platón y la Biblia[4].

La tentativa no era absolutamente nueva, como no lo era la idea de donde procede: había tenido aceptación en los medios judíos de la Diáspora, que, desde hacía dos siglos, sobre todo en Alejandría, se habían helenizado profundamente, hasta el punto de no poder leer la

---

lonia, y, a continuación, por todos los filósofos, a excepción de Carnéades y los epicúreos, se encuentra en Filón, en Galeno y en los escritos herméticos; para él (*Spec.*, I, 66), el mundo es el templo de Dios.

[1] *Leg. Alleg.*, II, I. *Quod Det. post. insid.* 44 (*Exodo*, III, 14). *De vita contempl.*, I. *Leg. Alleg.*, I, 7; 13; 15. II, 21.

[2] *Quod Deus immut*, 30. Lo que Filón precisa en el *De confus. ling.*, 20, diciendo que es preciso tender a Dios o, en su defecto, a su imagen, el muy santo Logos y, después de ella, lo que hay de más perfecto en las cosas sensibles, a saber, este mundo. Porque en esto mismo consiste la filosofía. Y el que aprenda a conocerse exactamente a sí mismo no tardará en llegar al conocimiento de Dios, porque el que se conoce a fondo renuncia a sí, y el que renuncia a sí conoce a Dios (*De Migr. Abr.*, 184-195. Festugière, pág. 576).

[3] ... ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει. Suidas. Cf. Eusebio, *H. E.*, II, 4.

[4] Este punto fue bien aclarado por H. A. Wolfson en su *Philo* (1947), aunque el autor exagera singularmente cuando pretende que toda la filosofía escolástica de la Edad Media es una "filosofía filoniana": los grandes doctores escolásticos no tenían que buscar en la obra de Filón, por lo demás muy poco leída en la época, una doctrina a la que la tradición cristiana le suministrase principios de una precisión y de una amplitud muy distintas.

Biblia más que en la versión griega de los Setenta, pero que habían conservado intacta su fe nacional. Aristóbulo, al que conocemos por Clemente de Alejandría, no temió fabricar poesías órficas para demostrar que la sabiduría griega procede de la revelación judaica. Al margen del judaísmo ortodoxo, al lado de los fariseos formalistas, los "puros", encargados de la defensa de la ley, y de los saduceos, los "justos", negadores de la inmortalidad, se había constituido, quizá bajo influencias pitagóricas y estoicas, la secta de los esenios y de los terapeutas, servidores de Dios, entregados a la vida contemplativa y a la ascética, que fue calificada justamente de "secta helenística". Pero Filón es el primero que llevó lo más lejos y metódicamente posible, por un ensayo de síntesis de la filosofía griega y de la teología judaica, la elaboración de las bases racionales de la fe y la interpretación filosófica de las verdades reveladas que sobrepasan la razón: el primero, antes de Clemente de Alejandría e Isidoro de Sevilla, y mucho antes que Pedro Damiano, que proclama, en el *De congressu eruditionis gratia*, que la Filosofía es la "servidora de la Teología", o de la divina sabiduría contenida en la Escritura, y, para probarlo, usa—y abusa—de la interpretación alegórica, según un método y un espíritu que prevalecerán pronto en la gnosis y serán estimados largo tiempo en la Edad Media.

Tomando de Platón su distinción fundamental de lo sensible y de lo inteligible, Filón concibe la inteligencia humana como una parcela separada de la Inteligencia divina, y pretende encontrar en la Biblia toda la historia del alma que se aleja o se aproxima a Dios, según que se aproxime o se aleje del cuerpo. Su idea rectora es la de un Dios trascendente, en comunicación con el mundo y con el hombre por toda una serie de intermediarios, potencias activas que proceden de Dios, que son como los guardianes del cuerpo, los intendentes, los vicarios, los ministros, los instrumentos, las razones invisibles y también las virtudes y las gracias de Dios, χάριτες θεοῦ, ángeles mensajeros de lo Alto, por medio de los que Dios actúa sobre la materia eterna y hace ejecutar sus órdenes, sin que El mismo tenga necesidad de rebajarse hasta ella: en ellos se asocia el doble poder que tiene Dios de crear y de regir el mundo, su bondad y su autoridad[1].

De estos intermediarios, el más alto, que no es el mismo quizá que

---

[1] *De Somm.*, I, 12; 21-23. *De confus. ling.*, 34. *De profug.*, 9. *Leg. alleg.*, II, 20. Sobre la manera como Dios se sirve de estas potencias incorporales para crear el mundo y actuar sobre él sin tocarlo, cf. *De sacrificantibus*, 13. *De confus. ling.*, 34. *De post. Caini*, 5. *De mut. nom.*, 4. Sobre las dos potencias primeras, las más antiguas y las más próximas al Ser, la potencia de crear, ποιητική, a la que llama θεός, y la de gobernar, βασιλική a la que llama κύριος, que forman con el Ser soberano e inefable, τὸ ὄν, una especie de Trinidad, véanse *De Abrah.*, 24. *Qu. in Gen.*, I, 57. *Quod Deus immut.*, 24. El Logos, que se va a poner en cuestión, es concebido unas veces como el medio que reúne las dos primeras potencias, otras como una expresión de Dios supremo, superior a ellas. *De Cherubin*, 9.

el conjunto de las potencias emanadas de Dios, es el Logos[1], el Verbo eterno de Dios, su Hijo primogénito, πρωτόγονος, invisible, artista, principio de toda fecundidad, modelo ejemplar de este mundo que es la representación imperfecta de Dios; por él Dios forma todas las cosas y vigila sobre ellas; es él quien permite al alma, o a la más alta parte del alma, el soplo divino emanado del Logos, dominar a la carne, escapar al poder del cuerpo y a sus metamorfosis, liberarse del pecado y purificarse, para volver a Dios, remontar hacia El, aproximarse a El y, bajo la inspiración y con la ayuda de la Sabiduría eterna, unirse a El en la contemplación y en el éxtasis, que identifica con la Luz, o mejor, con el Arquetipo de toda luz, el espíritu del hombre separado del cuerpo y de sí mismo, que descansa en Dios y que ve todas las cosas en relación con lo Trascendente absoluto[2].

Esta doctrina filoniana del Logos, como se ha subrayado con frecuencia, presenta un parentesco indiscutible con la doctrina del Verbo de San Juan, pero parentesco completamente artificial y exterior, que no permite de ningún modo identificar, como se ha hecho, el Logos de San Juan con el Logos de Filón, ni èste con el de Heráclito y el de los estoicos.

En efecto, como hemos visto, el Logos de Heráclito y el de los estoicos es el principio viviente y único que anima la materia y del que nuestras almas son una emanación: orden inteligible e inteligencia para la razón, fuego para los sentidos, no es más que la Ley necesaria, ciega e impersonal, que preside el proceso de construcción y de reconstrucción del mundo. Erróneamente, desde Amelio, discípulo de Plotino (cf. Eusebio: *Praep. evang.*, XI, 19), se quiso asimilar este Logos al de los cristianos: en Heráclito, las cosas fueron hechas *según* el Logos; en San Juan, por el contrario, el Logos es un ser personal, el Verbo vivo, Hijo único del Padre y *por* quien todas las cosas fueron hechas (*Joh.*, I, 3, 14, 17-18).

No podríamos por más tiempo asimilar el Logos de San Juan al Logos de Filón. Entre uno y otro hay una diferencia irreducible. A pesar de lo que haya podido pretenderse, no es Filón el que precedió e inspiró a San Juan. Cuando el Apóstol, en el prefacio trascendente de su Evangelio, nos habla del Verbo divino, del Logos que hay en Dios, que es Dios y por quien todo fue hecho, se inspira manifiesta-

[1] Textos sobre el Logos en Ritter-Preller, núms. 492, n. e., 493, y Bréhier, 83 sgs. Wolfson distingue tres sentidos o estadios del Logos: 1, el pensamiento del Espíritu divino; 2, el espíritu universal creado, o el mundo inteligible; 3, luego, el mundo, una vez creado, el espíritu inmanente al mundo.

[2] *De somn.*, I, 13. Sobre la excelencia de la vida contemplativa, θεωρητικὸς βίος, que hace del sabio o del "hombre de Dios" el ciudadano del mundo. *De gigant.*, 13. *Leg. Alleg.*, III, 14. *De migr. Abr.*, 9. Sobre el reposo del alma, en Dios, ἀνάπαυσις ψυχῆς ἐν θεῷ, término de la felicidad, *De somn.*, I. *De ebriet.*, 18. *De prof.*, 31. *De vita contemplativa*, 3. Para Filón, la parte más importante del alma humana, el νοῦς, es una parte del Espíritu de Dios, eterna y divina como él. *De mundi opif.*, 21-22. *Quod det. pot. insid.*, 24.

mente en el libro griego de la *Sabiduría*, donde se dice (IX, 1-2): "Has hecho todo por tu Palabra (Logos) y has formado al hombre por tu Sabiduría." El Logos es puesto aquí en paralelo con la Sabiduría: como ella, emana de Dios, el autor de todas las cosas, y debe ser tenido por una Persona divina. San Pablo habla y piensa como los sabios, cuando llama a Cristo potencia y sabiduría de Dios, imagen del Dios invisible, engendrado antes que todas las criaturas, Aquel en quien fueron creadas todas las cosas (1 *Cor.*, I, 24. *Col.*, I, 15-16). Y lo mismo San Juan, cuando dice que el Logos, haciéndose carne, se manifestó como el Hijo único del Padre en el seno de quien existe (I, 14-18) y con el que forma unidad en una perfecta igualdad, estando el Hijo en el Padre como el Padre está en el Hijo (X, 30-38).

Estamos lejos aquí del Logos de Filón, que, no obstante algunas altas cualidades, tiene un vicio irremediable, el de ser inferior a Dios, de quien no es más que la causa instrumental: segundo Dios, subordinado al primero como su sombra, o, con más precisión, como su agente y su útil, inmanente al mundo, y a un mundo que fue creado, sin duda, que tuvo un comienzo, cuyas simientes y razones invisibles contiene el Logos, eternamente, pero que no parece haber sido hecho de la nada, porque, frente al Logos de Dios, existe desde toda la eternidad una materia, un no-ser, un devenir, una pasividad; en suma, una esencia mala, que tiene su realidad propia, aunque relativa e imperfecta y que parece sustraída a su acción (* 308).

Así, la noción del Logos divino era ya trascendente en Israel, en tanto que en Grecia, e incluso en los platónicos, el Logos no sobrepasaba el nivel de las cosas de este mundo. Además, Israel atribuye al Logos divino el poder creador total, cuya idea nunca pudieron concebir los griegos y que un judío helenizado como Filón no parece representarse sin un sustrato y sin intermediarios. En el primer relato de la creación, que data por lo menos del año 450 a. de J. C. (*Gen.*, I-II, 4), siete palabras bastan a Dios para hacer la luz, establecer el orden en el mundo, poblar el cielo de estrellas, cubrir la tierra de plantas y de animales y crear al hombre a su imagen. Por la Palabra del Señor, *Verbo Domini*, dice un salmo (33, 6), los cielos fueron hechos. Mientras el Logos de los griegos es contemplativo, el Logos de Israel es activo, y su acción se traduce por el gesto creador, propio del *hacer divino (bara)*, que obtiene todas las cosas de la nada (2 *Marc.*, VII, 28). En fin, y por encima de todo, el Verbo, según San Juan, es amor, lo mismo que Dios es también amor, ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1 *Joh.*, IV 8); fue enviado del Padre por amor hacia nosotros y nos ama (*Joh.*, XV, 4), en tanto que el Logos de los griegos es una abstracción, una idea de ideas[1], que no podría ser ni principio ni objeto de amor. Así,

[1] Ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος (*De mundi opif.*, 6). Por ello pudo decir Filón que el mundo de las Ideas no es otra cosa que el Logos divino que crea y

cuando San Juan identifica a Cristo con el Logos, no piensa en el Logos de los griegos, sino en el Logos divino, que solo se encuentra en la Biblia, en el Mesías Salvador de toda la Humanidad, a la que trae la gracia y la verdad: y esta identificación era legítima al ser Cristo *por naturaleza* y realmente, como lo demuestra su vida y como creían también todas las comunidades cristianas, Dios e Hijo de Dios.

Que esta noción trascendente del Logos adquirió importancia a comienzos de la era cristiana, en el neoplatonismo, resulta indiscutible; pero la razón de ello estriba en que había sido poderosa y singularmente elaborada por el cristianismo: el platonismo la tomó quizá del judeocristianismo; la tesis inversa es falsa, con toda seguridad, porque el cristianismo no podía recibir de los griegos lo que poseía desde San Juan y hunde sus raíces en Israel. Todo esto rebasa con mucho el pensamiento de Filón, y el del rabinismo talmúdico en el que termina por encerrarse y endurecerse; pero reviste así mismo una significación y una importancia excepcionales en la historia de la Humanidad.

5. Plutarco de Queronea. El platonismo ecléctico. El problema de la Providencia. La inmortalidad del alma y los términos de la justicia divina.

Profundamente representativo, aunque bajo otro aspecto, del renacer platónico y de la sabiduría antigua en general, se nos aparece Plutarco de Queronea, cuya obra es inmensa y cuya influencia fue considerable a través de las distintas épocas. Nació en Queronea, en Beocia, hacia el 46 y murió en la misma ciudad hacia el año 120. Plutarco se estableció a los veinte años en Atenas, donde estudió la retórica y las ciencias. Luego viajó, permaneció en Corinto, a donde sus conciudadanos le enviaron como delegado cerca del procónsul de Acaya y allí conoció el culto de Isis. Estuvo en Roma en tiempos de Vespasiano y dio conferencias en griego, luego en gran parte de Italia, antes de volver a su ciudad natal, en la que pasó el fin de su vida dando ejemplo de todas las virtudes domésticas, privadas y públicas.

No debemos pedir a Plutarco un sistema acabado, ni incluso un pensamiento perfectamente coherente. Si considera a Platón como el más grande de los filósofos, no por eso se ciñe a la letra de su doctrina, aunque le otorgue siempre la última palabra. Se relaciona con esa línea de platónicos eclécticos en la que se cuentan, en los dos primeros siglos de nuestra era, Potamón de Alejandría, Alcinoo, Máximo de Tiro, Apuleyo de Madauro; luego, después de ellos, Albino, el alumno de Gaio y el maestro de Galeno, Teón de Esmirna, y entre todos, Nu-

organiza las cosas a la manera como un arquitecto concibe el plano de una ciudad antes de proyectarlo para su realización *(ibíd.,* 5).

menio de Apamea, llamado el romano, que encuentra a Moisés en las doctrinas secretas de Platón, este "Moisés aticista". Todos combinan el platonismo con elementos tomados a los "antiguos teólogos" de Grecia, pitagóricos y órficos, al aristotelismo y al estoicismo, a la gnosis, incluso al judeocristianismo [1], e interpretan a Platón a la luz de las "sabidurías reveladas" del Oriente, persa, egipcia, caldea; de la teosofía, de la magia, de la astrología, de la demonología en boga en esa época.

Todos estos elementos se encuentran en Plutarco, con la idea dominante de los cambios y de las analogías entre todos los seres de un universo animado por el espíritu, πνεῦμα, regido por la ley de la simpatía, gobernado por la Providencia, al cual se suporpone un orden propiamente humano, en el que queda a salvo el destino del alma, inspirado por la reminiscencia de las cosas celestes que vio en otro tiempo y que el alma del iniciado debe hallar de nuevo después de la muerte, si vivió pura y santamente [2].

Sin embargo, Plutarco se distingue de todos sus contemporáneos y de sus sucesores por el fin que se propone, que es un fin esencialmente religioso, y por su acento, que es de una convicción profunda: quiere mantener las tradiciones y la fe de los griegos, transmitir en su integridad el patrimonio religioso del mundo antiguo, con la revelación divina de donde procede *(De Ei apud Delphos)*, con sus afinidades que prueban la unidad fundamental de las creencias religiosas *(Isis y Osiris)*; quiere, en fin, y sobre todo, restituir a su pureza la idea de Dios, concebido como el Ser que existe eternamente sin que ninguna duración pueda transformarle, sin que haya para él ni un antes, ni un después, ni futuro ni pasado, ni más joven ni más viejo, porque al ser uno en el momento presente llena enteramente toda la eternidad; este Dios debe ser saludado con veneración y hemos de contentarnos

[1] A. Torhoudt (Lovaina, 1942. Cf. Puech, *R. Et. gr.,* 1947, pág. 509) pretende encontrar en el *De Iside et Osiride,* de Plutarco, un sistema gnóstico, intermedio entre la teología ísiaca original y la gnosis valentiniana tal como la refiere Hipólito *(Refut.,* VI, 30). La cosa es dudosa, aunque haya podido existir un gnosticismo pagano de origen alejandrino, anterior y exterior al cristianismo, con identificación del Logos al Horus de los libros herméticos, y doble animación, buena y mala, de la Naturaleza. En cuanto al cristianismo, se ha observado justamente que, aunque Plutarco no habla nunca de él, se encuentran en su obra alusiones innegables a una doctrina acerca de la que guarda un silencio voluntario (A. M. Pizzagalli: *Plutarco e il cristianesimo.* Atene e Roma, 1943).

[2] Véase a este respecto el estudio citado de G. Soury *(R. Et. gr.,* jul.-dic., 1948, pág. XVIII). Sobre la felicidad que espera al alma en el más allá, purificada por la prueba como la de los iniciados, *De an.,* ap., Escobeo. *Floril.,* 120, 28; *De occult. viv.,* cap. 7. Y en el *De sera num. vind.,* cap. 22, el curioso mito de Tespasio de Soles que describe la experiencia, de los estados por los que pasa, después de la muerte, el alma que llega allí con su conciencia, transparente y sin sombra, lo mismo que el alma de los que se han iniciado en los grandes misterios. Cf. J. Chevalier: *L'Axiochos,* págs. 87-92.

con decir de él como los antiguos: "Tú eres lo Uno." Porque, en sí mismo, Dios, al igual que lo inteligible, no se nos manifiesta. Pero, por el entusiasmo y por el amor, el alma purificada puede entrar en contacto con él[1] (* 309).

Una de las partes más originales de su doctrina y que constituye, como él dice, "su hallazgo", es la doctrina de los *demonios*, intermediarios entre los dioses y los hombres, que participan de la naturaleza de unos y otros, por quienes son transmitidas las fuerzas divinas a los hombres sin que los mismos dioses tengan que mezclarse en los asuntos humanos, servidores de los dioses, encargados de castigar a los malos, de distribuir las gracias, de dar a conocer los oráculos, de recibir las rogativas y los sacrificios y a veces de mantener vigilancia sobre los hombres como genios protectores, a la manera del genio de Sócrates: los hay buenos y malos, y el mal que se atribuye a los dioses no es otra cosa que el hecho por los demonios en quienes la naturaleza divina se encuentra mezclada al principio malo con motivo de la obra del mundo y que lucha con el bien, de manera desigual, hasta que el mejor termina siempre por vencerle[2] (* 310).

En esta obra tan rica y tan variada, en la que las *Vidas de los hombres ilustres,* traducidas por Amyot y por Dacier, tuvieron históricamente lugar sin igual, hemos de señalar las *Obras morales,* tan injustamente desdeñadas, que contienen verdaderos tesoros: el más hermoso, sin duda, es el tratado *Sobre los términos de la justicia divina,* del que su traductor, Joseph de Maistre, no dudaba en decir que "es la obra maestra de la moral y de la filosofía antiguas" (* 311). Ahí, como en el tratado *Del alma,* que conocemos por un extracto de Estobeo, Plutarco proclama con fuerza su creencia en la supervivencia inmortal del alma, para la que la muerte no es, lo mismo que el nacimiento, una inclinación hacia abajo, sino un impulso hacia lo alto: de ahí la dulzura del sueño, imagen de la muerte, que nos libera de los placeres del cuerpo, a los que nos atenemos solo por el temor a una suerte incierta, y que presagia los placeres del alma en el más allá, donde ella no podrá cansarse de observar, de reflexionar, de recordar, de contemplar.

Pero, en este punto, se plantea una cuestión angustiosa, que forma el objeto propio del tratado. En efecto (cap. 18), es un único y mismo razonamiento el que fundamenta a la vez la Providencia de Dios y la

[1] *De Ei ap. Delph.,* 20. *De Is. et Osir.,* 78. *De Pyth. Orac.,* 21. Sobre el entusiasmo y el amor como medios de acceso a lo divino, cf. *De Pyth. Orac.,* 21. *De an. procr.,* 27. *Amator,* 18. *De Is. et Osir.,* 2.

[2] *De def. orac.,* 14 sgs. *De an. procr.,* 5. *De Is. et Osir.,* 25 sgs.; 45; 49. Véase a este respecto el libro de G. Soury sobre *La démonologie de Plutarque* (1942), la introducción de Flacelière a su edición de la *Disparition des oracles* (1947), el estudio de P. Thévenaz sobre *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque,* B. L., 1939, y lo que hemos dicho anteriormente de la doctrina de Jenócrates sobre los demonios.

duración del alma humana, y si se suprime la una se destruye la otra. Ahora bien: los que, a semejanza de los epicúreos, niegan ambas, tratan de destruir la fe en la Providencia argumentando con la lentitud y la duda con que la divinidad castiga a los malos: el castigo colocado lo más cerca posible de la falta, he aquí, según la expresión de Tucídides (III, 38), lo que cierra el paso a la injusticia, detiene a los malos y reconforta a los que sufren. Desgraciadamente, "tarda, y este es el carácter de la divinidad", dice Eurípides *(Orestes,* 420), y esta justicia que avanza con paso tan torpe, castigando a los que encuentra, parece a los malos la obra del azar antes que la de la Providencia, un accidente más que un castigo. Pues bien, nada acucia y encorajina más a los malos que ver a la injusticia dar un fruto inmediatamente maduro y presto a ser recogido, en tanto que el castigo resulta tardío, llega mucho después del gozo y afecta a la descendencia del que ha cometido la falta, no al que la comete, a quien se ve triunfar al lado del justo cubierto de oprobios. En cuanto a los castigos o recompensas que el alma recibe en el más allá, no nos atañen a nosotros los vivos: se nos escapan y no creemos en ellos.

¿Debe concluirse de aquí que Dios no es justo o que no se ocupa de los asuntos humanos? La pregunta se planteó muy pronto a los griegos. Para Solón, se resuelve por sí misma: no cambiaríamos, dice, por la riqueza de los malos los bienes de los justos, porque estos quedan, mientras que la otra pasa; y el castigo del culpable, obra de la Diké, llegará tarde o temprano, "en su tiempo" (* 312), si no para él, al menos para su familia y para su raza, solidaria de él, como mostró Esquilo. Así todo está bien. Pero los que no tenían la altura de miras de Solón se indignaban de ver cómo los inocentes pagaban por los culpables, a los justos abatidos y a los malos triunfantes: así Teognis, el apóstol de la justicia cívica o de la obediencia a las leyes (δικαιοσύνη), al que Platón refuta por dos veces en las *Leyes* mostrando que la felicidad de los malos no es más que una ilusoria apariencia, que el malo está abandonado de Dios y que al cabo de poco tiempo, cediendo a una justicia perfecta, se verá destruido él mismo, su raza y su ciudad, mientras que el justo sabe que, para ser feliz, es preciso conformarse en todo humilde y tranquilamente a la justicia, imitar a Dios, seguirle, y así gozar de él, por esa participación en la Idea y en la virtud divina que constituye la fuente de todo orden en el cosmos.

Dios no actúa con respecto a los malos como lo haría un mortal que se irrita, se ciega e indigna con salvaje violencia; actúa lentamente, con suavidad y moderación; sanciona a los malos cuando llega la hora y les envía el castigo en el momento oportuno, porque dispone del tiempo, que es el mejor consejero de los hombres y que trae consigo el remordimiento; aún más, no castiga por castigar, sino por corregir, y, aunque excluye en seguida lo incorregible, perdona a aquel cuya falta es debida antes bien a la ignorancia que a la elección volun-

taria del mal, dándole tiempo para reformarse o, en otro caso, entregándole a la justicia. Por lo demás, Hesíodo tenía razón cuando afirmaba que el sufrimiento nace con la injusticia, es de la misma tierra y de la misma raza; que una decisión funesta lo es para aquel que la ha tomado *(Trabajos y Días*, 265), y que el hombre que cometió una injusticia es muy pronto castigado por la justicia, como se dice del pez que muerde el anzuelo, que ha sido capturado, sin esperar a que sea descuartizado y preparado por los cocineros. Imagen anticipada de lo que espera al alma en el más allá y que la turba ya en esta vida desde el momento en que se vuelve sobre sí misma después de satisfecho su deseo, dándose cuenta que sacrificó en vano al gozo del momento lo que hay de más hermoso, más noble y más grande en la vida y en la justicia humana y que empeñó así mismo el destino de su descendencia, en virtud de la gran ley de solidaridad en el espacio y en el tiempo que enlaza las almas unas con otras lo mismo que los cuerpos (cap. 16), con lo cual deberá pagar, a su vez, la deuda que ha contraído y expiar en otra vida las faltas cuyas consecuencias recaen en la vida presente sobre sus descendientes.

Alta lección que manifiesta a los hombres la acción de la Providencia en el mundo, las leyes de la justicia divina, la manera como el Juez supremo sabe distinguir en el fondo de las almas los gérmenes de belleza, de nobleza y de bondad que sabrá desenvolver en ellas, esperando que la edad y el tiempo se constituyan en auxiliares de la razón y de la virtud para hacer producir a la Naturaleza el fruto que le es propio. Porque lo esencial para el hombre no es la riqueza, ni el poder, ni la posesión de los bienes de este mundo, sino la suerte y el destino de su alma, que es lo único que importa. Como dice Plutarco en el *Banquete de los siete sabios*, en una fórmula magnífica que condensa la alta enseñanza de la sabiduría antigua, "el cuerpo es el instrumento del alma y el alma el instrumento de Dios", ψυχὴ ὄργανον θεοῦ [1].

6. Plotino. El florecimiento místico de la sabiduría helénica. El pensamiento puro y el sentimiento de la presencia universal de Dios. La doctrina de las tres hipóstasis, de la procesión y de la conversión del alma. Conclusión.

En el fondo del pensamiento de Plutarco y de todas las doctrinas que se reparten entonces los espíritus, de todos los cultos, como el de Mithra, que se extienden por el pueblo, de los campos a la corte, lo

[1] Cf. *De Pyth. Orac.*, 21. Texto en el que se encuentra prefigurada la doctrina biraniana de las tres vidas y de su jerarquía.

que se patentiza es la necesidad que experimenta el alma antigua de elevarse a una concepción más pura de la divinidad y de sus relaciones con el alma humana, así como la urgencia de dar satisfacción al sentimiento religioso y al deseo de inmortalidad que preocupa a las almas. Pero todos los esfuerzos para alcanzarla se ven afectados de esterilidad. ¿Qué son, frente al Dios de los cristianos, un Apolonio de Tiana, iniciador en los ritos y procedimientos mágicos del Oriente y del que Filóstrato (hacia 220) pretende hacer un hombre divino; o el dios solar sirio introducido en Roma por Heliogábalo, adoptado por Aureliano en 270 y por Juliano un siglo más tarde; o los santos cuyo culto trata de instaurar Alejandro Severo en una tentativa de sincretismo y de universal tolerancia? La suprema tentativa por reanimar el paganismo agonizante, por elevarse a la razón última de todas las cosas y por convertir al hombre en Dios, la hizo la Filosofía: con más precisión, fue obra del movimiento neoplatónico, del que en el siglo III, es decir, justamente en la época en que tocaba a su fin la civilización antigua [1], el principal representante fue un pensador perteneciente a la gran línea de los filósofos griegos, que ejerció como ellos una influencia profunda y duradera sobre el desenvolvimiento del pensamiento humano: Plotino. Su doctrina revela el más poderoso esfuerzo de síntesis de las doctrinas que la precedieron; en cierto sentido, incluso puede decirse con Croiset [2] que su filosofía es todo el helenismo, el helenismo en su forma más alta y más depurada, y también la más mística; porque en adelante, la Filosofía ya no es concebida más que como el método para llegar a Dios y para unirse a él, por el deseo, por el amor, por la purificación, que reduce al alma a la simplicidad de su origen, prepara su huida fuera del mundo sensible y su ascensión a través de la serie de las realidades escalonadas desde el grado más bajo del mundo sensible, la materia, a la más alta cumbre del mundo inteligible, o la Unidad.

Plotino es conocido por su obra, que su discípulo predilecto, el sirio Malco, de sobrenombre Porfirio (* 313), reunió y editó en seis *Enéadas*, y por la biografía que escribió en 298, veintiocho años después de la muerte de su maestro, según sus propios recuerdos y el testimonio de otros discípulos como Amelio. Plotino nació en Licópolis, en 204, de una familia romana establecida en Egipto. Después de haber frecuentado la escuela del gramático de su ciudad natal, se dirigió a Alejandría, la capital del mundo helénico, y allí siguió las lecciones de Ammonio Saccas, del que dijo: "He aquí a quien yo buscaba." Fue Ammonio quien decidió su vocación filosófica y operó en él, a la edad de veintiocho años, una verdadera conversión: la Filosofía, tal como la

[1] G. Ferrero: *La ruine de la civilisation antique*, 1921, págs. 43, 79 sgs. C. Barbagallo: *Le declin d'une civilisation ou la fin de la Grèce antique*, Payot, 1927.
[2] *Manuel de littérature grecque*, pág. 781.

enseñaba Ammonio, no era una simple materia de desenvolvimientos oratorios, sino una doctrina de vida, destinada a cambiar el alma enteramente y a hacerla capaz de ejercer una especie de apostolado, no solamente intelectual, sino espiritual. De ahí el establecimiento, entre el maestro y sus alumnos, de una amistad que llegaba a veces a la adopción de una vida común y que consistía en la iniciación secreta en una vida espiritual superior, preparada por la purificación del alma. Intelectualmente, la doctrina en la que Ammonio inició a Plotino parece haber consistido en una especie de eclecticismo místico que trataba de asimilarse interiormente las enseñanzas de Platón, de Aristóteles y del estoicismo, para hacerlas servir al perfeccionamiento del alma. Plotino repensó y organizó esta doctrina enriqueciéndola con sus meditaciones personales en el curso de una vida muy movida que le condujo de Alejandría, siguiendo al emperador Gordiano, hacia los países de Oriente y Persia, que los romanos trataban de someter (242); luego, después de la derrota de Mesopotamia, a Antioquía y, en fin, a Roma, donde le encontramos establecido en 244. Durante esta expedición, Plotino tomó contacto con el pensamiento oriental, el de los persas y el de los indios, en el que los grecorromanos buscaban, en época tan turbulenta, un nuevo fermento de vida espiritual, extraído, según Diógenes Laercio, de su misma fuente de origen, y del que Porfirio nos dice que quiso adquirir un conocimiento directo (* 314).

Su enseñanza, que se prolongó por espacio de un cuarto de siglo, dejó profunda huella en los espíritus. Había reunido alrededor de él un pequeño grupo de discípulos entusiastas que le veneraban: en primer lugar, Amelio, discípulo del neoplatónico Numenio y del estoico Lisímaco, que estuvo en relación con él durante veinticuatro años, de 245 a 268; luego Porfirio, ese asiático de Tiro, que le conoció con Antonino de Rodas, dieciocho años más tarde, en 263; después, cristianos gnósticos, a los que acogía como amigos *(En.,* II, 9, 10), médicos, un poeta, un retórico, senadores y mujeres, y algunos de los más altos personajes de Roma, entre los cuales se contaban el emperador Galieno y su esposa. Sin embargo, despreciaba el reclamo y la ostentación; ni retórico, ni taumaturgo, enemigo de las exposiciones brillantes, muy opuesto a los gnósticos con quienes se le confundía con frecuencia, poco indulgente con las supersticiones y con la mistagogía que prevalecían entonces, actuaba especialmente por la atracción de una vida interior profunda, por la estrecha unión de la sabiduría y de la virtud, por un despego total que se complacía incluso en el sufrimiento considerado como un medio de huir del mundo y de replegarse sobre sí mismo. "Tenía vergüenza de su propio cuerpo", dice de él Porfirio. De hecho, no quiso nunca hablar de su nacimiento, de sus padres, de su patria, ni consintió nunca en posar ante un pintor o un escultor. Atormentado por una enfermedad intestinal, desdeñaba los cuidados del cuerpo, no tomaba los baños recomendados y, cuando la peste se apoderó de Roma, en tiempo de Galieno (262), rehusó toda precaución higiénica para preservarse de ella.

Pero este meditativo no era ni un egoísta ni un solitario; tenía pasión por las almas y demostraba gran paciencia y solicitud hacia cuantos se aproximaban a él y le pedían una verdadera dirección de conciencia. Por ello le era necesario, para hablar e incluso para pensar, el estímulo de otros espíritus inquietos por la verdad. "Si Porfirio no me preguntase, decía, no tendría objeciones que resolver y, por consiguiente, tampoco nada que decir." Quería convencer a sus oyentes, quería hacerles compartir su pasión, tenía necesidad de su adhesión entusiasta. Pensó incluso en fundar una especie de comunidad monástica, una ciudad platónica, adecuada a la vida conventual. Pero su obra, por grande que haya sido—y en esto reside su debilidad irremediable—, descansaba en su persona y no, como en las órdenes cristianas, en una regla, expresión de un espíritu impersonal de sumisión a Dios. "Corresponde a los dioses, proclamaba, venir a mí, no a mí ir a los dioses" (Porfirio, 10). Por eso su obra perdió fuerza y languideció ya, viviendo él, cuando, casi ciego, enfermo, cubierto de úlceras, la voz ronca, dejó de atraer a sus oyentes. Desapareció con él, en 270, cuando la muerte le llamó, en Puzzoli: "La esperaba, dice a Eustoquio. Ahora voy a tratar de hacer remontar lo que hay de divino en nosotros a lo que hay de divino en el todo" (Porfirio, 2).

Sin embargo, este sabio, a quien únicamente faltaba la más alta virtud, la humildad, dejó una obra de pensador: las ***Enéadas,*** compilación de 54 tratados repartidos en seis grupos de nueve [1], redactados prematuramente y reunidos por su discípulo Porfirio, que los revisó y difundió, editándolos en 298 en la forma en que llegaron a nosotros.

Plotino tenía cincuenta y nueve años cuando conoció a Porfirio. Además de los escolios que había redactado su discípulo Amelio, había comenzado a escribir su "enseñanza hablada", sin plan determinado, desde el primer año de Galieno (254), unos 21 tratados de inteligencia difícil que circulaban entre un pequeño grupo de personas. Enseñaba en ellos los dogmas de Ammonio que Herennio, Orígenes y él habían convenido en guardar secretos (Porfirio, 3), sobre lo Bello, la Inmortalidad del alma, el Destino, la Esencia del alma, la Inteligencia, las Ideas y el Ser, el descenso del alma a los cuerpos, la Unidad y lo que de ella deriva, el Bien, las tres Hipóstasis fundamentales y la producción de las cosas, y las ideas de las cosas individuales. Luego, después de la llegada de Porfirio, redactó los tratados: Que el Ser que está en todos los lugares enteramente es uno e idéntico. Que lo que está por

[1] El primero trata del hombre y de la moral; el segundo y el tercero, de la materia, del mundo sensible y de la Providencia; el cuarto, del alma; el quinto, de la inteligencia; el sexto, de lo Uno o del Bien.

encima del Ser no piensa, la Naturaleza del alma, la Contemplación, los Inteligibles. Contra los gnósticos (dualistas de Zoroastro), la Libertad, el Mundo, los Géneros del ser, la Eternidad y el Tiempo. Después, durante la estancia de Porfirio en Sicilia, en los primeros años de Claudio (268), abordó el estudio de la Felicidad, de la Providencia, de las Hipóstasis, que tienen la facultad de conocer y de lo que hay más allá de ellas, del Amor, de los Males, de los Astros, del Hombre. En total, 54 discursos, que no releía nunca una vez escritos, a causa de la debilidad de su vista, y que no retocaba, no teniendo en cuenta más que su sentido: redactaba de un tirón lo que había coordinado en su espíritu, como si copiase, nos dice Porfirio (8), un libro colocado delante de sus ojos; su pensamiento, continuamente concentrado en sí mismo, no se calmaba nunca, a no ser durante el sueño, que abreviaba su extrema frugalidad unida a esa reflexión constante sobre su propia inteligencia.

En estos escritos se encuentra el hombre, todo él, y se retrata tal como exponía su pensamiento ante sus discípulos: con su prodigiosa perspicacia, que penetraba en el carácter de las personas, en sus intenciones y deliberaciones secretas, en lo que llevaban dentro de sí y en lo que podrían ser; con la vivacidad de su elocución y de sus salidas; con el fuego de un espíritu que iluminaba sus ojos mientras hablaba, lo que prestaba una serena belleza a su rostro entregado a la búsqueda y cubierto de un ligero trasudor. Se advierte en él ese doble rasgo que han revelado sus discípulos: la suavidad y la afabilidad para acoger las objeciones, unida a la fuerza y a la autoridad de sus respuestas hasta el punto de que le bastaban algunas palabras para plantear la cuestión cómo debía serlo y para hacerla comprender, después de lo cual ya se mantenía en ella. En fin, en todas partes se aparece este espíritu nervioso, pleno de las cosas, que se servía más de los pensamientos que de las palabras, que se limitaba a una exposición simple y familiar, reservando toda su fuerza para la discusión; y ese estilo que respira el entusiasmo y la inspiración; y esas imágenes ingeniosas y bellas, evocadoras de lo invisible en las que transparece el pensamiento espiritual que le animaba interiormente. Pudo decirse de él lo que decía a Porfirio cuando le felicitó por un poema sobre el "Matrimonio sagrado", que su discípulo había compuesto con motivo del aniversario de Platón y que había molestado a un oyente: "Te has mostrado al mismo tiempo poeta, filósofo y sacerdote" (hierofante. Porfirio, cap. 15).

Aunque gustaba revestirse con la autoridad de los "antiguos y bienaventurados filósofos que descubrieron la verdad" (III, 7, 1), su originalidad no es dudosa. Contra los que le acusaban, como Trifón, de haberse apropiado las doctrinas de Numenio, Amelio no siente dificultad para establecer "la diferencia entre los dogmas de Plotino y los de Numenio". Pero esta diferencia reside sobre todo en el espíritu del hombre, enteramente liberado de la pompa y del orgullo de un sofista (Porfirio, 18), desdeñoso de todos los artificios de que usan los filósofos para seducir a las muchedumbres, viviendo en la atmósfera serena del pensamiento puro, únicamente preocupado por esa "verdadera ciencia" que reside en el sentimiento o la intuición inmediata de la presencia universal de Dios, de la unidad de los seres en el seno del Ser (VI, 5, 4)—porque no hay un punto en el que puedan fijarse sus propios límites hasta el extremo de poder decir: "Hasta aquí, me pertenece" (íd., 7)—; en suma, en la toma de conciencia por el alma de su identidad con el Ser universal (VI, 5, 12), por el desposeimiento de ese "aumento", un no-ser, que nos permite ser: porque "hacia esto, hacia este Dios superior, se vuelven las ciudades, y toda la tierra, y todo el cielo; está cerca de él y en él subsisten; de él todo lo que existe verdaderamente tiene su ser, hasta el alma y la vida; a él, a lo Uno, abocan todas las cosas, porque es lo infinito sin límites" (VI, 5, 12), es el Pensamiento[1] sin más (VI, 7, 37); o mejor, es él mismo, y esto basta, porque él se basta a sí mismo (íd., 38).

Así piensa Plotino, fijos siempre los ojos en el "demonio" que le asistía (Porfirio, 10), vuelta su alma pura hacia la divinidad a la que amaba con todas las fuerzas de su alma (23) y esforzándose por desligarse de los lazos de la vida carnal para dejarse iluminar por la luz de lo alto y tener su pensamiento sin cesar elevado hacia el Dios primero y supremo, al que vio cuatro veces revelarse a él de una manera inefable, sin forma, sin atributos, por encima de la inteligencia y de todos los inteligibles. Tuvo así "la visión del fin próximo" (23). Porque el término de sus deseos no era otro que contemplar al Dios universal y abismarse en él, para entrar en la reunión de los bienaventurados, donde reinan los deseos puros, la sabiduría, el amor casto en comunión con Dios.

He aquí lo que justifica el valor único de la obra de Plotino y lo que explica que un Bergson le haya preferido a todos los filósofos, no poniendo por encima de él, aunque ciertamente en un plano superior, más que a los grandes místicos cristianos, como San Juan de la Cruz.

Y si ahora, bien que en la superficialidad del espíritu, tratamos de caracterizar y definir los conceptos en los que se expresa Plotino, nos vemos sorprendidos a la vez por la ausencia de sistema y por una

[1] Hablando del Bien o de lo Uno, Plotino escribe: Οὐ γὰρ κατὰ τὸ νοοῦν δεῖ τάττειν αὐτό, ἀλλὰ μᾶλλον κατὰ τὴν νόησιν (VI, 9, 6). Y critica la definición que da Aristóteles (Λ, 7, 1072 b, 19) de Dios, "Pensamiento de su pensamiento", como si, dice, el pensamiento de sí le hiciese superior a lo que es por sí mismo. En su *Histoire de la Philosophie grecque* (Werke, t. XV, págs. 38-41), Hegel observó muy justamente que para Plotino la esencia de Dios es el Pensamiento mismo y que está presente en el pensamiento, de suerte que el éxtasis que hace coincidir al alma con él es un puro pensamiento que es en sí *(bei sich)* y se toma como objeto.

cierta manera constante de plantear y de resolver las cuestiones: la *aporía*, que suscita y define la cuestión; la *dialéctica*, que, por una serie prolongada de preguntas y respuestas, demuestra su solución; la *persuasión*, que trata de unir la convicción del alma a la fuerza de las demostraciones (VI, 7, 40), la cual no se ve reprimida más que por la inteligencia, no por el alma (V, 3, 6); después de esto viene una *elevación* en forma de himno que celebra el gozo del alma que asciende al mundo inteligible (VI, 9 fin), al Principio primero, el Bien, que es el fin de todo el proceso (I, 3, 1), lo mismo que el fin de la vida consiste en aproximarse a Dios y unirse a El, por encontrarse encima de todas las cosas[1]: porque es en Dios donde el alma se conoce y pertenece a sí misma (VI, 8, 13), ya que ella misma es un don de Dios (V, 3, 7). El que se busca a sí mismo, como Narciso inclinado sobre su propia imagen sin preguntarse de dónde viene, se pierde en el flujo de las cosas sensibles y de las sombras vanas (V, 8, 2. I, 6, 8). Para unirse a Dios es preciso hacerse semejante a El (VI, 9, 9-20).

De la doctrina misma, cada tratado nos da como una expresión esencial, que resulta suficiente. Sin embargo, Porfirio tuvo cuidado de indicarnos (caps. 4, 5, 6) el orden cronológico en el que fueron escritos, de 255 a 263, de 268 a 270, y hace así sensible, no el desenvolvimiento de un pensamiento que se centra constantemente en el mismo tema—la huida del alma fuera del mundo sensible, la huida de lo uno hacia lo Uno[2], φυγὴ μόνου πρὸς μόνον (VI, 9 fin)—, del que nos presenta múltiples variaciones utilizando elementos tomados a todas las doctrinas, sino el encaminamiento de un espíritu hacia la contemplación solitaria de la pura esencia, a la que no añade nada el resplandor divino, como nada le añade igualmente la amistad a la felicidad del sabio, que funda únicamente en él la seguridad de no ser nunca alcanzado por el mal.

Sobre todo esto se cierne una especial visión del universo, que no es enteramente nueva, porque procede directamente de Platón y más particularmente del *Timeo*, en el que Platón explica la génesis del mundo y del alma; se inspira en Aristóteles, en sus consideraciones sobre la eternidad de la materia y la causalidad circular que une la Naturaleza al primer motor; en fin, se la encuentra esbozada ya, en su forma específicamente plotiniana, en Posidonio; luego, si creemos a Simplicio, en Moderato de Cádiz, el pitagórico, que muestra en las diversas formas de realidad los diversos grados de lo Uno, lo Uno primitivo y supraesencial, lo Uno inteligible que reside en las ideas, lo Uno-alma que participa de ellas y por encima de estos la díada o materia ordenada a su imagen.

[1] Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ (Porfirio, 23).

[2] Hay que acercar esta fórmula plotiniana a la de Numerio de Apamea: Ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον (seg. Eusebio: *Praep. evang.*, XI, 22).

De manera parecida, pero mucho más profunda y más elaborada, Plotino coloca en la cima del ser lo *Uno*, o la primera hipóstasis, es decir, el sujeto existente, pero no determinado como la οὐσία, especie de "nada supraesencial" (VI, 9, 6. V, 1, 6. VI, 8, 11), y, por lo demás, independiente y absolutamente libre. Como todo produce necesariamente y produce por inversión su contrario, de lo Uno procede necesariamente algo que, al volverse por conversión hacia su principio, engendra la segunda hipóstasis, la *Inteligencia;* es a la vez el Ser, lo Inteligible y el Pensamiento; constituye un verdadero mundo, una multiplicidad de individuos (V, 1. V, 4)—de mónadas, diría Leibniz—, cada uno de los cuales es, al mismo tiempo, particular y universal (VI, 8, 4), de suerte que todos es cada uno y cada uno es todos (VI, 8, 9); en suma, en ella se encuentra incluido todo lo que hace que la realidad tenga una forma que la hace cognoscible por la Inteligencia, esa visión de lo Uno, de lo Bello y del mundo inteligible concentrado en él, donde todo es transparente (* 315). En fin, del mismo modo que lo Uno produce el Espíritu (Νοῦς) o la Inteligencia, así la Inteligencia produce una tercera hipóstasis, el *Alma* (IV, 2-8), intermediaria entre el mundo inteligible, del que procede y hacia el que se vuelve para contemplarlo eternamente, y el mundo sensible, que ella organiza y ordena en el tiempo por el hecho mismo de su contemplación: porque, al preguntar al Tiempo mismo cómo apareció y cómo nació, Plotino observa que la eternidad se reduce a un caminar de la vida íntima de la Inteligencia, en tanto que el tiempo es un aspecto del caminar del alma (III, 7, 11), que abandona el pasado para tratar de alcanzar el porvenir (V, 1, 4); se produce cuando el alma se aleja de la Inteligencia: daría lugar a la indivisible eternidad, sin pasado ni futuro, sin memoria ni previsión, si el alma se uniese a lo inteligible. Por debajo de estas tres hipóstasis divinas, en las que no penetra el mal, hay una cuarta, la *Materia*, que es la indeterminación absoluta, el no-ser (II, 5, 5), mentira y sinrazón, semejante a una sombra, con imágenes, puras apariencias, sobre esta sombra (VI, 3, 8), o a un sedimento amargo dejado por la evaporación (II, 3, 17); la materia, que es (I, 8, 3-4) el mal en sí y la suma de todos los males sensibles, el último reflejo de lo Uno, en el que se agota la realidad delante de la nada; atrayendo las almas para que desciendan hacia ella, la materia las condena a la vida temporal, que es un decaimiento, una enfermedad del alma, de la que esta debe tratar de liberarse progresivamente para ascender por la intuición al nivel de la Inteligencia y procurar unirse a lo Uno por esa especie de contacto que es el éxtasis y la unificación completa (VI, 7, 33, Porfirio, 23).

En Plotino—a diferencia de sus predecesores, como Moderato, y de sus sucesores, como el sirio Jámblico († 329) y Proclo de Bizancio (412-484), cuyas amplias clasificaciones "ternarias" o en "series" fijas están totalmente vacías de toda vida espiritual (* 316)—, la visión del uni-

verso, como lo comprenderá demasiado tarde el comentador del *Parménides*, Dasmacio, testigo del cierre de las últimas escuelas paganas (529), es una dialéctica viva, de inspiración y de alcance religioso, en la que nada se presenta estático, y todo, en todos los niveles, de la Materia a lo Uno, es movimiento, doble y único, de descenso y de ascenso, deslumbramiento y aspiración: se centra en un problema primordial y trascendente, que no es otro que explicar la multiplicidad partiendo de lo Uno, sin alterar la indivisible unidad de este ser que está más allá de la esencia, ἐπέκεινα οὐσίας, el único en sí, el único que permanece, de quien proceden a la vez todos los seres; y se ordena al amor: porque tan solo el amor, en lugar de dispersar el alma a la manera de los deseos, la lleva a su centro, en el que resplandece la luz superior del Bien que buscamos, como nuestro objeto primitivo y esencial (VI, 7, 20 sgs.); tan solo él nos enseña a conocernos, al enseñarnos a conocer el principio superior del que proviene nuestro ser y que es como "la interioridad de lo íntimo" (V, 5, 9. V, 3, 7. VI, 8, 13).

La doctrina de Plotino está toda ella dominada por esta idea de unidad. Según él, de acuerdo en esto con los estoicos, la unión aumenta con el grado de realidad de los seres, de la piedra al ser vivo; todo aspira a lo Uno, como todo deriva de él: doble movimiento, de *procesión* y de *conversión*, que expresa el doble aspecto de la causalidad divina y no hace más que traducir, sin duda, una idea todavía más fundamental, a saber que "la posición de una realidad implica la posición simultánea de todos los grados de realidad intermedios entre ella y la pura nada"[1]. Esta es, en efecto, la única manera de explicar por qué hay algo además de lo Uno, desde el momento que se ignora o que se rechaza, como hacen Plotino (V, 8, 7), y siguiendo a este, Porfirio y Proclo, la idea cristiana de creación, que supone en Dios, según ellos, una dualidad entre la esencia y el acto, inimaginable incluso lógicamente, y una inacción incompatible con su perfección.

Todo ser, según Plotino (V, 4, 2), tiene, efectivamente, dos actos: el *acto primero*, constitutivo de la esencia misma (por ejemplo, nuestro yo), y el acto que emana de la esencia (nuestras acciones, por ejemplo), que a la vez se parece a lo que le produce y difiere de él, y que, sin separarse del acto primero, se orienta hacia fuera y recibe una existencia distinta, a la manera como procede del sol un rayo de luz; este *acto segundo* no es, por otra parte, más que la extensión y el desbordamiento del acto primero, porque cada ser, según Plotino, tanto lo Uno como los demás, tiene *necesariamente* un acto de este género, es decir, que emana de él (IV, 8, 6), y lo Uno no debía existir solo (V, 4, 1). Se sigue de aquí que este mundo no está separado ni es separable del mundo de lo alto, al modo como la imagen del espejo no es separable de su modelo, porque todo proviene de él, todo va a él,

[1] Bergson: *Evolution créatrice*, pág. 350.

todo subsiste en él, aunque, presente todo él en cada ser, el Principio primero mismo permanece separado de lo que emana de él, que es múltiple y cambiante (IV, 4, 11).

Sin duda, Plotino define lo Uno como libertad (VI, 8, 12), y dice que Dios engendró lo que nació de él, no por azar, sino porque así lo quiso y como lo quiso, ὡς ἠθέλησεν αὐτός (VI, 8, 18). Pero lo entiende en un sentido muy diferente al de los cristianos: porque, según esta visión profundamente panteísta, los *actos* que en Dios dependen de la voluntad constituyen su *esencia* y forman unidad con ella, de suerte que todo lo que él engendró deriva de su esencia o de su pensamiento: así, el *ser* de Dios es una misma cosa con su *hacer* y, en cierto modo, con su generación eterna (VI, 8, 20), y, finalmente, por un solo y mismo acto, indistinto de la esencia, Dios se quiso a sí mismo y quiso el mundo desde toda la eternidad. En suma, no hay lugar a distinguir, como hará más tarde Santo Tomás (1.ª, q. 25, a. 1; q. 45, a. 7), el *efecto* del *acto* de Dios. El mundo, según Plotino, no es el *efecto* de Dios, sino su *acto segundo*, y este acto emana de él con la misma necesidad con que se refiere al acto por el que Dios es.

De ahí se infieren, en lo que concierne a los seres segundos, o a los seres creados, dos tesis difícilmente conciliables: porque si se les considera en su diferencia, como esta diferencia no proviene de lo Uno, no se ve bien cómo se refieren a él; pero, si se les considera como provinientes de lo Uno y llevando su forma, no se ve cómo se distinguen de él. De hecho, la "diferencia", que es el principio de toda pluralidad, de toda separación, incluso de toda individualidad, en tanto que principio de la materia, resulta de la audacia por la que las almas, olvidando a Dios, que es su padre, quisieron ser independientes y dueñas de sí, y usan de la espontaneidad de su movimiento para tratar de oponerse a Dios: audacia que las hizo caer en el tiempo y las arrastró al devenir, separándolas de su principio eterno; por lo que Plotino pudo decir: "El principio del mal en el universo consiste en querer ser sí mismo" (V, 11. IV, 1, 9). Por otra parte, el ideal para el alma individual no es otro que el de suprimir, por la purificación, la simplificación y el abandono de sí, todas estas diferencias que la alejan de Dios, a fin de no ser ni una esencia ni un ser, sino una simple imagen que se confunde con su modelo (VI, 9, 11), con este además inmediatamente presente a lo que puede afectarle (no hay nada aquí, pues, que se parezca a la gracia de condescendencia): entonces el alma, despojándose enteramente de toda multiplicidad, se recoge, se unifica y se absorbe en cierto modo en lo Uno; entonces, en el silencio de una visión mística inefable, por una presencia superior a toda ciencia, el *éxtasis* (VI, 9, 4), alcanza el Bien, que está por encima de todos los demás bienes: como si la individualidad fuese un mal del que es preciso alejarse, para coincidir con Dios por la anulación de la con-

ciencia, del recuerdo y del tiempo, que son otras tantas formas del desposeimiento de sí, μόνον αὐτόν (VI, 8 fin)[1].

Llegado a este punto, dice Plotino[2]:

El alma no tiene ya necesidad de nada; por el contrario, debe abandonar todo lo demás e instalarse tan solo en él y devenir tan solo él, una vez suprimidas todas las otras cosas de que nos vemos revestidos, a fin de acelerar la salida de aquí abajo y desligarnos de los lazos que nos encadenan a los demás seres, de modo que, con la totalidad de nosotros mismos, envolvamos a Dios y no tengamos parte alguna por la que no toquemos a Dios. Entonces es posible verle, y no solo a él, sino a sí mismo—en tanto es lícito ver—; pero verse a sí mismo radiante, lleno de la luz inteligible, o mejor, convertido en la misma luz, pura, ligera y sin peso, vuelto Dios, o mejor, siendo Dios, como abrasado, caso de que, por contra, el alma, adquirido peso, se extinguiese de nuevo.—¿Por qué el hombre no permanece en lo alto?—Sin duda, porque no salió completamente de sí mismo. Pero llegará el momento en que haya continuidad de contemplación para él, cuando no esté impedido por ninguna importunidad del cuerpo. Lo que vio no es lo que le impide el cuerpo, es la otra parte, incluso cuando lo que vio olvida la contemplación, sin olvidar la ciencia del razonamiento, de la convicción y de la dialéctica, este diálogo del alma consigo misma. Pero la visión no es la razón (λόγος), es algo mejor que la razón, anterior y superior a ella, como también lo que vio y lo que es visto.

Habiéndose visto en el momento en que ve a Dios, lo verá tal como es, o mejor, coincidirá con él, viéndolo como si se hubiese vuelto simple. Quizá incluso no debe decirse que "verá". En cuanto a lo que es visto (puesto que hay visión, hay que hablar de dos cosas, lo que ve y lo que es visto, y no de una sola, lo cual constituiría un discurso temerario), en este estado el que ve ni lo ve ni lo distingue como dos, sino que, vuelto otro, no siendo ya él mismo, ni perteneciéndose a sí mismo, se esfuerza en tender hacia lo alto, y en unidad con Dios, coincide como un centro con otro centro. Y, en efecto,

[1] Véanse a este respecto los excelentes libros de R. Arnou sobre *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (1921), págs. 298 sgs., y de Jean Guitton sobre *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (1933), pág. 90. Por su parte, Maurice de Gandillac, en su interesantísima obra sobre *La sagesse de Plotin* (1952), estableciendo, contra Bréhier, que lo Uno es trascendente al espíritu y que la necesidad que parece conducir de Dios a los seres es más bien generosidad de superabundancia, probó cómo el método de salvación espiritual, en Plotino, se aleja de la concepción cristiana: porque, aparte de que corre el riesgo de absorber el alma en Dios hasta el punto de hacerle perder su personalidad (contrariamente a lo que con tanta fuerza subrayó San Juan de la Cruz sobre la unión del alma a Dios como si se tratase de dos sustancias. M. de Corte: *Etudes carmélitaines*, 1938), hace depender la salvación tan solo de las fuerzas del alma, que se salva encontrando en su interior la simplicidad que encubre la dispersión de las actividades sensibles e intelectuales, sin necesidad de una gracia redentora debida a la liberalidad de Dios, manifiesta en la Historia y ligada a ritos que preparan la culminación en un más allá de la vida terrestre.

[2] Utilizamos aquí la traducción y el comentario dados por Bergson en un curso inédito sobre Plotino, al que tuvimos el privilegio de asistir en el Colegio de Francia, en 1903.

incluso aquí abajo, las cosas que se aplican una a otra forman unidad, pero eran dos cuando estaban separadas. En este sentido decimos también en la vida actual que hay dualidad de nosotros y de Dios. He aquí por qué esta contemplación es inexpresable. ¿Cómo, en efecto, podría anunciarse un Dios diferente de sí, no habiéndolo visto así cuando se le contemplaba, sino frente a frente de sí?

Esto es lo que quiere mostrar la prescripción de los misterios (de Eleusis), que impone no revelar lo que se vio a los no-iniciados, por no ser Dios revelable al que no tiene en sí mismo la felicidad de contemplarle. Al no ser dos, ya que el que veía estaba frente a frente de lo visto, como frente a algo que no fuese uno, sino identificado consigo mismo, el que permaneció en este estadó cuando se mezcló a Dios, si se recordase de ello, tendría en sí una imagen de Dios. Pero él era también uno, el que veía, y no tenía diferencia alguna con relación a sí o a los demás, porque no había movimiento en él; ni cólera, ni deseo de otra cosa que no se encontrase en él, una vez transportado, ¿qué digo?, ni razón, ni intuición, ni él mismo, si puede hablarse así. Pero, como cautivada o entusiasmada tranquilamente, el alma se encontró en un reposo solitario, inmóvil y como vuelta inmovilidad...

Así, esta huida, este retorno del alma a sí misma al mismo tiempo que a Dios, a solas con el solo, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον, que es la expresión final de las *Enéadas*, en suma el éxtasis, es un estado al que se llega por la inteligencia; es también un pensamiento, νόησις pero así mismo otra cosa, algo así, al menos, como se puede describir con ayuda de expresiones tomadas a la inteligencia una operación que la sobrepasa, es decir, que sobrepasa a "la inteligencia de lo externo", mientras que Dios es "la inteligencia de lo íntimo", que nosotros no podemos aprehender más que desde afuera, con el sentimiento de que hay tras la inteligencia algo que es más que una idea, a saber, una fuente ilimitada de ideas que no alcanzamos nunca a aprehender completamente ni a definir ni a nombrar (V, 3), de la que se sabe tan solo que es el principio de todo nuestro movimiento. Concluimos, por tanto, diciendo (V, 7, 35-40) que la inteligencia tiene dos poderes: el de pensar lo que hay en ella; el de ver lo que hay más allá de ella, que ella recibe ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ) y con lo que se identifica, de tal suerte que toda dualidad se borra y ella se une a su objeto en una simplicidad perfecta, en una plenitud de gozo y una plenitud de ser que sobrepasa todo pensamiento, incluso toda esencia, ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοήσεως. La primera es la inteligencia sabia, la segunda es la inteligencia amante, la inteligencia que ama, νοῦς ἐρῶν (VI, 7, 37).

Así termina esta filosofía, que nos presenta como una síntesis, y a la vez, el completo desarrollo del helenismo llegado a su más alto punto; es algo más que una filosofía, es un pensamiento, es una religión, y una religión que se sirve de la razón para ir más allá de ella. Pero, después de haber permanecido más acá de él, esta fe sobrepasa su fin: el gran director de conciencia que era Plotino tenía una visión exaltada de la independencia del alma y de sus poderes de intuición; pen-

saba, con la ayuda de sus conceptos humanos, poder escrutar la profundidad de Dios, que solo el Espíritu de Dios puede penetrar (1 *Cor.*, II, 12); creía bastarse a sí mismo: pero, igual que la orgullosa doctrina del Pórtico, no indicaba al alma los medios de sobrepasarse a sí misma, por el recurso a una Potencia, interior sin duda, pero infinitamente superior, cuya asistencia y su don resultan pura liberalidad. Le faltaba la divina caridad, que constituye el alma del cristianismo. Por lo cual, los Padres de la Iglesia, y en particular San Agustín, que le debió el primer impulso de su conversión al catolicismo; luego, después de Dionisio, los autores ascéticos y místicos cristianos, así como los artistas de nuestras catedrales (* 317), que utilizaron tantas y tantas visiones y temas plotinianos, sobre la omnipresencia de Dios en el seno de la multiplicidad del mundo creado, sobre el doble movimiento de procesión y de conversión, sobre el recogimiento y el despego del alma, sobre el amor, la visión intuitiva, la unión, el éxtasis y la posesión de Dios—hasta el punto de que el neoplatonismo cristiano se nos aparece históricamente como el enlace entre el pensamiento antiguo y el pensamiento medieval—, todos, a la luz de la revelación que nos trajo Cristo, renovaron estos temas y los corrigieron, con una visión exacta y nueva de la trascendencia absoluta de Dios y de la iniciativa divina, de los límites y del poder de nuestra naturaleza humana, naturaleza creada, naturaleza caída, hecha para algo más alto, pero incapaz por sus solas fuerzas de llegar hasta ahí, en razón de la distancia que subsiste entre el hombre y Dios, entre lo finito y lo Infinito: distancia que únicamente puede llenar la gracia, si Dios así lo quiere, elevando al hombre hasta su Creador, la naturaleza hasta la sobrenaturaleza, lo que le permite encontrar su culminación, sobrepasándose, en la gloria.

BIBLIOGRAFIA

EL PERÍODO HELENÍSTICO.

Véase a este respecto: Pierre Jouguet: "Discours sur l'histoire hellénistique", en *Lettres d'Humanité* (G. Budé), t. VII, 1948. Gilbert Murray: *Five stages of greek religion*, Londres Watts, 2.ª ed., 1943, cap. IV (capítulo muy interesante que hemos seguido muy de cerca). Martin P. Nilsson: *Greek piety*, trad. del sueco por H. J. Rose, Oxford, 1948, en donde se delimitan perfectamente las condiciones sociales y políticas que prevalecen a partir de fines del siglo III (debilitamiento de las monarquías helenísticas, contacto con el Oriente, deseo de una religión universal, vulgarización de la ciencia), así como los elementos constitutivos de la nueva religión: la cosmología astrológica, la creencia en las fuerzas ocultas o potencias emanadas de Dios, el culto de los demonios, con una especie de henoteísmo (culto del sol) y de trascendentalismo que se superponen y se vulgarizan bajo la forma del ocultismo, de la teosofía, de la magia y de la hechicería. Pueden completarse estas visiones de conjunto fundamentales con los trabajos de W. Bousset (1907) y de W. Schultz (1910) sobre la gnosis; de J.-B. Bury: *The hellenistic age* (1927); de R. Reitzenstein: *Die hellenistichen

Mysterienreligionen (3.ª ed., 1927); de F. Cumont: *Les religions orientales dans le paganisme romain* (4.ª ed. Geuthner, 1929); de Festugière: *L'idéal religieux des Grecs* (2.ª ed. Gabalda, 1932), II parte; la edición crítica del *De vita contemplativa*, de Filón, por F.-C. Conybeare (Oxford, 1895), de los *Hermetica*, por W. Scott y Ferguson (4 vols. Oxford, 1924-36), y *Hermès Trismégiste*, por A. D. Nock y A.-J. Festugière (2 vols. B. L., 1945); el libro de este último sobre *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Gabalda, 1944-49): t. I, L'astrologie et les sciences occultes; t. II, Le Dieu cosmique. Y los artículos de J. Bayet (R. Et. lat., 1946, pág. 366), Ed. des Places (R. Et. gr., 1946-47, pág. 521), J. Moreau (R. Et. anc., 1947, pág. 200), a propósito del *Corpus hermeticum*.

LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO Y SUS RELACIONES CON EL HELENISMO.

En lo que concierne a los ORÍGENES DEL CRISTIANISMO (sobre los que trataremos largamente en un próximo volumen), y especialmente a las relaciones del helenismo y del cristianismo, debe consultarse, entre muchas otras: la *Histoire des dogmes*, de Harnack (4.ª ed. Tübingen, 1909) y la de Tixeront (8.ª ed., 1915); la *Histoire ancienne de l'Eglise*, de Mgr. Duchesne (4.ª ed., 1908); *Le christianisme antique*, de A. Dufourcq (1937); la *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, de A. Puech (1928-30); la *Histoire de la littérature latine chrétienne*, de P. de Labriolle (3.ª ed. 1924); *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, del P. Laberthonnière (1904). Además de las obras ya citadas de Rhode, Fr. Cumont, W. Bousset, P. Wendland, de Faye (*Gnostiques et gnosticisme*, 2.ª ed., 1925). A.-D. Nock (*Conversion*, Oxford, 1932), Festugière (*Idéal religieux des Grecs* 1932), P. Jouguet, R. Reitzenstein, W. W. Tarn (*Hellenistic civilization*, 2.ª edición, Londres, 1930), R. Cohen (*La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, 1934), se leerá provechosamente el excelente libro de G. Pouget sobre *L'Eglise catholique d'après les données de l'histoire* (B. N., 8.º H., 8.443); las obras del P. M.-J. Lagrange: *Etudes bibliques* (Gabalda), *Vers le Logos de saint Jean* (Revue biblique, 1923), *Le judaïsme avant J.-C.* (1931), la *Histoire du Nouveau Testament* (1937, t. seg.); J. Lebreton: *Histoire du dogme de la Trinité* (1927); Kittel: *Theologisches Wörterbuch* (1938, art. Logos); la *Histoire générale des religions*, publicada bajo la dirección de Maxime Gorce y de R. Mortier, t. III (Quillet, 1944); el *Dictionnaire de Théologie catholique* (Letouzey); el *Dictionnaire de la Bible*, suplemento, publicado por P. Pirot en Letouzey ("Hellénisme et christianisme", p. G. Bardy; "Gnose préchrétienne et biblique", por L. Cerfaux).

Sobre JESUCRISTO, en contra de las tesis racionalistas de Loisy (1910) y de Guignebert (1933), mítica de P.-L. Couchoud (1924), el *Jésus-Christ*, del P. Lebreton (1947). Cf. su artículo del Dict. de la Bible, supl. 1948; el *Jésus-Christ*, del P. de Grandmaison (1928); los estudios del P. Pinard de la Boullaye (1929-37); *Le Seignéur*, de Romano Guardini (1949); el *Jesús*, del P. Braun (Quillet, III).

LOS ÚLTIMOS REPRESENTANTES DEL PENSAMIENTO ANTIGUO. SÉNECA.

EDICIONES CRÍTICAS: de su obra filosófica, por Gercke, Hense, Hermes, Hosius, en Teubner. I. W. Basore, Londres, 1936. *Epistulae morales*, por W. A. Alexander, Berkeley Univ. California, 1940. Con trad. fr., *Lettres à Lucilius* (Préchac y Noblot), Dialogues (Bourgery), *Consolations et opuscules* (Waltz, Préchac), *Questions naturelles* (Oltramare) en G. Budé, 1924 sg. Cf. A. Pittel: *Vo-*

cabulaire philosphique de Sénèque, G. Budé, 1937 sg. La obra filosófica de Séneca comprende: *Dialogorum libri XII*, título con el que el MS de Milán incluye las obras siguientes: *De providentia, De constantia sapientis, De ira libri tres, Ad Marciam de consolatione, De vita beata, De Otio, De tranquillitate animi, De brevitate vitae, Ad Polybium et Ad Helviam matrem de consolatione.* Los tratados *De clementia, De benificiis*. Las *Naturales quaestiones* en siete libros. 124 *Cartas a Lucilio*, en 20 libros. Las tragedias de Séneca fueron editadas por Peiper y Richter en Teubner.—Estudios. G. Boissier: *La religion romaine*, t. II (Hachette). R. Crouslé: *De Senecae naturalibus quaestionibus* (1863). R. Waltz: *La vie politique de Sénèque* (1909). G. Burnie: *La morale de Sénèque*, Lausana, 1908. C. Marchesi: *Seneca*, Mesina, 1920. A. Bourgery: *Sénèque prosateur*, Budé, 1922. Eug. Albertini: *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque* (con la cronología), de Boccard, 1923. B. Axelson: *Senecastudien*, Lund, 1933-39. Folco Martinazzoli: *Seneca, Studio nella morale ellenica nell'esperienza romana*, Florencia, 1945. Ch. Favez: *Le pessimisme de Sénèque* (R. Et. lat., 1947). P. Grimal: *Sénèque, sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, P. U. F., 1948. André de Bovis: *La sagesse de Sénèque*, Aubier, 1948. A.-B. Leeman: *Seneca and Posidonius, Ep.*, 102 (Mnemosyne, 1951). A. Guillemin: *Sénèque directeur de conscience* (R. Et. lat., 1952).

Epicteto.

Ediciones de Epicteto. Después de las ediciones monumentales y siempre aceptables, de J. Upton (1739-41) y de J. Schweighäuser (1799-1800), debemos citar: H. Schenkl, en Teubner, 2.ª ed., 1916. W. A. Oldfather (con trad. ingl.), Londres, 1928. Los *Discursos*, introd., texto y trad. por J. Souilhé, G. Budé, 1943. Las traducciones del *Manual*, por Guyau, Delagrave, 1875, de los *Discursos*, por Courdaveaux, 2.ª ed. Perrin, 1908. Las fuentes (Aulo Gelio, II, 18, XV, 11. Simplicio, Suidas) fueron publicadas por H. Schenkl en su edición de las *Epicteti Dissertationes*, Teubner, 1916.—Estudios. R. Asmus: *Quaestiones Epictetae*, Friburgo Br., 1888. A. Bonhoeffer: *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890; *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894; *Epictet und das Neue Testament*, Giessen, 1911. Ivo Bruns: *De schola Epicteti*, Kiel, 1897. Th. Colardeau: *Etude sur Epictète*, Fontemoing, 1903. R. Renner: *Zu Epiktets Diatriben*, Amberg, 1904. M.-J. Lagrange: *La philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme* (R. bibl., 1912). D. S. Sharp: *Epictetus and the New Testament*, Londres, 1914. G. Pepe: *La filosofía religiosa di Epitteto* (Riv. Filos. neo. scol., 1916). E. de Fay: *Origène*, t. II, Leroux, 1927. E. Bosshard: *Epictète* (R. Théol. Philos., Lausana, 1929). V. d'Agostino, *Intorno al concetto della libertà in Epitteto* (Arch. ital. psicol., 1930). A. Jagu: *Epictète et Platon. Essai sur la relation du stoïcisme et du platonisme, à propos de la morale des Entretiens.* Vrin, 1946. *La religion d'Epictète* (Rech. et Trav., Angers, 1946). *Entretiens et Manuel.* Budé, 1950.

Marco Aurelio.

Ediciones. Para los *Pensamientos* de Marco Aurelio (τὰ εἰς ἑαυτόν), debemos señalar, además de las ediciones, siempre aceptables, de Xylander (Bâle, 1599), Casaubon (Londres, 1643), Gataker (Cambridge, 1652) y el *Libro dorado de Marco Aurelio o Reloj de príncipes*, publicado por Guevara (Valladolid, 1529; París, 1531), que tuvo un inmenso éxito; las ediciones críticas de J.-M. Schultz (Leipzig, 1821), J. Stich (2.ª ed. Leipzig, 1903), H. Schenkl (Teubner, 1913). La edición con trad. y com. de A. S. C. Farquharson, Oxford, 1944, utilizando las

traducciones anteriores de Rendall (1898), J. Jackson (1896), C.-R. Haines (1916). *Les Pensées*, texto y trad. de A.-J. Trannoy, con prólogo de Aimé Puech, Budé, 2.ª ed. 1939. Las trad. fr. de Du Prat (1570), Dacier (1691), I.-G. Loisel (1931). Las *Cartas* encontradas por Mgr Mai y publicadas por él en Milán, en 1815, que constituyen el escrito más antiguo de Marco Aurelio, fueron editadas en Leipzig en 1867, con el título de *M. Cornelii Frontonis et M. Aurelii imperatoris epistulae*, traducidas en francés por Cassan (Charpentier), y comentadas por Robinson Ellis (Class. Rev., 1904).—Estudios. Martha: *Moralistes sous l'Empire romain*, cap. IV. Renan: *Marc-Auréle et la fin du monde antique* (1882). V. Delbos: *Marc-Aurèle*, en *Figures et doctrines de philosophes* (Plon). Rohden, en Pauly-Wisowa. P.-B. Watson: *M. Aurelius Antoninus* (1884). F. W. Bussell: *Marcus Aurelius an the later Stoics*, Edimburgo, 1910. R. Schekira: *De imperatoris Marci Aurelii Antonini librorum* εἰς ἑαυτόν *sermone quaestiones philosophicae et grammaticae*, Greifswald, 1919. H.-D. Sidgwick: *Marcus Aurelius*, New Haven, 1912. W. Goerlitz: *Mark Aurel Kaiser und Philosoph*, Leipzig, 1936. A. Cresson: *Marc-Aurèle*, Alcan, 1939. E. Bignone: *Seneca, Marco Aurelio e il Protrettico di Aristotele* (Ann. Scuol. Norm. Pisa, 1940). G. Soleri: *Marco Aurelio*, Brescia, 1947.

Peripatéticos y neoplatónicos de la baja época.

Todos sus comentarios, del más alto interés para la interpretación de las obras de Aristóteles, fueron editados por la Academia de Berlín. Véase también J. Orelli: *Alexandri Aphrodisiae, Ammoniae et aliorum De Fato quae supersunt*, Zurich, 1854. *Alexandri De anima*, etc., Berlín, 1887-92. Ed. de sus Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, por Ruelle (1889), trad. por Chaignet (1898). Cf. Th. Whittaker: *The Neoplatonists*, Cambridge, 2.ª ed. 1916. Paul Moraux: *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Belles-Lettres, 1942.

Filón el judío.

Ediciones. *Obras completas:* Th. Mangey, Londres, 1742. Ed. de Leipzig, 1893-1901. Ed. L. Cohn-P. Wendland, 6 vols. e índice por J. Leisegang, Berlín, 1896-1930. Trad. alemana, de L. Cohn y I. Heinemann, Breslau, 1909 s.; inglesa, de F.-H. Colson y G.-H. Whitaker, Londres, 1929-1941. Texto y traducción del *Commentaire allégorique des saintes lois*, por E. Bréhier, Picard, 1909. Cf. *Chronologie de la vie et des oeuvres de Philon*, por Massabieau y Bréhier (R. Hist. Rel., 1906). Los primeros, cronológicamente, de los tratados de Filón (aunque algunos sean sospechosos) parecen ser el *De animalibus, Quod omnis probus liber, De providentia, De vita contemplativa* (Conybeare, 1895), *De aeternitate mundi* (Cumont, 1891), que debían seguir la amplia obra *De legum allegoriis* (comentario alegórico de *Gen.*, II-IV) y a una gran *Apología de la ley mosaica*, en tres partes, de la que solo nos llegó íntegra la primera: Création du monde *(De opificio mundi)*, Historia universal en forma de biografías (Abraham, Isaac, Jacob, José), Exposición de las Leyes; pueden referirse a ella el *De especialibus legibus, De virtutibus, De vita Mosis.*—Estudios. P. Wendland: *Die Therapeuten*, Leipzig, 1896. A. Aall: *Der Logos*, Leipzig, 1896-99. Jules Martin: *Philon*, Alcan, 1905. Em. Bréhier: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Picard, 1907, 2.ª ed., 1925. Th. H. Billings: *The platonism of Philo Judaeus*, Chicago, 1919. M.-J. Lagrange: *Le logos de Philon* (R. bibl., 1923); *Le judaïsme avant J.-C.*, Gabalda, 1931. J. Lebreton: *Histoire du dogme de la Trinité*, t. I, 2.ª ed. 1927.

I. Heinemann: *Philons griechische und judische Bildung*, Breslau, 1932. W. Wölker: *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig, 1938. E. R. Goodenough: *The politics of Philo Judaeus* (con bibliografía por el autor y H. L. Goodhart), New Haven Yale Univ., 1938; *An introduction to Philo Judaeus*, 1940. H. A. Wolfson: *Philo on free will* (Harvard Theol. Rev., 1942); *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge Mas., 1947. S. Belkin: *Philo and the oral law*, Cambridge Mas., 1942. Marcel Simon: *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, de Boccard, 1948. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*. T. II. *Le Dieu cosmique*, Gabalda, 1949, 5.ª parte, A. Levi: *Il problema dell'errore* (Riv. St. Ph., 1950).

Plutarco.

Ediciones. *Obras completas*, ed. crítica por Lindskog, Ziegler, C. Hubert, W. R. Paton, en Leipzig, Teubner, 1914-1940. *De la musique*, ed., trad. y com. por H. Weil y Th. Reinach, Leroux, 1900. *Sur les oracles de la Pythie, Sur l'E. de Delphes, Sur la disparition des oracles, Sur l'amour*, por Flaceliére, Budé, 1937-52. Trad. de las *Vidas paralelas*, por Pierron, en Charpentier; por B. Latzarus, en Garnier. Trad. de las *Obras morales*, por Ricard, en Didier; de *Isis y Osiris*, por Mario Meunier, Artisan du Livre, 1924; de los *Términos de la justicia divina*, por G. Méautis, Lausana, 1935.—Estudios. O. Gréard: *La morale de Plutarque*, Hachette, 1866. R. Hirzel: *Plutarch*, Leipzig, 1912. B. Latzarus: *Les idées religieuses de Plutarque*, Leoux, 1920. G. Soury: *La démonologie de Plutarque, Essai sus les idées religieuses et les mithes d'un platonicien éclectique*, Belles-Lettres, 1942. *Le problème de la Providence et le De sera numinis vindicta* (R. Et. gr., 1945). *Les idées religieuses de Plutarque d'après les Propos de table* (R. Et. gr. jul.-dic., 1948).

Los platónicos eclécticos del siglo II.

Máximo de Tiro (fl. hacia 155), ed. H. Estienne, 1557, trad. fr. 1802. Cf. G. Soury: *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr* (1942). En cuanto a Apuleyo de Madauro (nacido hacia 124), autor de un *De Platone et ejus dogmate*, al que se atribuye la traducción latina del libro hermético *Asclepius* (ed. Festugière y Nock, 1945), véase la edición crítica de sus obras en Teubner y la ed. con trad. fr. de la *Apología (De magia liber)* y del *Florilegio* por P. Vallette (con una introducción sobre Apuleyo), de las *Metamorfosis* (El asno de oro, Eros y Psyquis), por D.-S. Robertson y P. Valette, en Budé, 1924-1940, así como los estudios de P. Monceaux (1889) y de E.-H. Haight (1927).—Sobre Numenio de Apamea, mencionado por primera vez por Clemente de Alejandría *(Strom*, I), y del que Eusebio nos dejó fragmentos de sus libros *sobre el Bien*, el *Desacuerdo de los Académicos y de Platón*, las *Doctrinas secretas de Platón (Praep. evang.*, XI, 10-22. XIV, 5 sgs. XIII, I), véanse las obras de Thedinga (Bonn, 1875), K. G. Guthrie (2.ª ed. Londres, 1917), A.-E. Leemans (Bruselas, 1934), C. Martano (Roma, 1941). Ch. Bigg: *The christian Platonists*, Oxford, 1913. H.-Ch. Puech: *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au IIe siècle* (Mél. Bidez, Bruselas, 1934). J. M. van der Ven (R. néo-scol., 1937).

Plotino y el neoplatonismo.

Sobre Plotino, véase la *Bibliografía* de A. Mansion (R. néo-scol., 1939). Texto y trad. de las *Enéadas*, 6 vols. con índice por Em. Bréhier, en Budé, 1924-38. *Plotini opera*, ed. Paul Henry y R. Schwyzer, t. I, Desclée, 1951. Estudios y obras de Jules Simon (1845). Vacherot: *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (1846), Edw. Caird (1904). C. Schmidt: *Plotins Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum*, Leipzig, 1901. T. Whittaker: *The neoplatonists*, 2.ª ed. Cambridge, 1916. F. Heinemann: *Plotins Entwickelung und sein System*, Leipzig, 1921. R. Arnou: *Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Alcan, 1921. W. R. Inge: *The Philosophy of Plotinus*, 2 vols., 3.ª ed. Londres, 1928. Jean Guitton: *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Boivin, 1933. Em. Bréhier: *La philosophie de Plotin*, 2.ª ed. Boivin, 1938 (cf. del mismo un artículo sobre "L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec. R. Méta, et Mor., 1919). Paul Henry: *Plotin et l'Occident*, Lovaina, 1934; *Etudes plotiniennes:* t. I, Les états du texte de Plotin. II, Les mss., des Ennéades, Museum Lessianum, Bruselas, 1938-48. Un tercer tomo nos da la historia del texto de Plotino, de las primeras ediciones en la versión de Marsilio Ficino, publicada en Florencia, 1942, y en la edición príncipe de Bâle, 1580. A.-H. Armstrong: *Emanation in Plotinus* (Mind, 1937). *The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940. M. de Corte: *Plotin et la nuit de l'esprit* (Etudes carmélitaines, 1938). Ed. Krakowski: *La philosophie gardienne de la cité. De Plotin à Bergson*, Ed. du Myrte, 1947. P.-J. Jensen: *Plotin*, Copenhague, 1949. J. Pépin: *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin*, Roma, 1950. M. de Gandillac: *La sagesse de Plotin*, Hachette, 1952. J. Trouillard: *La présence de Dieu selon Plotin* (R. Méta., 1954).

En cuanto a los sucesores de Plotino y a los últimos filósofos paganos, véanse las obras de Jules Simon (1845), E. Vacherot (1846), Th. Whittaker (1916) sobre la escuela de Alejandría y los neoplatónicos; los estudios ya citados de Reitzenstein, Bousset, De Faye, Festugière y Ch.-H. Puech (Quillet, t. III, 1947) sobre el gnosticismo y los gnósticos; los trabajos de H.-Müller sobre *Dyonisios, Proklos, Plotinos* (1918), de J. Bidez sobre *Porphyre* (1913, 1923), *Jamblique* (1919), *l'empereur Julien* (1930), de T. Lindsay sobre *Le système de Proclus* (R. Méta., 1921). Ediciones de los opúsculos de Porfirio por Nauck (Leipzig, 1886), de sus *Sententiae ad intelligibilia* por Mommert (1907), traducción de la *Isagoge* por Tricot (1947). Edición del *De vita pythagorica* de Jámblico por Nauck (1884) y por Deubner (1937), de los *Theologoumena arithmetica* por V. de Falco (1922), del *Libro de los misterios* (egipcios, caldeos, asirios), atribuido a Jámblico, por Th. Gale 1678) y Parthey (1857), traducción latina por Marsilo Ficino (1497, con obras de Proclo, Porfirio, Siriano), trad. francesa por P. Quillard (1948). Edición de las obras de Proclo, por Víctor Cousin (1820-27, 1864), y en Teubner en Leipzig (1899-1912); su *Elementatio theologica*, fuente del *Liber de Causis*, traducido por Gérard de Cremona en 1180, fue traducido, en 1268, por Guillermo de Moerbecke, que tradujo, en 1281, otras tres obras de Proclo, *De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato, De malorum subsistentia*, así como comentarios del *Timeo* y del *Parménides* (Gilson: *Philosophie au Moyen Age*, 1944, pág. 519); fue editada por F. Creuzer, en Didot (1855), con la traducción latina de las *Enéadas*, de Marsilio Ficino, y por E.-R. Dodds. Oxford, 1933; trad. francesa de su *Commentaire sur le Parménide*, por Chaignet (1900-03). En cuanto a Damascio, véase el libro de Ruelle sobre *Le philosophe Damascius* (1861) y la edición por el mismo (1889) de su tratado 'Απορία

καί λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν (traducción Chaignet, 1898).

Sobre el neoplatonismo en general, los medios en que se desenvolvió, las formas que revistió, podrán consultarse los trabajos de Ch. Bigg (1895), W. Theiler (1930, 1935, 1942), F. Cumont, A.-D. Nock, J. Bidez, H.-I. Marrou, P. Courcelle, y a propósito de la tesis de Ch. Lacombrade sobre *Synesios de Cyrène, hellène et chrétien* (Belles-Lettres, 1952), un artículo de H.-I. Marrou sobre "La conversión de Synesios" (R. Et. gr., 1952, págs. 274 sgs.) y las diversas corrientes que se manifestaron en el neoplatonismo después de Plotino (neoplatonismo pagano en Atenas, cristiano en el Occidente latino, mitigado en la escuela de Alejandría hasta Filopón, que, en el siglo VI, lo cristianizó), con referencia a las obras de A.-D. Nock (1923) y de G. Bardy (1949) sobre la conversión del neoplatonismo al cristianismo. Véase también el libro de L. Jay Rosan sobre *The philosophy of Proclus*, Nueva York, 1949, y, en la *Revue philosophique* de julio-septiembre de 1953, el estudio de Em. Bréhier sobre "Les analogies de la création chez Çankara et chez Proclus" y el de R. Cadiou sobre "Synesios et la science des phénomènes".

APENDICE

APENDICE

Introducción

(* 1) Renovación del hálito original sobre el eje.—Este principio, cuya aplicación hemos intentado respecto al desenvolvimiento de las formas vivas, a propósito de las mutaciones, y al desenvolvimiento del individuo mismo, según la Embriología *(L'habitude, essai de métaphysique scientifique,* Boivin, págs. 91 y 113, y advertencia de la nueva edición, págs. XXI-XXII), se aplica también, mediante adaptaciones, al desenvolvimiento del pensamiento humano. En efecto, todo desenvolvimiento o progreso, tanto en el orden del espíritu como en el orden de la vida—ya se trate de la filiación de los libros de un autor o de la constitución de la *philosophia perennis*—; en suma, la continuidad del esfuerzo filosófico en el individuo al igual que en "toda la serie de los hombres" que, según la expresión de Pascal, "debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente", se opera gracias a esa renovación del pensamiento sobre el eje por donde pasa la Idea al desenvolverse, constituyendo precisamente cada una de las intuiciones o descubrimientos de los pensadores uno de estos momentos privilegiados.

(* 2) Ritos de magia simpática, de los tiempos prehistóricos a nuestros días.—Se encontrará en los *Cahiers d'art,* año 5.°, 1930 *(L'Afrique,* por Léo Frobenius y Henri Breuil, pág. 404), un relato muy curioso de una escena de la que fue testigo Frobenius en 1905, entre las tribus de cazadores nómadas conocidos con el nombre de pigmeos, en las selvas vírgenes de la región de Kassai, para preparar, en tiempo de penuria de víveres, la caza del antílope: antes de disponerse para la caza—y de matar, efectivamente, un antílope de un flechazo en la vena del cuello—, los pigmeos habían dibujado en el suelo, al amanecer, la figura de un antílope que uno de ellos atravesara con una flecha en el cuello, en tanto

que una mujer se entregaba a encantamientos del sol. Así, en la cueva de Trois Frères de l'Ariège (explorada por el conde Begoüen) y en muchas otras cuevas de la región pirenaica y subpirenaica, aquitana o cántabra, que fue el gran hogar de la civilización occidental en los tiempos prehistóricos, se ven representados, generalmente, con un "hechicero" u hombre disfrazado, búfalos salvajes, bisontes, etc., cuyo cuerpo está atravesado por una flecha, lo que atestigua esa "espiritualización de la materia" y esa representación de los lazos causales recíprocos (imitación del efecto para provocar la causa), característicos del sentimiento de vida mágica, cuya fórmula (entre los Hamitas) es *Yo soy, que el mundo sea.* Frobenius encontró en todas partes la expresión de esto en el arte africano y las imágenes rupestres de los dos grupos hamítico (cazadores y ganaderos) y etíope (agricultores), en Eritrea, en Rodesia, en el Atlas sahariano, en el Fezzan, en Nubia, en el origen del Egipto predinástico: punto de partida, como dice, de la "curva metafísica" de la civilización (L. Frobenius: *Histoire de la civilisation africaine,* trad. fr. Gallimard, 1936, págs. 57, 169, 204 sgs.). Estas prácticas subsistieron hasta nuestros días, incluso en los países que se llaman "civilizados", como lo atestiguan los ritos de maleficio y otros. Así, en el verano de 1893, con motivo de un período de prolongada sequía, los habitantes de Brethon en el Allier, fueron en procesión, para obtener la lluvia deseada, a la Font Saint-Mayeul, en el bosque de Tronçais, con el cura de la parroquia, que dijo las rogativas sobre la fuente, mientras sus feligreses arrojaban a ella piedras a fin de mojarle, produciéndose el efecto esperado. (Véase J. Chevalier: *Le prieuré de Saint-Mayeul à la Bouteille en Forêt de Tronçais,* Moulins, Crépin-Leblond, 1946, págs. 19 sgs. Cf. en la *Histoire,* de Frobenius, pl. LIII, una pintura rupestre de la Rodesia del Sur que representa una ceremonia con objeto de obtener lluvia.)

(* 3) El descubrimiento de la escritura.—Así se explica que en el magdaleniense, cuando conocían ya la *escritura iconográfica,* no hubiesen pasado de ahí, por desmaterialización del objeto, y luego espiritualización progresiva, a la *escritura ideográfica* y a la *escritura fonética,* que se presta a la expresión del pensamiento abstracto. Se descubrieron, en efecto, ya en el paleolítico (gruta de Cabrerets, en el Lot, A. Lémozi, 1929, F. Charmoillaux. Alvao, en Portugal, Mendès Corréa), a partir, por ejemplo, de la imagen del mamut, una serie de gráficas cada vez más esquematizadas que abocan a un *signo* en el que no podría reconocerse la imagen original si no se poseyesen las intermediarias. Pero los admirables artistas magdalenienses no supieron operar la transposición del sentido del objeto concreto a la idea abstracta unida a él, como hicieron los egipcios con la imagen del león para expresar el valor (escritura ideográfica), luego para obtener de ella, al igual que los mesopotamios y más tarde los fenicios, un signo fonético apto para expresar todos los conceptos, liberador del pensamiento.

(* 4) Técnica e idea.—"Nuestro cerebro, nuestra sociedad y nuestro lenguaje, no son más que los signos exteriores y diversos de una misma y única superioridad interna... Traducen la diferencia de naturaleza, y no solamente de grado, que separa al hombre del resto de la animalidad" (Bergson, *Evolution créatrice,* página 286). Signos que, en lugar de ser adherentes a su objeto, se prestan, en el hombre, al conocimiento y a la expresión de lo universal, porque "un ser inteligente lleva en sí con qué sobrepasarse a sí mismo" (Id., pág 164).—Véase a este respecto las justas observaciones de Henri Berr en su prólogo al libro de Jacques de Morgan sobre *L'humanité préhistorique. Esquisse de préhistoire générale* (Renaissance du livre, 1924). La técnica, que es, no como dice Ribot *(Logique des sentiments,* pág. 27), "la madre", sino la hija, "de la lógica racional", la técnica en la que, según la consideración de Espinas *(Origines de la Technologie),* "nuestra voluntad se mueve según *formas* y en vista de *fines* que ella misma no pone", pero que la inteligencia humana, diremos, descubre en la naturaleza, de suerte que todo pasa como si las *ideas* de las cosas se tradujesen por

el hombre en *gestos* antes de traducirse en él en *conceptos* (véase nuestra comunicación de Praga, 1934, en *La vie morale et l'au-delà,* págs. 25 sgs.), la técnica, tanto el descubrimiento del fuego como el del lenguaje y la sociedad misma, en una palabra, el útil, prolongación de la mano, se convierte así en un instrumento universal, gracias al cerebro, o, con más exactitud, a la inteligencia, que se desarrolla por el efecto de los útiles que concibió y que la mano le permite realizar. Así, el pensamiento dirige todo el proceso y puede decirse justamente, con G. Revesz *(Ursprung und Vorgeschichte der Sprache,* Berna, 1948), que es la espiritualidad la que lo engendró, lo mismo que engendró el lenguaje articulado, propio del hombre. Por otra parte, en un interesante artículo de la *Revue philosophique* (abril-junio 1948), sobre "Ecriture et pensée", Mad. David puso a luz la importancia de la escritura alfabética y la influencia decisiva que tuvo su descubrimiento en el desenvolvimiento del pensamiento, que, en la era prealfabética (como se ve por el sistema jeroglífico egipcio, y aún más por el sistema cuneiforme de los sumero-acadios) está *dominado* en cierto modo por el signo que utiliza, en lugar de *sometérselo,* según la expresión de Cournot, de modo que, ligada íntimamente a las nociones del Destino, de la Ley, de un compromiso irrevocable con el futuro—herencia de la civilización mesopotamia—, la escritura ejerce sobre la conciencia una especie de opresión exterior, de la que la libera precisamente la escritura alfabética. Véase a este respecto la obra capital de B. Hrzozny, *Histoire de l'Asie antérieure, de l'Inde et de la Grèce depuis les origines jusqu'au début du second millénaire* (trad. M. David, Payot, 1948.)

(* 5) Culto de los muertos y creencia en la supervivencia del alma.—Los descubrimientos recientes de la antropología prehistórica, próximos a los ritos actualmente en uso (visítese el museo Peyrony de Eyzies, en la Dordoña), dejan fuera de duda el carácter absolutamente primitivo y universal, en la Humanidad, del culto a los muertos y de la creencia en la supervivencia del alma, que, a pesar de lo que diga Erwin Rohde en la introducción a su *Psyché* (5.ª ed. Tübingem, 1910, trad. fr. en Payot), aparecen estrechamente ligados. Ya se trate del esqueleto exhumado en 1908 en Moustier, que descansaba sobre su lado derecho en actitud de sueño con útiles al alcance de la mano; o del hombre de la Chapelle aux Saints, que estaba enterrado en una fosa cavada expresamente, el cuerpo replegado en sí mismo en posición análoga a la del feto, orientado hacia el sol naciente, con víveres y armas; o incluso del hombre de la Quina, cuyo esqueleto había sido destrozado ritualmente; trátese, en fin, del Sinanthropus, descubierto en 1924 por el P. Teilhard de Chardin en el pleistoceno inferior de la China, contemporáneo de los más antiguos restos humanos conocidos y anterior incluso a los de los descubrimientos de Heidelberg, que conocía el fuego y los útiles, y cuyo cráneo y mandíbulas habían sido separados del cuerpo y despojados de su carne para exponerlos antes de ser enterrados—según un rito funerario todavía en uso entre los pigmeos y los australianos, para permitir al alma liberarse y tener acceso a la otra vida—, en todos los casos nos las habemos con una sepultura intencional, con ritos funerarios definidos, parecidos a los ritos del nacimiento y destinados a facilitar el paso de este mundo al otro, a permitir la iniciación del alma en la otra vida, a asegurarle una suerte mejor, a mantener sus relaciones con los seres vivos que se dirigen a ella para obtener el éxito en sus empresas, la fuerza y el consuelo. Véase a este respecto J. Chevalier: *La vie morale et l'au delà,* págs. 148 sgs., con referencias a los trabajos de Robert Hertz: *Mélanges de sociologie religieuse* (Alcan, 1927), págs. 6 sgs., 38, 45, 57, 86; de Olivier Leroy: *La Raison primitive* (Geuthner, 1927), páginas 133 sgs., del abate Breuil (Anthropos, 1932, l'Anthropologie, 1932); de sir James Frazer: *La crainte des morts dans la religion primitive* (con prólogo de Paul Valéry, Nourry, 1934-35; de J. T. Addison: *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité* (Payot, 1936.)

(* 6) Creencia primitiva en el Ser supremo.—Este Ser supremo es el *Mulunga* (Padre), a quien los bantúes del Africa central dan los calificativos de *amba* (el que hace), *eza* (poder), *ima* (viviente); es el *Olorun* (Señor de los cielos) de los yorubas del Níger, el *En-Ngaï* de los massai y el *Waka* de los gallas, término con el que estos pueblos de pastores haméticos designan al Dios poderoso y justo; es el *Zanahary* (creador) de los indígenas de Madagascar, el Ser trascendente, "Padre de todos", que los australianos y los austronesios adoran con diversos nombres (*Butara, Mahatara, Muntu, Bunjul*, etc.), el *Tsui-Goa* (Padre de los padres) de los hotentotes, el *Ahoné* (Dios pacífico y bueno) de los indígenas de Virginia, el *Ti-ra-wa* (nuestro padre en todas partes) de los pawnee de América, el *Kaang* (Señor de todo) de los primitivos negritos de Sud-Africa, el *Hunab* (el Señor-Dios creador) de los mayas, emparentados por su escritura jeroglífica con los hicsos de Egipto y que poblaron primitivamente Méjico antes de la llegada de los aztecas y de su dios cruel, *Huitzilopochtli*.—Cf. a este respecto el *Christus* de J. Huby (Beauchesne), con referencia a los trabajos de Tiele y de Max Müller, de Quatrefages, E. B. Tylor, J. G. Frazer, E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, A. van Gennep, a los estudios, más cercanos a los hechos, de Andrew Lang, de C. Crivelli, y sobre todo del P. W. Schmidt, de Mgr. A. Le Roy y de los misioneros católicos, como el P. Aupiais, así como los capítulos consagrados a las religiones primitivas y prehistóricas a la religión de los aztecas, en Quillet, t. I (1948) y t. V (1951), Mousnier: *XVIe et XVIIe siècles* (1954), II, I.

(* 7) El "Noûs" o el pensamiento puro.—Νόος, νοῦς, es empleado ya en la *Odisea*, VI, 320, y en Heródoto, VIII, 138, para designar la reflexión o el buen sentido: en la *Ilíada*, I, 363, XVI, 19, etc., en el sentido de corazón o de alma; en la *Odisea*, III, 147, en el sentido de disposición del alma, manera de pensar; en la *Ilíada*, II, 192, XXIII, 149 (Cf. Heródoto y Tucídides), en el sentido de voluntad, deseo, voto. En fin, Anaxágoras (D. L., II, 6. Platón: *Fedón*, 97 b. c. Aristóteles: *Met.*, A. 4, 985 a, 18) hace del Νοῦς el ordenador y la causa de todas las cosas (νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος). Para Platón, el universo manifiesta, por el orden permanente de su organización, esa Inteligencia o Pensamiento divino, que reside en el alma, como el alma en el cuerpo (νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ ψυχὴν δ'ἐν σώματι συνιστάς. *Tim.*, 30 b); esa Inteligencia real (βασιλικὸν νοῦν. *Filebo*, 30 d), que es del género de la causa universal (νοῦς ἐστι γένους τοῦ πάντων αἰτίου. *Fil.*, 30 d-e), que pliega la necesidad a su ley (*Tim.*, 48 a) y de la que nuestra inteligencia participa. No razona; ve; no es κατάφασις, sino φάσις (*Met.*, Θ, 10, 1.051 b, 24. *Not. du Nécessaire*, 123[4]), no es διάνοια, sino intuición o pensamiento puro, simple, e indivisible, como resulta de los grados de la dialéctica platónica, idéntico a su objeto, el ser, según decía ya Parménides; y, como tal, conviene eminentemente y tan solo a Dios, el Pensamiento pensamiento de su pensamiento (ἡ νόησις νοήσεως νόησις *Met.*, Λ, 9, 1.074 b, 34). Principio cósmico en los estoicos, Νοῦς, en la literatura hermética (I, 6), se convierte en una persona, a saber, el Dios padre, de quien salió el Logos, hijo de Dios, y se despliega a partir de esta fuente como la luz del sol, para divisar a los hombres, en los que es Dios (ὁ Νοῦς ἐν ἀνθρώποις θεός ἐστι, XII, 1). En fin, sabemos que la segunda hipóstasis de Plotino es precisamente el Νοῦς, que recientemente se ha querido traducir por Espíritu, pero para el que preferimos el término tradicional Inteligencia, entendiendo por ello el *intellectus* en el sentido de Santo Tomás o la inteligencia *intuitiva* en el sentido bergsoniano (cf. nuestro estudio de 1928 sobre "el intelectualismo de Bergson", como apéndice a la nueva edición de Plon, 1948).—Aunque la etimología de la palabra νόος resulte todavía hoy incierta, no parece dudoso que su raíz se relaciona con la raíz *gnô*, que encontramos en γιγνώσκειν, γνῶσις (aprender a reconocer, reconocer, comprender, decidir, con la idea de interpretación que encierra el *zend nazanti)* próximo a la raíz *gen* (γίγνομαι, *gignere*, en el sentido de poder engendrar) y que se distingue de εἴδω, εἰδέναι, ver, aunque el acto propio del *pensamiento* (νοῦς) sea la *idea*

(εἶδος). Se encuentra en Eurípides esta fórmula característica: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός (fr. 1.018).

(* 8) Atenas o la "inteligencia de Dios", según Platón.—Atenas, a la que protege Atenea, hija de Zeus, salida de su cerebro (*Himno homérico*, 28, 4-5), la diosa de la Inteligencia, del Pensamiento y de las Artes, en honor de la cual se construyó el Partenón y se celebraban las Panateneas. En el *Cratilo*, 407 a-c, Platón escribe: "Los antiguos juzgaban a Atenea como los exegetas de Homero; la mayor parte pretende que el poeta hizo de Atenea el espíritu y el pensamiento mismo (τὸν ποιητήν φασι τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν πεποιηκέναι), y el que hizo los nombres tenía en apariencia de ella una idea análoga: yendo todavía más lejos y queriendo designar la inteligencia de Dios (θεοῦ νόησιν), la declaró razón divina (ἁ θεονόα) o quizá pensadora de las cosas divinas (τὰ θεῖα νοοῦσα)... Nada impide que esto sea el pensamiento natural (ἡ ἐν τῷ ἤθει νόησις) identificado con la diosa que quiso nombrar Ηθονόη de donde salió Ἀθηνάα." Así, *el objeto propio del pensamiento*, según Platón, *es Dios*.

(* 9) Cronología prehistórica.—Los períodos prehistóricos se cuentan por decenas de milenios, los períodos protohistóricos por milenios y solamente a partir de la invención de la escritura puede contarse por siglos la historia de las civilizaciones. Hemos intentado establecer una cronología de las antiguas razas y civilizaciones humanas por las fechas de glaciación en relación con la precesión de los equinoccios o desplazamientos del punto γ sobre la eclíptica en un período que oscila entre veintiún mil y veintiséis mil años (Gran año), y que modifica la duración relativa de las dos grandes estaciones, cálida y fría, en cuanto a nuestro hemisferio, en el que —36.000 y —10.500 señalan dos máximas de frío y +1.248 el máximo de calor (Adhémar, de Geer). Cf. J. Chevalier: *La vie morale et l'au delà*, pág. 149.

(* 10) La civilización sumeria y las civilizaciones de la Mesopotamia y del Asia anterior.—A partir del IV milenio, al parecer, los elamitas de Susa (explorada por J. de Morgan), que pertenecían a la vasta comunidad "asiánica" y poblaban los bordes occidentales de la meseta irania, descendieron al país de Sumeria y de Caldea, en las fértiles llanuras del bajo Tigris y del Eufrates, donde se dedicaron al riego, a la agricultura y a la cría de ganado; ahí se formó la civilización sumeria, que prevaleció de Susa a Oronte durante cerca de un milenio, culminó bajo la segunda dinastía de Ur, en el siglo xxiii, y ejerció en toda el Asia anterior una supremacía que los semitas, y luego los indo-europeos debían arrebatarle, pero que fue como el factor más importante de la civilización en Mesopotamia. Sin embargo, los semitas, venidos en su origen de la estepa del Sur (Arabia), habían invadido ya la Mesopotamia (o el Edén) y habían fundado allí hacia mediados del tercer milenio, con Sargón, la dinastía de Agadé; luego, después del intermedio de las dinastías de Gutium y de Ur, semitas venidos del Oeste, los amoritas, fundaron a su vez, hacia -1940 (caída de la tercera dinastía de Ur), las dinastías de Isin, de Larsa y de Babilonia: durante este período, Abraham y las tribus arameas emigraron de Ur a Haran (*Gen.*, XI, 31). El primero que sometió a su poder toda Sumeria fue el sexto rey de la dinastía de Babilonia, Hammurabi (probablemente el Amraphel, rey de Sennaar, de *Gen.*, X), cuyo reino, según los textos de Mâri, vendría a ser contemporáneo del de Ihamshi Adad I de Babilonia (F. Thureau-Dangin, 1937), y parece poder fijarse de 1728 a 1686 (Allbright, Bull. of amer. schools of oriental research, dec., 1942; F. Cornelius, Clio, 35). De su tiempo data el famoso código llamado de Hammurabi (descubierto por Morgan en Susa y editado por el P. Scheil, en 1902); con él y sus sucesores se terminó la redacción del poema de la creación en siete tablillas (Enuma Elis, con predominio del dios sumerio Marduk) y de Istar-Astarté; a su época remontan los textos sumerios relativos al ansia de la

inmortalidad, al paraíso terrestre, a la caída del hombre y al diluvio (primera versión de la epopeya de Gilgamesh). Hammurabi hizo de Babilonia la capital intelectual y política del Asia anterior y operó la fusión sumeroescita, que resistió todas las vicisitudes de los imperios y de las guerras. Bajo su sucesor, Babilonia fue asolada por los hititas y luego una dinastía casita reinó sobre sl suelo conquistado hacia -1170. Una de las principales aportaciones de los sumerosemitas consistió en operar la transformación de los signos sumerios (600 aproximadamente, que constituían millares de ideogramas), según la estilización babilonia, y luego asiria, que sabe dividir las palabras en sílabas e incluso alcanzar los sonidos simples por las vocales a, e, i, u, antes de la constitución del alfabeto por los fenicios.

El período siguiente está señalado por el predominio de los asirios del Norte, que reinaron por la violencia. Comenzó en tiempos de la conquista de Babilonia por Tukulti Ninurta, rey de Assur (h. 1250) y se mantuvo, a excepción del intermedio de Nabucodonosor I de Babilonia y de Nabucodonosor II (605-562) hasta la destrucción de Nínive (612) por los medos y los babilonios. El imperio medo, aliado de los babilonios contra los asirios, respeta primero la soberanía mesopotámica de Babilonia después de la destrucción de Nínive. Pero, a partir de Ciro, persa de raza, elamita de nombre, que llegó a ser señor de Babilonia en 539 (fin del exilio de los judíos), Babilonia queda eclipsada por las capitales persas y elamitas. Irania con los aqueménides, que hicieron reinar en ella la paz durante doscientos cinco años, la Mesopotamia se hizo griega bajo los seléucidas, después de la victoria de Alejandro en Issos (332), luego, después de la derrota de Antíoco el Grande (229-186) por los romanos, se hizo parta bajo Mitrídates (170-138) y sus sucesores, romana con Trajano (116 d. de J. C.), y de nuevo irania con los sasánidas (224-640), hasta la fulminante conquista árabe, de la que Mahoma había hecho una guerra santa (caída de Alejandría, 641).

Por otra parte, durante todo el segundo milenio antes de nuestra era (del 2000 aproximadamente al 1200), reinan en Asia anterior, después o con pueblos asiánicos, hatti y hurritas del Mitanni, los hititas, rivales en importancia de los egipcios y de los asiriobabilonios, que sucedieron a los semitas cananeos y amoritas, instalados en Capadocia y en Fenicia, donde habían fundado Sidón y Tiro (en 2750, según Heródoto, II, 44). Los hititas (los descendientes de Heth, hijo de Canaán, hijo a su vez de Cam, de que se habla en el *Gen.*, X, 15 y *Jos.*, I, 4) eran arios, de lengua indoeuropea, como los sumeroacadios que habían venido de Europa a Siria. Bajo Labarnash (h. 1800), fundaron del mar Negro a la costa de Cilicia un vasto imperio que duró hasta la irrupción de los "pueblos del Norte y del mar", denominados aqueos, que, a comienzos del siglo XII (toma de la Troya de Homero hacia 1180), se establecieron en Frigia, en las islas del mar Egeo y en Grecia. Luego se helenizó el Asia Menor, después de la caída de Asia 612) e incluso durante la dominación persa, hasta que la conquista macedónica terminó la obra de helenización comenzada de 480 a 449, cuando la Hélade rechazó a los bárbaros en los dos frentes: persa y cartaginés.

(* 11) La matemática de los babilonios y de los sumeroacadios.—Los trabajos de F. Thureau-Dangin (Leiden, 1938) y de O. Neugebauer (Scientia, volumen 61, supl.) pusieron en evidencia la existencia de una matemática babilonia anterior en mil años a la astronomía teórica. Señalemos a este respecto una particularidad notable del sistema de numeración en uso entre los sumeroacadios, quiero decir el empleo del sistema sexagesimal por los matemáticos de Babilonia (F. Thureau-Dangin, 1932). Esta matemática, muy superior a todo lo que la alta antigüedad nos dejó, debe ser puesta en relación con la tradición mesopotámica de que se hace eco Beroso y que se expresa en la leyenda de Oannés, esa "carta de la ciencia", según la cual la ciencia resulta de las revelaciones de un ser fabuloso que sale del mar. Así, la ciencia, sus reglas, sus números y sus nombres, con sus virtudes secretas, permanecen como privilegio de un cuerpo

sacerdotal de iniciados que guarda su secreto y no consigna en los escritos o no comunica al vulgo más que fórmulas apropiadas para obtener poder sobre las cosas (G. Contenau: *Manuel*, pág. 1872).

(* 12) La tétrada egipto-caldeo-persa-india.—Refiriéndose a una tétrada egipto-caldeo-persa-india, entonces en auge, según aparece desde fines del siglo IV a. de J. C. por los escritos de Aristoxeno de Tarento, de Clearco de Soles, de Megástenes, autor de cuatro libros titulados Ἰνδικά, luego por los de Teopompo, de Hermipo *Sobre los magos*, por la literatura apócrifa concerniente a las relaciones de Demócrito con los magos Ostanés e Histaspes, y, en el siglo II de nuestra era, en el pitagórico Numenio de Apamea ("¿es Platón otra cosa que un Moisés aticista?"), fr. 10 Leemans. Cf. H. Ch. Puech. Mélanges Bidez (1934) y citando a este respecto el libro 23 de las *Sucesiones de los filósofos*, de Soción, Diógenes Laercio, en el siglo III d. de J. C., abre sus *Vidas de los filósofos* con un tratado "de la invención en filosofía" *(Proem.*, I, 1), donde dice: "Algunos pretenden que la filosofía comenzó con los bárbaros: hubo, en efecto, los magos entre los persas, los caldeos entre los babilonios o asirios, los gimnosofistas en la India, los druidas entre los celtas y gálatas, a los que añade (10-12) la sabiduría de los egipcios, de los que Pitágoras, al decir de Hipólito (I, 2, 12), había quedado "estupefacto".

(* 13) Magia y mana.—La magia—cuyo nombre (tomado del nombre de los magos del Irán) no aparece antes del final del siglo V a. de J. C., pero cuya realidad, ligada a la noción del *mana*, de fuerza y de poder (κράτος βία), a las fórmulas de encantamiento, a los símbolos y a los ritos de magia simpática, es tan vieja como la Humanidad—aparece íntimamente enlazada a la religión de los asiriobabilonios y a todas las antiguas religiones orientales, sin exceptuar el Egipto y la India, y fue, en la mayor parte de los casos, su conclusión última; se expandió muy ampliamente por el mundo griego, con la astrología, la alquimia y la teurgia, a partir del siglo III a. de J. C., habiéndose esforzado los estoicos en hacer de ella una ciencia que justificaban con su doctrina de la simpatía universal. Véase a este respecto el libro del doctor Contenau sobre *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, Payot, 1948.

(* 14) Opinión de Claude Bernard sobre el origen de la Filosofía.—Resumiendo y anotando el *Manuel d'Histoire de la Philosophie*, de Tennemann, en la traducción de Víctor Cousin (Ladrange, 1932), Claude Bernard escribe: "El verdadero origen de la Filosofía debe colocarse en el pueblo griego. Antes de ellos apenas hay rasgos de espíritu filosófico. Entre los orientales, que por la antigüedad y la fecha de su civilización se colocan antes de los griegos, no hay otra cosa que los caracteres de una revelación divina. La forma exterior del pensamiento es, incluso entre los indios, plenamente mística y simbólica. Pero la razón no interviene para reflexionar y razonar sobre sus creencias; es arbitrario, instintivo, pero no racional. No es progresivo y regresivo, condición del verdadero conocimiento." Y Claude Bernard señala a este respecto, después de haber mostrado, contra Augusto Comte y Renán, que "la religión, la filosofía y las ciencias", estas "tres cosas fundamentales, no podrían destruirse una a otra; se purifican y se perfeccionan una a otra": "La religión precedió a la filosofía, como así debe ser. Pero, ¿ha? pueblos que están destinados a permanecer constantemente en este primer período de conocimiento *(creencias)*, en tanto que otros pasan al período filosófico y experimental, demostrativo y *teórico a posteriori*, que es el más perfecto de todos? Porque los orientales están todavía hoy en el mismo estadio. ¿Se mantienen en él por circunstancias particulares o porque el espíritu filosófico no se manifestó en ellos?" (Claude Bernard: *Philosophie*, ms. inédito publicado por J. Chevalier, Hatier, pág. 5).

(* 15) CRONOLOGÍA DEL ANTIGUO EGIPTO.—Según la "cronología corta" establecida por Ed. Meyer (1904-07), traducida por A. Moret (Annales du Musée Guimet, 1912), y confirmada por R. Weill (1926). Después del período prehistórico, en el que aparecen entre los clanes del valle del Nilo, a partir del neolítico y del eneolítico (1.ª civilización de Negadah, contemporánea de Susa I, 2.ª del Delta), útiles perfeccionados, la cerámica, costumbres funerarias especiales, el culto de los animales que se confundía con el totemismo, los cultos de las divinidades del clan y de las divinidades locales, el uso de las cifras, la duración del tiempo, el calendario (4241) y los primeros indicios de escritura iconográfica con ideogramas (paleta del rey Narmer, predecesor de Menes)—el primero de los faraones, Menes, que unificó todo el país, preludia hacia 3315 el período arcaico de la I y II dinastías (capitales Tinis, luego Menfis—: de esta época datan las primeras inscripciones jeroglíficas; a los cultos predinásticos se añaden el culto definido de los animales sagrados (el buey Apis, el carnero Bâ), el culto elaborado de los muertos (reunión con el Kâ) y el culto, de origen semítico sirio, de Osiris, rey de los muertos y dios de la vegetación; de Isis, su hermana-esposa, y de Horus, su hijo consagrando el título "halcón Horus" para designar al rey, dios de los servidores de Horus.—Hacia 2778 comienza el imperio antiguo, III y IV dinastías (Menfis): construcción de la Esfinge y de las grandes pirámides de Gizeh, con sus templos, sepulturas y momias, apogeo de la escultura egipcia. A fines de la IV dinastía, los sacerdotes de Heliópolis desarrollan el culto del sol, Râ, del que Thot es ministro, Anubis mensajero, y Maat, la hija, para asegurar el predominio menfita. V y VI dinastías (Elefantina): Textos de las pirámides, con súplicas y fórmulas funerarias mágicas; el faraón, hijo del sol: ascendiente de la clase sacerdotal, emancipación de los monarcas. VII y VIII dinastías (Menfis), IX-X dinastías (2360, Heracleópolis), caracterizadas por el caos dinástico y la revolución social, de la que surgen con Merikâra las reglas del reino del derecho (Maat, la Verdad-Justicia): primer período intermedio.—Hacia 2160, fundación del Imperio medio. XI-XIII dinastías (Tebas): predominio del dios tebano Amon, denominado Amon-Râ, a quien se dedicó el templo de Karnak (XII dinastía, hacia 1785). XIV dinastía (Xois): comienzo (1710) de las incursiones de invasores asiáticos, los hicsos, que reinan en todo el país a partir, aproximadamente, de 1675, de la XV a la XVII dinastías (Delta), durante toda la decadencia del Imperio medio o segundo período intermedio. Establecimiento de los hebreos en el país de Gessen.—1580, el Imperio nuevo. XVIII dinastía (Tebas): era de la mayor expansión política y artística; conquista de Canaan-Siria; redacción del Libro de los Muertos, cuyos orígenes remontan a la XI dinastía e incluso al Imperio antiguo; la noción de la supervivencia del alma es depurada y extendida al pueblo. Tutmés III († 1467) recibe tributos de los asirios, de los babilonios y de los hititas. Hegemonía de Amón-Râ, con Maat. Después de Amenofis III (1411-1380), Amenofis IV (1380-1362) intenta, en Tell-el-Amarna, sustituir el culto del disco solar, Atón, para poner en evidencia las usurpaciones sacerdotales de los sacerdotes de Amón; pero el culto de Amón es restablecido por sus sucesores y Tutankhamon. XIX dinastía (1321, Tebas): lucha contra los hititas bajo Ramsés II, que los detiene en Cadesh (1294). Alianza de los egipcios y de los hititas (1278) y equilibrio oriental. Fundamentos de la teocracia: tres dioses, Râ, Ptah, Amón, patronos de Heliópolis, Menfis, Tebas, presididos por Amón. Hacia 1225, éxodo de los hebreos, bajo Merneptah, sucesor de Ramsés II.—1204. XX dinastía (Tebas). La decadencia se acelera. Pérdida definitiva de Siria, de Nubia y de Libia.—1090. Dinastías libias, XXI (Tanis). XXII (Bubastis). Hacia 945, primer texto relativo al culto de Thot de Hermópolis, ya mencionado en el cap. 125 del Libro de los Muertos.—759. XXIII-XXVI dinastías, libias, etíopes y saítas. Primer establecimiento griego en Egipto (milesios).—524. Cambises derrota a Psamético III en Pelusa y abre el Egipto a la dominación extranjera: persa (XXVII-XXIX dinastías), griega (después de la derrota de Darío en Issos, en 332, por Alejandro, que se convierte en soberano de Egipto, donde fundó Alejandría y donde se suceden trece Tolomeos y la reina Cleopatra, de la XXX y última dinastía. Traducción de los Setenta (hacia 300), romana (después de la conquista de Augusto, que impone la ley de Roma en Egipto el año 30). El Egipto quedó incorporado al Imperio de Oriente en 395 y fue conquistado por los árabes del Islam en 640.

(* 16) THOT-HERMES Y EL HERMETISMO.—Los griegos dieron el nombre de Hermes al dios egipcio Thot, que era originariamente un dios local adorado en Khemenu, en el medio Egipto y del que los griegos hicieron "la ciudad de Hermes", la gran Hermópolis. Simbolizado por el cinocéfalo y por el ibis, identificado desde la más remota antigüedad con la diosa lunar, fue considerado como el inventor de la cronografía, el medidor del tiempo, el señor del destino, y convertido luego en el escriba y el ministro de Osiris después de haber sido el de Râ, se le atribuyó la invención de la escritura y de todas las ciencias que dependen de ella, magia, medicina, astronomía y astrología, teosofía, alquimia, y fue, en fin, erigido por los teólogos de Hermópolis en dios cosmogónico, creador del mundo por la palabra y el encantamiento: la voz de Thot forma y crea y, al condensarse en sí misma, se convierte en un ser. Es el Hermes-Logos, identificado muy pronto por los griegos, probablemente desde Heródoto (II, 13). El dios egipcio Thot se aparece como el inventor de la escritura en Platón (*Fed.*, 274 c. *Fil.*, 18 b), y, desde fines del siglo IV, en Aristoxeno de Tarento, que dice que "los egipcios atribuyen la invención de la aritmética a Hermes, al que llaman Thot" (Estobeo, I, 20, ed. Wachsmann); Hecateo de Abdera (Diod. Sic., I, 16), cuyos *Aigyptiaka* están en relación con la política de Tolomeo I (h. 305), hace de Thot Hermes el inventor de todo lo que es útil para la vida, incluso de la gimnasia, de la lira de tres cuerdas, de la cultura del olivo, y le honra como si hubiese "enseñado a los griegos el arte de interpretar (hermeneia)". La identificación de Thot y de Hermes se hizo oficial en el siglo III a. de J. C. (Decreto de los sacerdotes de Roseta, 196. *Or. gr. inscr.*, 90; *De natura deorum*, III, 22). Asimilado por los estoicos a la Naturaleza o al Destino, se confunde con la "razón (logos), la medida y el orden" (Séneca: *De beneficiis*, IV, 7, según Crisipo). A comienzos de la era cristiana, la noción de Hermes "portador de la palabra" se había extendido hasta tal punto que los habitantes de Listres toman a Pablo por Hermes (Mercurio) porque era señor de la palabra (*Act.*, XIV, 11. Cf. Jámblico: *De mysteriis*, I, 1). En cuanto al apelativo "Trismegisto", tres veces muy grande, contaminación del superlativo griego μέγιστος y del superlativo egipcio por repetición del positivo, quedó reservado a Thot-Hermes, revelador de la doctrina hermética (cf. una consagración de soldado romano "al gran dios Hermes Trismegisto", del tiempo de Gordiano, hacia 238, *Or. gr. inscr.*, 716, y un papiro mágico de la época. Marcial, V, 24, escribe ya hacia 101: "*Omnia solus et ter unus*").—No se encuentra literatura oficial hermética en lengua egipcia en la época faraónica, no obstante algunas alusiones a fórmulas mágicas que se refieren a ella, en el Libro de los Muertos, ya bajo las dinastías libias. Pero, a partir de los Tolomeos, y más particularmente durante el período que se extiende de Filón a Plotino, vemos circular por el Egipto helenizado, bajo el nombre de Hermes Trismegisto, tratados mágicos, médicos y teosóficos escritos en griego, que se mencionan ya a partir del siglo I de la era cristiana (Plutarco), quizá incluso antes (Estrabón) y luego en Atenágoras, Tertuliano, Hipólito, Cipriano, Arnobio. Estos escritos tuvieron forma definitiva a fines del siglo II d. de J. C., bajo la influencia, según algunos (Reitzeinstein), de cofradías herméticas, con más probabilidad, de griegos instalados en Egipto que conocían el platonismo, el estoicismo, y sin duda también el judaísmo. En número de 18 forman el *Corpus hermeticum:* el *Poimandrés*, revelación de una cosmogonía, antropología y escatología gnósticas; el *Asclepius latino*, traducción del λόγος τέλειος, conservado en las obras de Apuleyo, a las cuales hay que unir extractos contenidos en la Antología de Estobeo, en Lactancio y Clemente de

Alejandría. Cf. P. Boylan: *Thoth the Hermes of Egipt*, Oxford, 1922. A.-J. Festugière: *Etudes bibliques, La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I (Gabalda, 1944), página 67, la edición de los *Hermetica*, por W. Scott y A. S. Ferguson, 4 vols. Oxford, 1924-1936. *Hermès Trismégiste* (Poimandrès, Asclepius). *Corpus hermeticum*, texto establecido por A. D. Nock y traducido por A.-J. Festugière, 3 vols. en Belles-Lettres, 1945 s., con introducción, notas y bibliografía. Véase también el capítulo de Festugière sobre *Hermétisme et gnose païenne* (Quillet, t. III, 1947).

(* 17) Noción y culto de la divinidad en Egipto.—Hay que hacer notar que el término *(neter)* de que se sirven los egipcios para designar la divinidad, designaba en su origen el totem de los diferentes clanes; se encuentra raramente empleado como nombre propio y nunca de la manera como Israel emplea el término Iahvé. Por otra parte, todas las tentativas que se produjeron en Egipto para establecer un "monoteísmo" o mejor un "henoteísmo" (Dios único, pero no necesario ni exclusivo de cualquier otra realidad semejante), incluso cuando se inspiran en una alta concepción de la divinidad, como en el caso de Amenofis IV, no quisieron romper nunca con el politeísmo original y merecerían más el nombre de sincretismo panteísta. La cosmogonía de Heliópolis, la más antigua y extendida en Egipto, tal como la conocemos por los textos de las pirámides de la V dinastía, no tiene idea alguna de la creación: Atom, el demiurgo o el Espíritu (según los adoradores de Thot), surgió del caos o del océano primordial, Nun, en el que flotaban gérmenes de todo lo que es, y que, fecundo por sí mismo, obtiene (por su palabra, dicen los hermetistas) todos los dioses cósmicos, sus descendientes, por parejas de cuatro machos y cuatro hembras, que forman la primera enéada de los dioses (Moret, pág. 209). Más tarde, Râ de Heliópolis se incorporó a Atum, de suerte que los textos de las pirámides, bajo la VI dinastía, denominan al demiurgo Atum-Râ; luego, a partir de la XII dinastía, se incorporó a Amón, que, con el nombre de Amón-Râ, tomó por esposa a Mut, por hijo a Khonsu, constituyendo la famosa tríada tebana que llenó Egipto y Nubia con sus templos.

(* 18) El dualismo en el pensamiento iranio. Aborrecimiento de la mentira y del mal.—Los iranios tuvieron siempre agudo sentido de la oposición que reina en el mundo entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas, oposición que se expresa, en sus creencias, por el combate de Ahura-Mazda contra Ahrimán. Sin embargo, parece que en su origen subordinaron los dos principios a un Dios supremo, esperando la victoria final del bien sobre el mal por la conversión del principio malo a la buena palabra de Dios. (Véase el estudio de Masson-Oursel sobre el zervanismo, el mithraísmo y el maniqueísmo en la *Histoire générale des religions*, t. II, *Indo-Iraniens*, Quillet, 1945, donde expone la doctrina de Zervan-Akarana, el "Tiempo ilimitado", que fue en su origen el Dios supremo). Pero, por lo demás, la doctrina primitiva no tardó en degenerar en un dualismo absoluto o "diteísmo", caracterizado por la creencia en dos divinidades iguales. De hecho, aunque los textos aqueménidas no mencionan expresamente la existencia del dios malo, los reyes persas no desconocen el poder de la mentira y del mal, que los Gâthas encarnaban en Anro-Mainyus y del que fue el Avesta con el nombre de Ahrimán, una divinidad adversa, de igual poder: según Heródoto (I, 133-136), toda la educación de la juventud en Persia consistía en aprender a montar a caballo, a usar del arco y a decir la verdad, porque "la mentira era reputada entre ellos como la falta más deshonrosa". La tradición pelví del Avesta y la literatura sasánida acentuaron este dualismo y precisaron la creencia, muy antigua, en el "puente de separación" y en el juicio de los muertos que distingue para siempre al justo del injusto y trata a cada uno según sus obras. Cf. a este respecto Söderblom (Bibl. Musée Guimet, 1901), Lagrange (Rev. bibl., 1904) y Dhorme *(Ibid.*, 1913).

(* 19) La religión de los magos, su influencia y su posteridad.—Del atractivo que ejerció la religión de los magos sobre el pensamiento griego, citemos, entre otros testimonios: el relato de la muerte de Platón, en el que se ve a un caldeo, probablemente un sacerdote babilonio o un mago, asistir a los últimos instantes del filósofo, cuya obra, lo mismo que la de su discípulo, el astrónomo Eudoxo de Cnido, denota en varios pasajes la influencia de las doctrinas del Irán (sobre todo en el libro X de las *Leyes*, en el que se habla de un "alma mala" del mundo que recuerda al Ahrimán mazdeo, conocido de Platón. Des Places: *Mélanges Franz Cumont*, Bruselas, 1936. Cf. los trabajos de J. Bidez sobre *Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient*, Bruselas, 1933; *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945); el pasaje de la *Metafísica* (N, 4, 1.091 b, 10) en el que Aristóteles alaba en los magos el haber poseído el Soberano Bien como primer agente generador (cf. Heródoto, I, 101); fragmentos de su diálogo, hoy perdido, sobre la Filosofía (Fragm., 6, Rose), que da la palma a los magos "mucho más antiguos que los egipcios" e identifica a Ormazd y Ahrimán con Júpiter y Plutón (Dióg. Laer., Pr., 8); el *Tratado de los Magos* atribuido a Aristóteles y debido probablemente al peripatético Antístenes de Rodas (siglo II d. de J. C.); las opiniones de Aristoxeno de Tarento (s. IV), de Alejandro Polihistor (s. I a. de Jesucristo), de Jámblico y de Porfirio (s. III d. de J. C.), que hacen de Pitágoras el discípulo de Zaratas (Zoroastro) y de los magos, de quien habría recibido los preceptos relativos al culto de los dioses, a las purificaciones y a la conducta humana, e incluso el impulso hacia la verdad y la revelación de la sabiduría, o de lo que Plutarco llama (Is. Os., 2) el ἱερός λόγος; en fin, las descripciones encantadoras de la vida de los magos y de Zoroastro que dan Heródoto (I, 131), Plinio (H. N. XI, 242), Dión Crisóstomo (Or., 36, 40 y 49, 7) (Diógenes Laercio, Proem., 6, 7), Porfirio (De abst., IV, 16), según Eubulo, autor, bajo los Antoninos, de las "Disquisiciones sobre Mithra" y gran número de escritores de la época imperial. Existía en la Biblioteca de Alejandría, con el nombre de Zoroastro, una enorme literatura sagrada—más de ochocientos rollos, al decir del peripatético Hermipo, discípulo de Calímaco y autor de un *Tratado sobre los Magos*—, literatura consagrada a la "física", a la magia, a la ciencia de las correspondencias y de las simpatías, y, según Zósimo, el alquimista, a todos los ritos y sortilegios que conciernen a los caminos de salvación. Se encontrarán todos estos hechos y estos textos en el libro de J. Bidez y F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, 1938, t. I, págs. 33, 85-157; t. II, págs. 7-271. Cf. Festugière: *Hermès Trismégiste*, t. I 1944), págs. 20-43.—En cuanto a la creencia cristiana, se sabe el lugar que ocupó, desde los primeros tiempos apostólicos, el relato dado por Mateo, II, 1-12, de la adoración de los Magos, venidos de Oriente a Jerusalén en los días del rey Herodes, luego a Belén de Judea, donde había nacido Jesucristo, el rey de los judíos, cuya estrella habían visto en Oriente (Cf. Dict. de la Bible, s. v, "Magos").

(* 20) Razas y civilizaciones antiguas de la India.—Cuando los conquistadores arios pasaron el Indo y penetraron en el "continente" indio, a principios del segundo milenio a. de J. C. (L. Renou), entraron en contacto, por los pueblos autóctonos a los que se habían superpuesto los dravídicos, rama de la raza mediterránea (Sergi), de origen probablemente camita, egipcio (H. Heras), con una civilización religiosa y artística mucho más antigua y más compleja, entonces en decadencia, que propagó entre ellos el viejo totemismo indígena, los ritos de magia de sacrificios y la creencia en la metempsicosis o transmigración de las almas, que, ignorada por ellos en la época del Rig-Veda, fue universalmente aceptada por sus descendientes y se convirtió para el indio en una túnica de Neso, que no trató de rechazar, pero de la que sí buscó liberarse desesperadamente (R. Grousset: *Bilan*, pág. 112). Los trabajos recientes de J. Marshall sobre *Civilisation de l'Indus* (Londres, 1931) y del P. Héras, director del "Indiam historical research Institute", del colegio San Javier, en Bombay, sobre la cultura

protoindo-mediterránea (Bombay, 1953), mostraron claramente las conexiones de la India, no solamente con el mundo austro-asiático de la Malasia y de las islas y con el pueblo del sur de la China, sino con las poblaciones, las civilizaciones y las religiones de los países sumerios y el Egipto, con las cuales la India primitiva, por sus migraciones y sus intercambios, estuvo en estrecho contacto, con lo cual pudo hablarse de una civilización sumero-dravídica que sería como la tela de fondo de la civilización y del pensamiento de la India, tal como se nos aparecen en la época histórica.

(* 21) LAS RELIGIONES Y LOS TEXTOS SAGRADOS DE LA INDIA. EL BUDA SAKIAMUNI.—Los más antiguos textos del Veda o "saber" (la recopilación de los himnos o Rig-Veda), anteriores al año 1000 a. de J. C., que atestiguan, como hemos dicho, una civilización moral, social y religiosa mucho más antigua, están dominados por una concepción totalmente mágica del sacrificio, asimilado a un mercado que hace de Dios, *deva* o *asura*, el esclavo del alma. En la época más reciente del Vedismo, que lleva el nombre de brahmanismo, y en los últimos textos védicos, los de los Upanishadas (a partir del siglo VII), la especulación india alcanza su más alto punto de desenvolvimiento. La ciencia de los Vedas, primitivamente reservada a los brahmanes, según el espíritu de casta entonces predominante, fue, en adelante, extendida por diversas comunidades de carácter monástico, las más célebres de las cuales son, en el siglo VI, el jainismo, secta realista y atea; luego, en el siglo V, el budismo, que pretende enseñar a todos los hombres el camino supremo de salvación y de la redención y que termina por divinizar al Buda Sakiamuni, su fundador (563-483), haciendo de él el primero de los seres iluminados destinados a liberar a los hombres, y, finalmente, con el Gran Vehículo o *mahâyâna*, un ser primordial, superior a los dioses y trascendente con relación a todas sus manifestaciones terrestres, pasajeras.

Los Budas, en la creencia india, como mostró René Grousset ("La vie et la légende du Bouddha", *Ecclesia*, marzo, 1950), son héroes de santidad que, a través del ciclo de sus existencias sucesivas, merecieron alcanzar la ciencia suprema, prenda de la liberación definitiva o *nirvana*, y que, esperando esta hora, son bodhisatva, o seres de sabiduría, que se preparan, en la mansión de los bienaventurados, a su última encarnación, que les permitirá enseñar a los hombres el camino de salvación y les elevará al rango del Buda. Así, el futuro Buda Sakiamuni, que no era todavía más que bodhisatva vivía su penúltima existencia transitoria en el cielo de los dioses; antes de dejar el cielo, reunió a los dioses y a los genios para presentarles a su sucesor, el Buda de los tiempos futuros, Maitreya. Después de lo cual, eligieron una tierra y una familia para la encarnación del Buda en la región del Nepal, en la casa de Sakia, de su rey y de su esposa, la reina Maya, en la que se encarnó el bodhisatva bajo la forma de un pequeño elefante blanco, para salir de ahí, llegado el momento, entre los brazos de Indra y de Brahma, dioses supremos del vedismo y del brahmanismo. El joven príncipe, ante quien se inclinaron los dioses, recibió el nombre de Sidhârtha y comenzó su vida terrestre.

La historicidad de su vida, confirmada por las excavaciones arqueológicas que permitieron identificar los lugares en que se desarrolló, no es puesta en duda hoy día. Aunque resulte difícil descubrir la verdad tras el velo de las leyendas y de las construcciones fabulosas, he aquí, sin embargo, lo que puede decirse de ella: Sidhârtha nació hacia 563 a. de J. C., en el clan de Sakia, en los confines del Aoudh y del Nepal. Llevó primero la vida de los nobles, se casó y tuvo un hijo. Hacia los treinta años, preocupado por el dolor universal, dejó su familia y el mundo para retirarse a una aldea del Behar meridional, donde, como "el asceta de Sakia" (Sakia-Muni), pasó seis años con cinco discípulos practicando el ejercicio del *yoga*, sin llegar a encontrar la paz que buscaba. Resolvió entonces perseguir la verdad por el camino de la inteligencia, y se dirigió solo hacia Bodh Gayâ, donde se elevaba el Arbol de la Inteligencia, la higuera sagrada. Sentado al pie del árbol, concentró su pensamiento en el dolor universal y los medios de anularlo, y remontando la cadena de las causas hasta la fuente de todo el mal, que es el ansia de existir, reconoció que suprimiendo las falsas concepciones de donde nace se suprimiría el dolor. Tal fue la Iluminación que le reveló la perfecta sabiduría, de donde debía, a sus ojos, salir la salvación del mundo, no obstante los esfuerzos del demonio Mâra y de su cuadrilla de demonios terroríficos y de mujeres, muy versadas en los placeres divinos. En posesión de la verdad, que hizo de él el supremo Buda, puso en movimiento la "Rueda de la ley" a través del mundo. En el sermón de Benarés, a los cinco discípulos que le habían dejado, enseña la vida perfecta, entre la vida del placer y la vida de mortificación, que lleva a la supresión del dolor y al reposo por el *nirvana*, la extinción del deseo de vivir, el anonadamiento del deseo y el despego. En otros *sutras* predica los bienes que no se disipan, la limosna, la misericordia, la ciencia y la virtud, el único remedio al mal, que es la sana realidad comprendida por el espíritu y dada a los demás para la salvación de todos. A los cinco primeros discípulos se unieron sesenta monjes. Así se fundó la Orden búdica, que observa los votos de obediencia, de pobreza, de castidad, anula las distinciones de castas, y que, con la ayuda de dos poderes soberanos del país, instituyó por todas partes monasterios propicios al retiro, a la meditación y al gozo: Râdjagriha, el parque de los bambúes; Djêtavana, donde se cumple el "milagro" fabuloso de su elevación a la región de la luz, con Brahma a su derecha e Indra a su izquierda, y la multiplicación de los lotos que llevan cada uno un Buda parecido a sí mismo. Después de haber predicado su doctrina a las muchedumbres, murió a los ochenta años, a las puertas de Kusinagara, diciendo a su discípulo Ananda: "La doctrina que he predicado permanecerá después que yo haya desaparecido como desaparece todo lo sujeto a la inestabilidad. Todo lo creado es perecedero. Luchad sin descanso." Después de lo cual, alcanzado ya el grado en el que se extiende todo pensamiento y hasta el conocimiento de la individualidad, el Buda, superior a los dioses, liberado del ciclo de las existencias, entró en el supremo *nirvana*.

La religión de Buda, que se extendió ampliamente por la China y el Japón, fue completamente suplantada en la India, desde el año 1200, por el islamismo y, sobre todo, en el Oeste, por el hinduismo, que debiera llamarse mejor (L. Renou) el brahmanismo clásico, con su tríada de dioses, Brahma, Vishnú, Siva, constituido de hecho por una amalgama de sectas y de cultos que impusieron comúnmente a los dioses védicos el carácter de las creencias y de las prácticas populares.

(* 22) INMANENCIA Y MONOTEÍSMO. MENTALIDAD INDIA Y ESPÍRITU SEMITA.— Este apego al aspecto inmanente de las cosas es uno de los rasgos permanentes y fundamentales de la mentalidad india. Se observó justamente a este respecto que los pueblos indoeuropeos, y especialmente los arios de la India, por oposición a los semitas—o, quizá, los sedentarios por oposición a los nómadas y a los pastores—, no establecieron nunca, en la multiplicidad de sus prácticas y de sus creencias impregnadas de animismo, separación clara entre lo humano y lo divino. Es notable, por otra parte, que sus religiones hayan sido suplantadas casi enteramente, en sus países de origen, por las grandes religiones monoteístas: cristianismo e islamismo.

(* 23) LA CREENCIA EN LA METEMPSICOSIS.—Parece establecido hoy día que la doctrina de la *metempsicosis*, que se encuentra, en una u otra forma, en un gran número de pueblos primitivos y que se ve reaparecer, aliada a la doctrina del retorno eterno y de los ciclos cósmicos, en muchos pueblos indoeuropeos, sobre todo entre los griegos y entre los celtas, es una doctrina que existió desde muy antiguo entre los pueblos de la India. Sin embargo, no se halla señal alguna de ella en el hinduismo primitivo: los primeros libros védicos, que cuentan entre los más antiguos textos de la Humanidad, hablan de la vida futura, de la

supervivencia del alma en el reino de Yama y de las sanciones del más allá, sin que se haga mención en ninguna parte, incluso en el Rig-Veda, a la doctrina según la cual las almas deberán nacer de nuevo en otro cuerpo en razón a sus méritos. Sin duda, al contacto con el viejo totemismo indígena se propagó entre los conquistadores indoeuropeos la creencia en la transmigración de las almas, que se convirtió, más tarde, en la clave del hinduismo y "constituyó la trama de toda filosofía india", como observa R. Grousset *(Bilan,* pág. 112). En efecto, "para escapar a las consecuencias de este dogma—que nadie pensó jamás en poner en duda, pero que no dejó de considerarse como secretamente irritante—, el pensamiento indio emprendió su indagación..., que con el budismo suicidó su *yo* en la evanescencia del *nirvana* y que con el hinduismo le suicidó en el abismo de lo Absoluto. La desaparición de la persona humana en la total vacuidad o en el Ser total, era la única alternativa que permitió en adelante al pensamiento indio el mantenimiento de postulados tomados a la humanidad primitiva". En todos los textos védicos ulteriores, y en la enorme literatura búdica (canon pálido de la Iglesia de Sur, textos sánscritos, tibetanos, chinos y japoneses, todos posteriores a la era cristiana), el ciclo de las transmigraciones se aparece como la expresión de la ley (natural y moral) de causalidad universal y se refiere estrechamente a la doctrina del *Samsâra,* que descansa a su vez en la idea de un parentesco esencial entre todos los seres, anillos de una serie indefinida, que enlaza indisolublemente el pasado al futuro, asegura la retribución de los actos, pero encadena el alma a una circulación eterna. Parece poco dudoso que, en esta forma, la idea haya pasado a Egipto, luego a Grecia, donde la creencia en la metempsicosis semeja ser primitiva, aunque elaborada filosóficamente bajo la influencia de las doctrinas provenientes del Oriente, por Ferécides de Siros, luego por los pitagóricos, que adoptaron hasta su vegetarianismo, en tanto que Platón recogió su significación moral. Cf. H. S. Long: *A study of the doctrine of metempsychosis in Grece from Pythagoras to Plato,* Princeton, 1948.

(* 24) Mística india y mística cristiana.—En *Deux sources de la morale et de la religion* (pág. 242). Bergson, a pesar del reproche que haya podido merecer (Masson-Oursel: *Rev. de métaphysique,* 1933, pág. 355), mostró claramente el carácter incompleto de la mística india, su impotencia ante la naturaleza y su error fundamental. Tan solo en el cristianismo el amor a Dios es una misma cosa con el amor de Dios por nosotros. Por otra parte, ese impulso apasionado hacia lo absoluto, que ensalza Romain Rolland *(Vivekânanda et l'Evangile universel,* Stock, 1930) y que había seducido a Mallarmé (Henri Mondor: *La vie de Mallarmé,* N. R. F. Cf. *Rev. philosophique,* 1941, pág. 460), aboca finalmente a la despersonalización (carta de Mallarmé a Cazalis del 14 de mayo de 1867) y se abisma en la ilusión y la nada.

(* 25) El pensamiento indio y el Occidente.—Schopenhauer, que tenía sobre su mesa de trabajo una imagen de Buda al lado del retrato de Kant, contribuyó mucho a esta seducción de los occidentales por el pensamiento indio y por la doctrina de los Upanishads, en la que pretendía encontrar la trascendencia y la inmanencia de lo absoluto con respecto a lo relativo, a Platón y a Kant. En nuestros días, un Lanza del Vasto, al que Gandhi llamaba el "servidor de la paz", va a buscar a la India *(Pèlerinage aux sources,* 1943) un "cristianismo renovado" del que desaparecieron la cruz y la gracia y que pretende llegar a la liberación total y a los estados místicos más elevados tan solo con las fuerzas del ejercicio humano (Cf. lo que dice de ello Dom Irénée Gros en *Témoignages,* la Pierre-qui-Vire, agosto 1946, y lo que escribió Ol. Lacombe sobre el yoga indio y la mística natural en los *Etudes carmélitaines,* octubre 1937 y 1938). En fin, es preciso señalar la enorme difusión que conoce actualmente en Occidente una literatura esotérica salida de la India, el "Mensaje espiritual de Wesak", acompañado de la bendición del Avatar de la nueva edad, Maitreya, que incluye la adhesión a la Esencia de Vida universal, Buda; la sumisión a los poderes de Luz, Dhamma, la instauración de la Gran Fraternidad blanca (Sangha) y de la suprema Asamblea de los Sabios o Consejo universal de los Iniciados (Agartha), cuyo jefe es el Maha Chohan, y cuyos santuarios secretos se encuentran en el Himalaya y en los montes celestes del Tibet, así como en Lhasa, sede del Lamaísmo. El último mensaje del Wesak, 2490-1937, fue publicado en las Ediciones de los Campos Elíseos, en París; se celebró también en París un Congreso de la Unión Espiritual en octubre de 1947 y existen numerosas filiales y ramificaciones en Bulgaria, en Inglaterra, en Francia y en otras partes, con ritos de iniciación, mágica y de otra clase, de higiene mental y de "realización espiritual". Pueden consultarse sobre todo esto las biografías de Râmakrishma, de Vivekânanda y de Gandhi por Romain Rolland, así como la Autobiografía de Gandhi (trad. G. Belmont, P. U. F., 1950); los trabajos del conde de Keyserling y de "la escuela de sabiduría" de Darmstadt; las obras de René Guénon *(Le Règne de la Quantité et les signes des temps,* 1946. *La Grande Triade,* 1948); los de Jean Herbert *(Spiritualité hindoue,* 1947: el Jnâna Yoga de Vivekânanda y la Bhagavad-Gîta de Aurobindo); artículos aparecidos en los *Cahiers du Sud* ("Message actuel de l'Inde", 1941), los *Cahiers de culture comparée* ("Prestiges de l'Inde", 1948), los *Etudes* ("Le Yogi et le saint", de Daniélou, diciembre 1948), *Témoignages* ("Un Yoga chrétien est-il possible?", oct. 1951); y en la colección "Spiritualités vivantes", en Albin Michel: *L'enseignement de Ramakrishna,* la *Pratique de la méditation,* de Swami Sivananda Saravasti, y *Guide du Yoga,* de Shri Aurobindo.

(* 26) Origen griego de la filosofía y del arte indios.—"Aunque el budismo tuvo grandes filósofos", escribe René Grousset *(Bilan.,* págs. 127, "no nos dejó más que una filosofía muy deficiente, y es por esto, sin duda, por lo que el indio, que es el *homo philosophus* por excelencia, a partir del siglo IX, queda casi enteramente eliminado. Se puede fundar una escuela, pero no una religión, ni, con más razón, una sociedad sobre el vacío." Por su parte, John Burnet, en *L'aurore de la philosophie grecque* (trad. fr., pág. 21), observa justamente que el misticismo de los Upanishads y del budismo no era una filosofía en el sentido preciso de la palabra: "todo lleva a creer—añade—que la India debe a los griegos su filosofía".—Otro tanto pudo decirse del arte. A pesar del poder y la originalidad de la estética india, que se tradujo principalmente en sus figuraciones de animales y de dioses, que se impuso en toda el Asia oriental, de Indochina a Insulindia, y que culminó en Angkor y en Borobudur de Java, es interesante observar que las imágenes del Buda, en la India, en Ceilán, en Java, en Camboya, en Siam, en Birmania, en el Tibet, en China, en el Japón, derivan todas de un Buda indo-griego, originario de los confines occidentales de la India (Afganistán y Tuquestán), por donde, franqueando el Indo, se aventuró Alejandro en 326 y donde se fundó también hacia 250 el reino griego de Bactriana, desde el que Demetrio conquistó y anexionó la India del Norte, haciendo del Punjab una colonia griega. Bajo el rey indo-griego Menandro (h. 175-150), el *basileus basileon,* conquistador del Ganges, un diálogo platónico, las *Cuestiones de Milinda,* pone en contacto el helenismo con el budismo; en el siglo I de Cristo, en tiempos del turco Kanishka, el "Clodoveo de la India", el tipo helenizado del Buda (Boddo) hace su aparición en las monedas. Es la escuela del Gandhara (entre Peshawer y Cabul) la que realizó, ya en las proximidades de nuestra era, el tipo tradicional del Buda, por la fusión del Apolo griego, el dios de la luz bienhechora y de las artes, con el sabio indio que había descubierto al pie de la higuera siempre verde de Bodh-Gaya el secreto de liberar a los seres del mal de la existencia: así, la imagen del Buda salió de un taller helénico (Cf. Alfred Foucher: *L'origine grecque de l'image du Bouddha,* Conf. Musée Guimet, t. 38, Hachette, 1912. R. Grousset: *Bilan de l'histoire,* pág. 191; *De la Grèce à la Chine,* Los documentos de arte, Mónaco, 1948). René Grousset observó, por

otra parte *(Bilan,* págs. 162 sgs.), que el budismo medieval—por ejemplo, la representación del "bodhisatíva del loto azul" del fresco de Ayanta en el Dekhan del siglo VII—manifiesta, en un presentimiento cristiano, la necesidad insatisfecha de un Dios de amor, de misericordia, de compasión y de piedad, tal como fue Aquel que proclamó el Camino, la Verdad y la Vida.—Señalemos, en fin, un curioso punto de contacto entre el budismo y la tradición católica. Se sabe que, a partir de 1586, Baronio inscribió como mártires en el martirologio romano, en la fecha del 27 de noviembre, a los santos Barlaam y Josafat (Joasaph), según el relato atribuido a San Juan Damasceno (P. G., 96, 859-1240). Ahora bien: se trata, en realidad, de una novela hagiográfica griega que circuló por Oriente y Occidente a partir del siglo XI, en la traducción que, con toda probabilidad, el monje ibérico San Eutimio el Hagiorita († 1028) habría hecho de un texto georgiano derivado de una versión árabe, y el relato no es otra cosa que una adaptación cristiana de la leyenda de Buda, como suponía en el siglo XVII el historiador portugués Diego do Couto y como establecieron también los críticos modernos (E. Cosquin, Rev. des quest. hist., 1880, t. 28, p. 579. P. Peeters, Anal. Boll., t. 49, 1931, pág. 276. A. Foucher, 1953). Se encuentra incorporada a la leyenda india la Apología de Arístides (siglo II). Este texto fue traducido al sirio, al armenio, al etíope, al hebreo y a la mayor parte de las lenguas occidentales. Así se transformó a Buda en un santo y mártir cristiano.

(* 27) VISHNUISMO Y SIVAÍSMO. LA BHAGAVAD GITA.—Ocurre lo mismo con el vishnuismo y el sivaísmo, que constituyen el fondo del hinduismo, tal como se desarrolló en los últimos siglos anteriores a nuestra era, como consecuencia de la reacción brahmánica contra la herejía budista. Al lado de Brahma creador aparecen Vishnú conservador y Siva destructor, tres formas divinas juzgadas equivalentes, que se encarnan alternativamente en personalidades distintas, por manifestaciones o descenso (avataras) a nuestro mundo. Este sincretismo, o mejor, esta "confusa mixtura" (Masson-Oursel, pág. 230), de la que se encuentra expresión en el famoso "canto del bienaventurado" o *Bhagavad-Gita* (siglo III, aproximadamente a. de J. C.), evangelio de la casta guerrera, licenciosa y quietista, y de los adoradores de Krishna, el dios encarnado, dominó todo el pensamiento de la India, desde el siglo XI hasta nuestros días, en sus formas múltiples, unas próximas, en apariencia, a un San Juan de la Cruz; otras extravagantes, pero que expresan también el inmanentismo profundo del pensamiento indio y apuntan a un absoluto gozo (bhoktar) de la naturaleza fecundante. Véase Shiri Aurobindo: *La Bhagavad Gita,* prólogo de J. Herbert, en Albin Michel. Aurobindo, en Pondichéry, profesa el *saktismo,* especie de sincretismo de Plotino y del hinduismo, que identifica con el samskâra la potencia femenina de la divinidad y que consagra así un sensualismo que se mezcla extrañamente a toda la religión, al culto y a las costumbres de los indios.

(* 28) EL PUEBLO CHINO.—Los orígenes del pueblo chino, de su civilización y de su religión, remontan, en efecto, a una época muy antigua, y los conocemos muy mal. Cuando aparecen los chinos en la Historia, veintiséis siglos aproximadamente antes de Jesucristo, tienen una organización social y religiosa ya completa. Sin embargo, sus libros canónicos, los King, con los Ritos, los Anales, las Odas, las Mutaciones, recogidos en el siglo V por Confucio, que trató de reformar su tiempo haciendo revivir la vieja tradición de dieciocho siglos, contienen numerosos elementos pertenecientes a la antigua religión nacional y pueden servir para caracterizarla. Así lo hace notar el eminente sinólogo H. Bernard Maître en su libro *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne* (1949), pág. 9: "El primer resultado de la renovación de los estudios en China consistió, por una parte, en *remozar* considerablemente la tradición escrita no haciendo datar aproximadamente más que del siglo VIII a. de J. C. los primeros documentos ciertos, y, por otra parte, en *envejecerla* inmensamente con los descubrimientos paleolíticos y neolíticos." (Véanse a este respecto los trabajos del P. Teilhard de Chardin sobre el Sinanthropus y la prehistoria china, así como una nota de él sobre la aportación espiritual del Extremo Oriente, 1947.) El P. S. Couvreur, S. J., dio una excelente edición de los libros canónicos de los chinos en *Cathasia* (Belles-Lettres, 1949 y siguiente).

(* 29) EL YIN Y EL YANG Y SU ALTERNANCIA EN LA VIDA Y EL PENSAMIENTO CHINO.—Estos dos nombres de categorías que se encuentran por doquier en el pensamiento chino eran primitivamente, como observa Grousset *(Histoire de la Chine,* pág. 13), dos términos de la lengua popular que designan, *yin,* un tiempo frío, cubierto y lluvioso, y *yang,* el soleado y el calor: así, las dos vertientes de un valle se denominaban *yin* y *yang,* que corresponden al *ubac* y al *adret* de los valles alpinos, el uno vuelto al Norte y el otro al Mediodía. La vida campesina antigua, que fue la de la más antigua civilización china, nacida en la Gran Llanura del Río Amarillo con la cultura del mijo, luego del arroz, estaba toda ella dominada por la alternancia estacional de la reclusión invernal, en la que prevalecían los trabajos femeninos (sobre todo el tejido) y los trabajos agrícolas reservados a los hombres. La religión china primitiva tenía precisamente por fin asegurar la concordancia entre el ciclo de las estaciones y el ciclo de la vida agrícola, o, como se dice con frecuencia, entre el cielo y el hombre, inseparable de sus antepasados.

(* 30) LA NOCIÓN DEL JEN Y EL HUMANISMO CHINO.—El P. Wieger y Henri Maspero piensan que el más exacto equivalente de este término en nuestra lengua (aunque la noción del *jên* resulte infinitamente sutil) es el término "altruismo". Con ello, como observa R. Grousset *(Bilan,* págs. 134, 136), "la China fue para el Extremo Oriente lo que la civilización greco-romana para el mundo occidental", la alimentadora de estos bienes, que constituyen "el humanismo en el sentido más amplio de la palabra y, en el sentido más preciado, la civilización".

(* 31) EL SINTOÍSMO, CONFUCIONISMO Y BUDISMO EN EL JAPÓN.—El *Shinto* consiste esencialmente en el culto doméstico, tribal e imperial, de los antepasados, al que se une el culto a los héroes, incorporado a un culto naturalista muy antiguo. La moral se funda en la tradición, el ejemplo, la fidelidad religiosa en el Mikado; la noción de la divinidad *(Kami)* es aquí muy pobre; el individuo no tiene existencia propia (Lafcadio Hearn: *Japán,* pág. 89). Al sintoísmo se superpusieron o se amalgamaron, desde el siglo III, el confucionismo; luego, a partir del siglo VI, el budismo, que se convirtió en religión del Estado y, algunos siglos más tarde, las sectas de que se habla aquí. (Cf. R. Grousset, págs. 148 y siguiente, 178). Hoy, los japoneses, que experimentan la desproporción entre su civilización material y su insuficiencia religiosa, sienten la necesidad de una religión más fuerte y más precisa para elevar el nivel moral de la nación; pero parecían todavía inciertos, hace algunas décadas, respecto a la elección de esta religión, dudando, como nos decía un profesor de la Universidad de Tokio, entre el "estoicismo", que conviene a su fatalismo, y el cristianismo católico, en el que estiman grandemente la espiritualidad y el poder de organización.

(* 32) CHINA Y EL CATOLICISMO.—Nada más significativo a este respecto que los *Souvenirs et Pensées,* de Dom Pierre Célestin Lou Tseng-Tsiang, antiguo primer ministro y antiguo ministro de Negocios extranjeros de China, monje benedictino de la abadía de San Andrés, en Bélgica (Desclée, 1946). Este auténtico confuciano, convertido al catolicismo, descubrió que la fuerza de Europa no reside ni en sus armamentos ni en su ciencia, sino en su religión, el cristianismo, y especialmente la Iglesia católica, con la cual la antigua sabiduría de la civilización china debe armonizarse plenamente y en la cual debe encontrar su culminación. Esto lo había comprendido ya Chen-Tsong, emperador de la dinastía de los Ming,

que fue convertido a la causa del catolicismo por el P. Mathieu Ricci en 1601, con los cien mil chinos que fueron bautizados, de 1650 a 1664, por el P. Adam Schall, consejero imperial y director del establecimiento astronómico del emperador Chuan-Tche, de la nueva dinastía manchú de los Ts'in, verdadero Hijo del Cielo a la manera confuciana. Se sabe, por otra parte, que el Papa Paulo V concedió en 1615 a China, a petición de Bellarmin, el uso de una liturgia en chino, y que Pío XII, después de Benedicto XV y Pío XI, concluyó la obra de penetración católica en China con la instauración de una Iglesia china (1940).

(* 33) Iahvé-Elohim. "Yo soy el que soy".—Iahvé es la traducción del tetragrama YHVH, tercera persona del imperfecto Kal, del verbo "ser", y designa a Aquel que es o que existe. Es el nombre que da a Dios el segundo relato del origen del mundo en el *Génesis* (II, 5-25), trozo de los más antiguos, mientras que el primero *(Gen.,* I, 1-II, 4), posterior en cinco siglos al menos y cuya redacción no es anterior a la época de Esdras Nehemías (siglo v), como todos los relatos llamados elohistas, lo denomina Elohin (plural de excelencia del término El, que es el nombre propio del Ser superior en todos los pueblos semitas). La revelación de Dios a Moisés, en el monte Horeb, en un matorral ardiente *(Exodo,* III, 6-16), comprende tres tiempos: el primero encierra la definición del nombre que va a ser pronunciado: "Ego sum qui sum" *(Vulgata),* 'Εγώ εἰμι ὁ ὤν (Setenta). El segundo aplica la definición anterior al nombre que va a seguir, que Moisés debe revelar a los israelitas: "Yo soy el enviado a vosotros" (es decir, El que puede denominarse a Sí mismo Yo soy). El tercer tiempo contiene el nombre mismo: "Iahvé, el Dios de vuestros padres. He aquí mi nombre para la eternidad." (Cf. *Apocalipsis,* I, 4, 8). Hay que notar que Jesucristo, como prueba de la resurrección de los muertos, dice: "Soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob. No es este el Dios de los muertos, sino el de los vivos" *(Marc.,* XII, 26. *Mat.,* XXII, 32. *Luc.,* XX, 37). Esta interpretación del nombre "Iahvé" (que fue discutida por algunos críticos, cf. Lods: *Israël,* 1930, página 373), había sido dada ya por un hebraísta famoso, no sospechoso, por cierto, Spinoza, que, en su *Tractatus Thoelogico-politicus,* cap XIII, comentando la frase de Dios a Moisés *(Ex.,* VI, 2 sg. "Yo soy Iahvé. Soy el que se ha aparecido a Abraham, a Isaac, a Jacob, como Dios todopoderoso, El-Shaddai; pero con el nombre de Iahvé no me he dado a conocer a ellos"), dice muy bien que, en la Escritura, Iahvé es el nombre que designa la esencia absoluta de Dios *(Dei absolutam essentiam)* sin referencia a las cosas creadas. Sobre todo esto, véase en el *Dictionnaire de Théologie catholique* (Letouzey), t. IV, 948-1023, el artículo de E. Mangenot sobre "Dios, su naturaleza según la Biblia".

(* 34) El Dios celoso y el monoteísmo hebreo.—El término empleado aquí, que expresa el amor exclusivo del hombre por su mujer, es la manera concreta con que se traduce en los judíos la creencia monoteísta que fue, con la noción de creación, su patrimonio, y que se encuentra expresada con perfecta nitidez en el segundo Isaías, hacia mediados del siglo vi *(Is.,* XLIII, 10-13. XLIV, 6-9) y cien años antes en el Deuteronomio (VI, 4. Cf. *Marc.,* X, 30). Este monoteísmo, elaborado por los profetas, que muestran en la trascendencia absoluta de Iahvé la razón por la cual está presente en el corazón de los humildes o de los justos *(Is.,* LVII, 15), luego por los sabios, encontró su expresión más perfecta en el libro de la Sabiduría, escrito en griego un poco antes de nuestra era, en el que se presenta un esbozo de la Trinidad santa, con la Sabiduría engendrada por Iahvé (cf. ya la introducción a los *Proverbios,* VIII, 22, escrita dos siglos después del retorno del exilio en 538), emanación de la gloria del Todopoderoso *(Sap.,* VII, 25), presente con Dios durante el acto de la creación (IX, 9) y el Espíritu santo de Dios, puesto en paralelo con la Sabiduría personificada (IX, 17), que no es otro que el Logos emanado de Dios, autor de todas las cosas (IX, 1-2) en el que se inspiró San Juan (I, 1-14).

(* 35) Cronología de Israel.—En lo que concierne a la *Cronología de Israel,* los datos de la Biblia, confirmados y precisados por los recientes descubrimientos hechos en el Próximo Oriente y que se refieren al segundo milenio antes de Jesucristo, permiten situar con una aproximación suficiente el más antiguo de los "hombres de Dios" *(Chron.,* XXIII, 14. *Jos.,* XIV, 6. 1 *Reg.,* XII, 22), Abraham, y el clan de que era jefe *(Gen.,* XIV, 14), con el que comienza la religión del antiguo pueblo de Dios y que recibió de Iahvé, Dios del cielo y de la tierra *(Gen.,* XXIV, 3), la promesa de una bendición superior de la Humanidad en él y en su descendencia *(Gén.,* XII, 1-3. XXII, 18. Cf. *Isaías,* II, 2-5. *Ezequiel,* XI, 17-21; XXXVI, 22-28). Si se puede identificar el Amraphel del *Génesis* (XIV, 1) con Mammurabi (1728-1686), contemporáneo de Shamshi Adad I de Asiria, Abraham (muerto cien años después) habría venido hacia 1820 de Haran, en Mesopotamia, al país de Canaan *(Gen.,* XII, 1). Ahora bien: según el Antiguo Testamento *(Gén.,* XLVI, 27), Jacob y sus hijos dejaran Canaan por Egipto ciento noventa y cinco años después de la partida de Haran, es decir, hacia 1625, y el éxodo de Egipto, conducidos por Moisés, se produjo unos cuatrocientos años *(Gén.,* XV, 13) después de la llegada de Jacob a Egipto *(Ex.,* XII, 40: lo que nos traslada al reino de Menephtah I, hijo de Ramsés II (1232-1222), cuya estela (descubierta por Flinders Petrie) hace mención precisamente de los israelitas. Sobre la importancia histórica y religiosa del papel de Moisés, cf. W. F. Albright: *From the stone age to Christianity,* 2.ª ed. 1946. Est. para la arqueología bíblica, el excelente Manual de A. G. Barrois, t. I, Picard, 1939; para la religión de los hebreos nómadas antes de la instalación en Canaan, E. Dhorme, Bruselas, 1937.

(* 36) El hacer divino y la noción del Dios creador, según la tradición hebrea.—Conforme a la tradición hebrea expresada con una constante uniformidad en todo el Antiguo Testamento, el mundo se aparece como la obra de la omnipotencia divina, de lo incondicionado total, que lo hizo sin ayuda y del que depende en su integridad. Los términos de que se sirve la Biblia hebrea para designar el hacer divino *(bara),* el orden divino *(amar),* son en extremo fuertes y, a decir verdad, no convienen más que a Dios, al Dios universal, al Dios completo, Elohim. ¿Significan que Dios sacó el mundo de la nada? No podría afirmarse en absoluto; pero la noción de creación *ex nihilo* puede concluirse de la obra del cuarto día en el primer relato de la creación, que es el más perfecto *(Gen.,* I, 14-19) y está explícitamente afirmada en un libro un poco anterior a nuestra era (2 *Mac.,* VII, 28), para encontrarse, en una forma sabia, en la *Epístola a los hebreos* (XI, 3) y en el *Apocalipsis* (IV, 11). Nada más sugestivo, a este respecto, que la comparación de los versículos del *Génesis* con las líneas que se corresponden con ellos en los textos babilónicos (Cf. el libro de Loisy sobre *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse,* 1901; *Choix de textes religieux assyro-babyloniens,* del P. Dhorme, 1907; los *Etudes sur les Religions sémitiques,* del P. Lagrange, 2.ª ed., 1905). Nada señala mejor la novedad y la trascendencia absolutas del relato bíblico del origen del mundo y de la creación. Según el mito babilonio de la creación, relatado en un poema en siete tablillas que, en su forma actual, remonta a Hammurabi, los primeros dioses fueron creados y salen por parejas, varón y hembra, del caos primitivo. Apsu-Tiamat; Marduk toma el mando de los dioses contra Tiamat y los once monstruos creados por ella; la mata, divide su cuerpo y construye con él el universo: aquí, el orden sale del caos. El autor bíblico del segundo relato de la creación, el más antiguo *(Gen.,* II, 5-25), que recogió algunas expresiones del texto cuneiforme, comienza con la traducción de dos líneas de este documento, pero la abandona cuando escribe: "Los dioses fueron hechos." La ausencia de esta noción del Dios creador, autor y garante del orden del cosmos, explica la deficiencia fundamental del pensamiento indio y del pensamiento chino, y la imposibilidad en que se encontraron los iranios para superar el dualismo y resolver el problema del mal. Por

lo mismo que los pensadores griegos no llegaron a distinguirla claramente, no pudieron fundar el orden que habían reconocido en el cosmos y del que no dan cuenta ni el dualismo ni el panteísmo. Cf. a este respecto la conclusión de nuestro trabajo sobre *La Notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon* (Alcan, 1915), en referencia a los grandes trabajos de G. Pouget.

LIBRO I

CAP. I.—LA FILOSOFÍA EN GRECIA ANTES DE SÓCRATES.

37. Los orígenes y caracteres permanentes de la civilización helénica. 38. La noción de raza.—39. La noción de infinito entre los griegos.—40. Desmesura humana y venganza divina.—41. El sentido del término *cosmos* entre los griegos. El orden del mundo y Dios.—42. El eclipse de Tales.—43. Finitud del espacio, infinitud del tiempo, según Anaximandro.—44. El principio ilimitado, pero no indeterminado, de las cosas, según Anaximandro.—45. Ferécides de Siro y la noción de naturaleza.—46. Orfeo.—47. La muerte. Descenso a los infiernos. Ritos de purificación y de iniciación.—48. Los preceptos pitagóricos de los símbolos.—49. La matemática pitagórica y la mística de los números. 50. Demostraciones pitagóricas.—51. La armonía musical y sus aplicaciones, según Filolao.—52. La expresión "salvar los fenómenos", según Filolao y Eudoxo.—53. La armonía de las esferas.—54. La naturaleza de lo Uno y la idea rectora de Heráclito.—55. "No nos bañamos dos veces en el mismo río".—56. El Gran Año.—57 El fragmento 26 de Heráclito sobre la muerte, el sueño y la vigilia.—58. La unión de los contrarios.—59. El Logos de Heráclito y el Logos de San Juan.—60. Heráclito y Parménides.—61. La diosa que revela la bifurcación de los caminos.— 62. El Logos, según Parménides, y la noción de verdad.—63. Las relaciones del ser, del conocer y de la opinión, según Parménides.—64. El enlace de la infinitud y de la eternidad del ser, según Meliso.—65. Las nociones de punto y de instante, según Zenón de Elea.—66. Hipócrates y las escuelas médicas de Grecia.—67. El pensamiento y el ser, según Demócrito.—68. Las homeomerías y el *Nous,* según Anaxágoras.—69. "Toda enunciación es verdadera." Nominalismo, escepticismo e historicismo enlazados.—70. Sofistas, filósofos y sabios.—71. La interpretación del "Protágoras", de Platón.—72. La paradoja del mentiroso y su valor epistemológico.—73. La generación de los sofistas.—74. Gorgias.—75. La oposición de la naturaleza y de la ley, según Antifonte.

(* 37) LOS ORÍGENES Y CARACTERES PERMANENTES DE LA CIVILIZACIÓN HELÉNICA.— Los orígenes de la antigua Grecia, que Grote fechaba en la primera olimpíada (776 a. de J. C.), se hicieron retroceder hasta el tercero, e incluso al cuarto milenio, gracias a las exploraciones y a los descubrimientos de Schliemann, en Troya (1870), Micenas (1876), Tirinto (1884), y a los de Arthur Evans, en Creta, particularmente en Cnosos (1900 y años siguientes). Los primeros revelaron la existencia de una *civilización micénica,* los segundos la existencia de una antigua *civilización minoana,* que se engloban hoy, una y otra, bajo el nombre de *civilización egea.* He aquí cómo se presentan las cosas. Después de una larga época de civilización neolítica, vemos surgir en toda la cuenca egea, durante la segunda mitad del segundo milenio, es decir, en la época de la primera dinastía egipcia (3315), una civilización del bronce que prevaleció desde el Asia Menor a Sicilia y manifestó durante más de dos mil años, en Creta y en el mundo egeo, una notable continuidad, visible en Cnosos y también en Hissarlik (Troya), por ejemplo, en la cerámica. Un poco antes del año 2000, época de la XII dinastía, aparece la escritura pictográfica; luego, en Creta, las escrituras silábicas (Bossert), y se construyen los primeros grandes palacios de Creta. Entre 1580, fecha de la XVIII dinastía, y 1400, esta civilización alcanza su apogeo con la preponderancia de la familia de Minos en Cnosos, la construcción de los grandes palacios, la expansión marítima y comercial, la difusión de la escritura lineal, al propio tiempo que comienza en el continente la civilización micénica o aquea. Esta parece haber nacido (W. Ridgeway) del contacto entre los autóctonos, dolicocéfalos morenos de raza mediterránea, con elementos emparentados, sobre todo por la lengua, con los pueblos "asiánicos", protohíticos, de Anatolia (Kretschmer), de los que los griegos conservan la tradición con el nombre del frigio Pélope, de una parte, y de otra parte, los invasores aqueos y jonios braquicéfalos rubios, pastores nómadas agrupados en clanes, hermanos de los etruscos y de los lidios, provenientes de la región danubiana, que, después de haber atravesado Tesalia, se instalaron hacia el siglo XVII al sur del monte Otris, avanzaron hasta el Peloponeso y conquistaron Creta, imponiendo por doquier el dialecto helénico. Micenas, donde reinan los Atridas, reemplaza a Cnosos y establece su hegemonía de 1400 a 1200 aproximadamente (apogeo de la civilización aquea). En esta época se produce una nueva invasión del Norte: la de los dorios, que conservaban en su territorio las costumbres primitivas de los helenos; invaden el Epiro, la Etolia, y ochenta años después de la caída de Troya (1184), con los Heraclidas a la cabeza, se instalan en el Peloponeso. Con ellos se extiende por todo el mundo griego la industria del hierro (época de Hallstatt); pero se produce una ruptura completa, señalada por una regresión del arte y de la civilización, salvo en el litoral del Asia Menor y en las islas, donde los etolios y los jonios, expulsados del continente, mantienen la civilización de la época micénica, así como en el Atica, demasiado pobre, que los dorios abandonaron a los jonios arrojados por ellos del norte del Peloponeso: el Atica, donde, según la tradición, Cécrope el egipcio fundó Atenas y en quien debía recaer la misión de salvaguardar las antiguas tradiciones helénicas, recibidas de los mismos dioses. Con Homero y la civilización homérica, en el siglo VIII (Em. Mireaux: *Les poèmes homériques et l'histoire grecque,* I Homère de Chios et les routes de l'étain, Albin Michel) dejamos la leyenda por la epopeya y la Historia: entonces comienza la edad histórica de Grecia. De los prehelenos y protohelenos de la época egea (los pelasgos de la tradición), por diferentes que fuesen de ella por la lengua, las instituciones y la religión, había recibido o heredado numerosos beneficios: la cultura de la higuera, del viñedo, del olivo; la metalurgia, la cerámica, el arte de la navegación, el comercio, la música y la gimnasia, una cierta manera, original y libre, de expresar la realidad en las formas; en fin, un monoteísmo, una mística y unos mitos (Pausanias) en los que el politeísmo antropomórfico de los helenos hunde sus profundas raíces. Del siglo XII al VIII se produce esa evolución decisiva, que atestiguan la *Ilíada* y la *Odisea,* de la edad heroica a la edad homérica: creación por Homero y Hesíodo (Heródoto, II, 53) de la "teogonía de los helenos" (nombre que, mencionado en la *Ilíada,* II, 684, para designar una pequeña tribu del sur de Tesalia, prevaleció desde comienzos del siglo VI y reemplazó el término "aqueo", empleado por Homero para designar una comunidad de raza, de lengua, de religión y de cultura entre todos los pueblos que hablan griego, Heródoto, VIII, 144); organización en tribus (filé), clanes (genos) y fratrías; decadencia de la monarquía y advenimiento de un régimen oligárquico (constitución de Esparta, Licurgo), que evoluciona hacia la democracia (restringida, por lo demás, a la clase privilegiada de los ciudadanos libres: constitución de Atenas, Solón y Clístenes); transformación del código tribal (Temis) en derecho interfamiliar (Diké); luego, con la disgregación del *genos,* las rivalidades crecientes de las clases, de los partidos y de las ciudades, que forman el lecho de la tiranía, la inestabilidad económica y política, el aplastamiento del individuo cogido entre la anarquía y la opresión, presagian esa "edad de hierro" que Hesíodo opone a "la edad de oro", y preparan la decadencia de las ciudades griegas.

Observemos, sin embargo, la persistencia, a través de toda la civilización helénica, de una cierta concepción del *arte* (τέχνη) como expresión de la *forma*

(εἶδος) sobre la que tendremos que volver; también la de la *ley* (νόμος, sustantivo de νέμειν, repartir. Max Pohlenz: *Nomos.*, Philologus, 1948), considerada, a pesar del nominalismo y del convencionalismo de los sofistas, como la expresión de una naturaleza, es decir, de un arte divino de reparto (Platón: *Sofista*, 265 e; *Leyes*, 890 d). Encontramos aquí concepciones griegas muy antiguas que, tras la ley o la costumbre humana *(Gorg.*, 483 a), el *nomos (lex* o *jus* de los romanos), distinguen la ley natural divina, *Temis* (el *fas* de los latinos. Raíz DHE, cf. el irlandés *dire*, justo, y el galés *dirwy)*. Esta se expresa en el dictado de Temis *(Ilíada*, IX, 99), la diosa que preside el orden de las cosas, a los jueces-reyes, y en las sentencias, obra de los sabios, que declaraban la tradición de los antepasados, νόμος ἀρχαῖος (Hesíodo, ap. Porfirio, *De abst.*, II, 18). Esta misma concepción es la que, entre los celtas, el antiguo derecho irlandés traduce en lenguaje cristiano cuando habla de los juicios de verdadera naturaleza que el Espíritu Santo había pronunciado por la boca de los poetas justos y de los bardos de los hombres de Erin (Introducción al Senchus Mor: *Ancient laws of Ireland*, I, 14. Cf. J. Chevalier: *Pays de Galles*, págs. 164 sgs. J. E. Harrison: *Themis*, 2.ª ed. Cambridge, 1927).

Sobre todo esto, cf. G. Glotz: *Histoire grecque*, P. U. F., 1925, con bibliografía general; *La civilisation égéenne* (t. IX de la colección Evolution de l'humanité). R. Cohen: *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, P. U. F., col. Clio, 1934. E. Meyer: *Geschichte des Altertums*, Stuttgart Cotta, trad. fr. en Geuthner. P. Nilson: *Geschichte der griechischen Religion*, Munich, 1941 (Rev. Etudes grecques, 1945, pág. 236). Los capítulos de Charbonneaux, Festugière et Nilson en la *Histoire générale des religions*, publicada en Quillet, t. II, 1948. Las *Histoires de la littérature grecque*, de A. y M. Croiset, de A. Puech, de W. von Christ (6.ª ed., revisada por W. Schmid y O. Stählin, 1912-1924). La *Histoire de l'art dans l'antiquité*, de Perrot et Chipiez, Hachette, Ch. Picard: *Manuel d'archéologie grecque*, Picard, 1935 s. Los excelentes artículos de la *Encyclopaedia britannica*, ed. 1947, s. v. "Greece", "Aegean", "Achaean", "Crete", etc.

(* 38) La noción de raza.—Tomamos aquí la palabra "raza" en un sentido relativo conforme con la realidad: no existe "raza" pura; todas se presentan como una mezcla de diversas variedades humanas. Pero, entre estas variedades, se encuentran *tipos* que, realizando un cierto *equilibrio* en la composición de los caracteres y en la adaptación al medio, lo mantienen con la suficiente fuerza para no ser contaminados por los elementos nuevos que se asimilan, ni modificados por los medios a los que se encuentran trasplantados. Cf. a este respecto J. Chevalier: *La formation de la nationalité au Pays de Galles* (Anales de la Universidad de Lyon, 1923), cap. II, págs. 48 y sgs., con referencia a los trabajos de Deniker. W. Z. Ripley y M. Boule. El término "indoeuropeo" debe ser tomado siempre en una acepción lingüística, no racial.

(* 39) La noción de infinito (ἄπειρον) entre los griegos.—*Lo ilimitado*, tal es al menos la significación de la palabra ἄπειρον en todos los antiguos filósofos griegos, comprendidos entre ellos Platón (cf. *Filebo*, 16, d. s., 27 a-c) y Aristóteles (cf. *De coelo*, II, 6, 284 a, 3), que la oponen a lo limitado, πέρας, lo mismo que lo indeterminado, ἀόριστος a lo acabado y a lo perfecto, τέλειος. Así, el Dios de los griegos es siempre finito, πεπερασμένος, como ha hecho notar Brochard *(Etudes*, pág. 380) y ocurre lo mismo con el Logos estoico, identificado con el mundo, pero con un mundo finito de forma esférica. La razón de ello es que el infinito de cualidad o de perfección era desconocido para los griegos, al menos antes de la era cristiana: para ellos, no hay infinito más que en el orden de la cantidad, por lo cual el infinito solo puede existir en potencia, δυνάμει, siendo necesariamente imperfecto e inacabado, puesto que la potencia activa es inseparable de la potencia pasiva *(Met.*, θ 1, 1.046 a, 19) y se coloca en la categoría de los relativos (Δ, 15, 1.021 a, 14), lo que le lleva a excluirla de Dios *(Gen. et corr.*, I, 7). Solamente con el cristianismo, y después de él, el infinito será considerado como una perfección, como lo atestiguan Plotino, que, al discutir la tesis de Aristóteles *(Fís.*, III, 5) y distinguir lo infinito de lo alto y lo infinito de la tierra, lo infinito arquetipo y lo infinito imagen *(En.*, II, 4, 5), no duda en atribuir la infinitud a lo inteligible o a lo Uno (τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν οὐ δεῖ δεδιέναι, V, 7, 1), y Damascio (o Simplicio), que, al explicar el pasaje citado de Aristóteles, donde se habla de un "infinito temporal" del movimiento circular *(De coelo*, 284 a, 3 sgs.), escribe (457 b, 3) que el movimiento circular—que es el único perfecto, porque ser finito y poseer la forma, es el límite, πέρας, o la medida de todos los demás—puede llamarse *infinito*, no en el sentido de que sea indefinido (ἀόριστον), sino en tanto que está *siempre terminado* (ἀεὶ πεπερασμένον εἶδος ἔχει). Santo Tomás de Aquino, distinguiendo y separando perfectamente la *potentia passiva* de la naturaleza y la *potentia activa* del Acto puro, Dios *(S. Th.*, (1.ª, q. 25 a, 1), puede atribuir a Dios una potencia infinita, *potentia infinita* (1.ª, q. 45 a, 5), sin que implique la potencia en Dios ninguna imperfección ni pasividad y sin que difiera así mismo del acto de Dios o de su esencia (q. 25 a 1, ad 2). Pero se trata de un infinito que sobrepasa infinitamente nuestra razón y sus conceptos. Véase J. Chevalier: *Notion du nécessaire*, págs. 164, 187 y las notas (índice, s. v., ἄπειρον, infinito); *Trois conférences d'Oxford* (1928), pág. 19; *L'idée et le réel*, págs. 132-134.—No desconocemos con todo lo que hay de estimable en la tesis de R. Mondolfo, que, en sus obras *Il pensiero antico* (Milán, 1929), *Studi e materiali di storia delle religione* (Bolonia, 1932), *L'infinito nel pensamento dei Greci* (Florencia, 1934) y en numerosos estudios (Mem. Acad., Bolonia, 1931-32); Atene e Roma, 1933-35, etc.), mostró que la noción de infinitud, en tanto que perfección divina, familiar a la especulación religiosa griega del último período, tiene sus raíces en una tradición de la que las antiguas teogonías, los poetas del siglo v, las especulaciones de los matemáticos sobre el *numerus innumerabilis* son otros tantos testimonios. Ello indica que el sentido atribuido por los filósofos a los términos ἄπειρος y τέλειος sea el que hemos dicho: Τέλειον δ'οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος. τὸ δὲ τέλος πέρας *(Fís.*, III, 6, 207 a, 14). Nada está terminado si no hay un término; ahora bien: el término es límite: ese límite al que se refieren la *ley* y el *orden* (νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντα) y que corrige en todas las cosas la falta de medida (ὕβρις. *Fil.*, 26 b). De suerte que el dialéctico, una vez terminada su tarea, no tiene más que despedir a cada una de las unidades del conjunto para dejarlas perderse en el infinito, εἰς τὸ ἄπειρον χαίρειν ἐᾶν *(Fil.*, 16 e).

(* 40) Desmesura humana y venganza divina.—En un hombre tan eminentemente representativo de la mentalidad griega común como es Heródoto (cf. Ph. E. Legrand, introducción a la edición de Heródoto en G. Budé, t. I, págs. 134 y siguientes), el hombre no es juguete pasivo del Destino, porque puede optar. La divinidad, guardiana de las leyes morales, castiga a los malos que intentan sobrepasarlas: porque el Dios justo y vengador es un Dios esencialmente celoso: τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν (I, 32). Amasis dice a Polícrates: "Tus grandes éxitos no me agradan, sabiendo que la divinidad está envidiosa" (III, 40), y Artabán a Jerjes: "La divinidad desea abatir todo lo que se eleva. Solo a los dioses está permitido tener pensamientos altivos, y un mortal debe limitar sus deseos" (VII, 10). Si el hombre víctima de la saciedad (κόρος) se deja tentar por el pecado de orgullo, cae en la altanería, ὕβρις, que engendra el vértigo (ἄτη), causa de todas las catástrofes; entonces, la cólera divina, abatiéndola, cumple una obra de justicia. En el *Prometeo encadenado*, de Esquilo (escrito hacia 472. Ed. Mazón), vemos que se impone la medida a los mismos dioses: Zeus (corregido por el orfismo) concede su gracia a Cronos y a los Titanes, a los que ha vencido; perdonará también a Prometeo, el "portador del fuego", hijo de Te-

mis, que será liberado, y el señor del Olimpo, convertido en soberano indiscutible del mundo, hará reinar en él la justicia y la paz, observando la virtud de la moderación, σωφροσύνη, que prescribe Μηδὲν ἄγαν, nada demasiado. Porque el derecho se desplaza, τὸ δίκαιον μεταβαίνει *(Coéforas,* 303), el hombre sobrepasa su derecho, la venganza excede la falta y los crímenes se engendran unos a otros. El único remedio a este mal es precisamente la virtud suprema, la virtud de la medida: solo el que la obedece podrá salvaguardar el derecho. Esta alta idea de la justicia, que se aparece por primera vez en Hesíodo, se desarrolla en la misma época en Píndaro, que escribe hacia 475 en la 2.ª Pítica: "Únicamente Dios termina todo según su esperanza: Dios, que doblega a los orgullosos mortales..." Tal es el sentido de la prueba: "Cuando la divinidad quiere enviar al hombre un motivo de alegría, comienza por triturar su corazón" (Píndaro, ed. Budé, t. IV, fr. 100 A. Puech). Como mostró W. K. C. Guthrie *(The Greeks and their gods,* Londres, 1950), dos tendencias se flanquean en el pensamiento griego: no olvidarse de la condición humana (Heródoto, Píndaro) y hacerse semejante a Dios en la medida de lo posible (Empédocles, Platón, Aristóteles). De ahí dos actitudes, "cielo y tierra", con respecto a la divinidad, una de humildad, otra de familiaridad, que corresponden a las dos clases de dioses de la mitología griega, olímpicos y ctonios. Pero esta doble tendencia está regulada entre los griegos por el sentimiento de la medida, como mostraremos a propósito del sabio socrático y de Platón.—Sobre estos diversos aspectos de la mitología y del pensamiento de los griegos, véase P. Grimal: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine,* P. U. F., 1951. E. R. Dodds: *The Greeks and the irrational,* Berkeley, California, 1950. L. Séchan: *Le muythe de Prométhée,* P. U. F., 1951. W. Nestle: *Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen,* Stuttgart, 1948. R. Mondolfo: *Il pensiero antico,* Florencia, 1949 (textos escogidos).

(* 41) EL SENTIDO DEL TÉRMINO κόσμος ENTRE LOS GRIEGOS. EL ORDEN DEL MUNDO Y DIOS.—El empleo del término κόσμος, en lugar de οὐρανός, para designar el mundo, atestigua el progreso de las ideas científicas en Grecia, sobre todo bajo la influencia de los pitagóricos. El término significó primero el orden o ajuste regular que reina en un ejército, luego en un Estado bien organizado, más tarde, con Tales y Heráclito y luego con los sofistas *(Mem.,* I, 1, 11) y Diógenes de Apolonia (Ritter-Preller, 161), fue transferido al conjunto del universo, cuya uniformidad había sido distinguida menos claramente por los primitivos que la constancia y la regularidad de la vida de las agrupaciones humanas encerradas en las costumbres y las leyes. Por lo cual, también a partir de Anaximandro y de Heráclito, se empleó el término δίκη para designar el curso regular de la naturaleza y las leyes necesarias que presiden los cambios, τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην (Teofrasto, ap. Simplicio, Diels: *Vors.* Heráclito, 12 A 6). Cf. J. Burnet: *Aurore,* página 31; A. Rivaud: *Le problème du devenir,* pág. 91; Duhem: *Système du monde,* I, 65 sgs.; W. Kranz: *Kosmos* (Philologus, 1938). Sobre Tales, Anaximandro, Anaxímenes, véanse las indicaciones bibliográficas correspondientes a estos autores.—En el *Tratado* seudoaristotélico *del Mundo* (trad. Festugière, Le Dieu cosmique, Gabalda, 1949, págs. 461 sgs. Tricot, Vrin, 1948), que no parece anterior a fines del siglo I a. de J. C., y que goza de considerable y permanente renombre a partir de la segunda mitad del siglo II de Cristo, observamos estas notas interesantes sobre el sentido del término Cosmos: "Mundo se dice también del orden y del ajuste de la Naturaleza universal, que está a la vez vigilado por Dios y preservado por Dios de todo mal (391 b, 10). Así como la concordia política realiza una disposición única con lo múltiple y lo desemejante, así también la naturaleza obtiene la armonía, no de las cosas semejantes, sino de las contrarias (396 b, 4 s.). Y esta armonía única es la que nos hace nombrar

al universo como un Orden y no como un Caos sin orden, ἀκοσμία (390 a, 14)... El viejo dicho que declara que todo proviene de Dios y que ha sido constituido por Dios, así como que no hay naturaleza que exista por sí misma, bastándose a sí misma después de haber sido privada de la fuerza conservadora que deriva de Dios. Tiene a su servicio una fuerza que nada usa (397 b, 14-23). Nos referimos a Dios cuando hablamos de la Necesidad, de la Fatalidad, del Destino, de la Parte asignada (Moira), de la Justicia distributiva (Némesis), de la suerte invencible del Decreto del destino (401 b, 7 s.)."

(* 42) EL ECLIPSE DE TALES.—La fecha del 28 de mayo del año 585 es la generalmente admitida según los trabajos de Airy, Hind, Zech, Fotheringham. Sin embargo, según los estudios de Paul Tannery *(Science hellène,* págs. 33 sgs.) sobre el sincronismo de los siete sabios, sobre el eclipse de Tales calculado según el Canon de los reinados de Tolomeo establecido de acuerdo con la tabla de las antiguas observaciones astronómicas y sobre la fecha de la toma de Sardes por Ciro y del fin del reino de Creso (546), el eclipse que predijo Tales, el cual, en opinión de Heródoto (I, 170) interrumpió la batalla que se libró en Lidia por el rey de los medos, Ciaxares, sería el del 30 de septiembre del año 610.—Sobre la cronología de Tales y de Anaxímenes, cf. un estudio de G. Carlotti (Giorn. crit. filos. ital. 1927).

(* 43) FINITUD DEL ESPACIO, INFINITUD DEL TIEMPO, SEGÚN ANAXIMANDRO.—En su estudio "Pour l'histoire du mot ἄπειρον" *(Mémoires scientifiques,* VII, 21), Paul Tannery mostró claramente que el término ἄπειρον, transmitido por Anaximandro a la lengua filosófica con los dos sentidos ligados de "indefinido" y de "indeterminado", se aplica, en él, no al espacio, en el que no cabría imaginar un movimiento rotatorio que llegase hasta el infinito, sino al tiempo, como lo prueba su teoría de una sucesión indefinida de mundos perecederos, sin que la infinitud del proceso sea jamás puesta en duda, ya que además la idea de un comienzo absoluto resulta completamente extraña a la mentalidad griega: tal es, según él, la condición necesaria para que "la producción de las cosas no caiga en falta" (Aecio, I, 3). Así, lo indefinido, que es el principio que no tiene principio y que es principio para todas las cosas, debe ser considerado como divino, inmortal e imperecedero (Aristóteles: *Fís.,* III, 4, 203 b, 11-14), en tanto que, para Aristóteles, al ser el infinito de la Naturaleza de lo envuelto y no del envolvente, de la materia y no de la forma, no existe más que en potencia y no es más que una negación por oposición a lo que está entero y perfecto (τέλειον καὶ ὅλον), que es de la Naturaleza de lo finito o del límite *(Ibid.,* cap. 6).—Cf. sobre Anaximandro, un interesante artículo de H. Diels (Neue Jahrbücher für Klass. Altertum, 1923, págs. 65 sgs.); el estudio de W. A. Heidel: *Anaximander's Book the earliest Known geographical treatise* (Proc. Amer. Acad. Boston, 1921); el de G. Rudberg: *Biologie und Urgeschichte im ionischem Denken,* Oslo, 1940; los artículos de Tumarkin sobre la noción de ἄπειρον (Annuaire de la Soc. suisse de Philos. Bâle, 1943) y de Mondolfo sobre la cosmología de Anaximandro (Logos, 1937).

(* 44) EL PRINCIPIO ILIMITADO, PERO NO INDETERMINADO, DE LAS COSAS, SEGÚN ANAXIMANDRO.—Infinito en magnitud (τῷ μέγεθει ἄπειρον), o, quizá en género (τῷ μὲν γένει), pero determinado por las cualidades que recibe (ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον), como le califica un texto del pseudo-Plutarco (Diels, 3 A 6), precisando un texto de Teofrasto (ap. Simplicius, Diels 3 A 5), el aire, principio de todas las cosas (τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα), engendra eternamente, por dilatación o condensación, todas las sustancias del universo en sus diferentes formas, sin excluir ni siquiera al alma y a los mismos dioses (Cicerón: *Nat. deor.,* I, 10. Hipólito: *Ref. haer.,* I, 7. San Agustín: *Civ. Dei,* VIII, 2).—Cf. J. Dörfler: *Zur Urstofflehre des Anaximenes,* Freistadt, 1912; las *Anaximenea,* de F. Orth. Leip-

zig, 1934, y de R. Mondolfo (Riv. ital. filol., 1936). O. Gigon *(Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1944, págs. 99 sgs.) probó que la originalidad de Anaxímenes reside en la comprobación del cambio de cualidad de los objetos.

(* 45) Ferécides de Siro y la noción de naturaleza (φύσις).—Ferécides de Siro sirve de lazo de unión entre las antiguas teogonías místicas y la filosofía física. Aunque tan sólo con los jonios, y sobre todo con Anaximandro, el pensamiento griego se libera de los mitos para buscar una explicación racional y única de la Naturaleza: la *Naturaleza*, φύσις, era para ellos la sustancia de los cambios, el fundamento eterno de las cosas, lo que persiste a través de todas las modificaciones; en suma, el elemento último en el cual se resuelven todos los seres, como vio muy bien Aristóteles *(Met.* Δ, 4, 1.014 b, 32. *Fís.*, II, 1, 192 b, 20 sgs.), oponiendo su propia concepción de la Naturaleza, como principio y fin del movimiento, a la de los primeros filósofos. Para el origen y la significación del término φύσις, véase W. A. Heidel, περὶ φύσεως, *A study of the conception of Nature among the Presocratics*, Boscton, 1910; E. Hardy: *Der Begriff der Physis*, 1884, p. 5, 74; A. Rivaud: *Le problème du devenir*, 1905, pág. 261; A. Mansion: *Introduction à la Physique aristotelicienne*, Lovaina, 1913, pág. 22; J. Chevalier: *Notion du nécessaire*, págs. 7-8; J. Burnet: *Early greek philosophy*, págs. 9 sgs. Burnet mostró, contra Heidel y Mansión, que el término φύσις en los primeros filósofos, no designa el devenir material, sino la sustancia material de donde procede y a la que vuelve (Diógenes de Apolonia, Diels, 51 B 2, 7); el *principio*, ἀρχή no designa la causa o el principio, sino la primera forma que reviste la cosa en su desenvolvimiento (B. Jordan: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1911, págs. 449 sgs., pág. 466).

(* 46) Orfeo.—Se encontrará en I. M. Linforth, *The arts of Orpheus*, Berkeley y Los Angeles, 1941 (C. R. Festugière, en Rev. Et. grecques, 1946-47, página 487), un buen examen crítico de los documentos relativos al orfismo, tal como los presenta la recopilación de Otto Kern, 1922 (Cf. los *Orphica*, publicados por Hermann, 1805; Weigel, 1818; Abel, 1885), que se refieren: 1.º, a la leyenda de Orfeo, músico, compañero de los argonautas, a su muerte y descenso al Hades; 2.º, a los ritos de los "misterios inefables" de los que se le consideraba fundador; 3.º, a los poemas, que Pitágoras, según Clemente de Alejandría *(Strom.*, I, 21) y Diógenes Laercio (VIII, 8) publicó bajo el nombre de Orfeo, en tanto que Jámblico y Proclo hacen depender a Pitágoras del poeta y música inspirado, cuyo canto tenía valor de encantamiento mágico (ἐπωδή), capaz de conmover no solo a los pájaros, a los peces y a las bestias salvajes, sino incluso a los árboles, a las sirenas y a los dioses infernales.

(*47) La muerte. Descenso a los infiernos. Ritos de purificación y de iniciación.—Sobre los ritos de purificación destinados a preservar el alma de los peligros del Hades, a darle confianza en la vida futura, a enseñarle que, "para los mortales, la muerte no es un mal, sino un bien" (Ephem. archaeol., 1883, página 82), y sobre la descripción de las recompensas y de los castigos del más allá contenida en su "Descenso a los infiernos", atribuida a Pitágoras (D. L., VIII, 21) o a un pitagórico (Epigenes, ap. Clemente de Alejandría, *Strom.*, I, 144), que sirvió de prototipo a todas las descripciones de este género hasta Virgilio y Plutarco, se encuentran muchas indicaciones interesantes en las inscripciones sobre laminillas de oro de los siglos IV-III, a. de J. C., halladas en Italia meridional (Kaibel. Diels, *Vors*, cap. 66).

Solo en época relativamente tardía la noción de pureza moral se sobrepuso a la de pureza ritual, como lo demuestra la hermosa inscripción de Epidauro, que no es anterior a la época de Teofrasto (Porfirio: *De abstin.*, II, 19, según Teofrasto): Ἁγνεία δ' ἐστι φρονεῖν ὅσια. Ser puro es tener pensamientos santos.

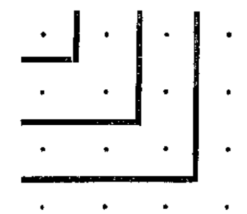
Por otra parte, en el diálogo seudo-platónico *Axioco*, que se refiere al movimiento de ideas representado por el neopitagorismo y que parece datar del siglo I a. de J. C. (J. Chevalier, 1915), aparece esta expresión: ψυχή, ζῷον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ. "Lo que nos constituye es el alma, viviente inmortal encerrado en una prisión mortal" (365 e): metáfora de origen pitagórico y órfico que considera el cuerpo, con el que nos ha castigado la Naturaleza πρὸς κακοῦ (366 a), como el resultado de una verdadera aflicción, sin que nos esté permitido sustraernos a ella como no sea de acuerdo con su mandato *(Fedón*, 62 b, escol. Cicerón: *Cato major De senectute*, 73 y notas Wuilleumier: la fórmula se atribuye a Pitágoras. Jámblico: *Vit. Pyth.*, 85. Cf. Rhode: *Psyche*, 453, n. 1. Dietrich, 123). Encontramos en el mismo diálogo (365 b) la idea, "conocida y repetida por todo el mundo", de que "la vida es un tránsito sobre la tierra", παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος: idea órfica y pitagórica (que se encuentra en el neopitagórico Hiparco ap. Estobeo: *Floril.*, 108, 8. Cf. Rhode: *Psyche*, en "Seelenwanderung"; Dietrich, 88; J. Chevalier: *Axiochos*, 47, 110) e incluso cristiana (como creía Erasmo: *Adagia*, en "Vita hominis peregrinatio". Cf. *Gen.*, 47, 9. Pr., 118, 19, 54. *Eccl.*, 7, 1. 1 *Petr.*, 2, 11. *Hebr.*, 11, 13). Pero, aun temiendo la muerte, el cristiano trata de acercarse a Dios. *Rom.*, 8, 20-25, noción que los griegos debían encontrar extraña *(Fed.*, 64 b), a pesar de que Platón, apoyándose en "la antigua tradición (órfica y pitagórica, 67 c), se esfuerza en refutar la opinión común, expresada por Simias, justificando la purificación del alma y su separación del cuerpo por la necesidad en que se halla el filósofo de prepararse para la muerte con la esperanza en el más allá: lo que hace decir a la multitud que los filósofos son gentes con el mal de la muerte y que esta es, en efecto, la suerte que merecen" (64 b).

(* 48) Los preceptos pitagóricos de los símbolos.—Según los *Símbolos*, había, en la orden de abstenerse de comer habas, un decreto oculto para no mezclarse en los asuntos civiles (las habas, negras o blancas, servían para votar en las elecciones y los juicios) y abstenerse de toda cosa inconveniente (lo que les hacía proscribir a los egipcios). De manera análoga se explicaban los preceptos famosos de la escuela pitagórica: No pesar en la balanza (no violar la justicia). No os sentéis en el celemín (trabajad cada día para asegurar el siguiente). No atormentéis vuestro corazón. No atizar el fuego con la espada (no excitar a los que están irritados). No marchar por el camino público (no seguir las opiniones de la masa). No recibáis bajo vuestro techo a las golondrinas (a los charlatanes). No llevar la imagen de Dios en vuestro anillo (no profanar el nombre de Dios hablando de él en cualquier ocasión y delante de los demás). Ayudad a los hombres a tomar su carga, no a dejarla (recordadles sus deberes antes que sus derechos). Sembrad la malva, pero no la comáis (perdonadlo todo a los demás, pero nada a vosotros mismos). No borrar el lugar de la antorcha (no extinguir en vosotros la luz de la razón). Poned siempre la sal en vuestra mesa (la justicia). Cantad solo con la lira (las cosas serias). Tened siempre prestos vuestros bultos (para aceptar vuestra suerte). No cortéis el árbol del camino (no convirtáis a vuestro uso particular lo que está hecho para el servicio público).

(* 49) La matemática pitagórica y la mística de los números.—Cf.: sobre la Década o *Tetractys*, Diels, *Vors.*, 32 A 11, B 11, y Teón de Esmirna, ed. Dupuis, pág. 152; sobre las relaciones de sus constituyentes con los de la pirámide, Diels, 32 A 13; sobre las relaciones entre los tiempos de revolución y las distancias de los planetas, Teón, pág. 222; así como las relaciones armónicas observadas por Filolao en el cubo, sobre las cuales volveremos, Diels, 32 A 24. (Cf. J. Moreau: *Construction de l'idéalisme platonicien*, 1939, págs. 359 sgs. y los dos apéndices sobre "la armonía de las esferas" y la escala musical.) Frank (Plato, pág. 75), que tiene por sospechosas las tradiciones relativas a los primeros pitagóricos, admite, sin embargo (lo mismo que Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, págs. 275 sgs.), una tendencia pitagórica primitiva

a la mística de los números, de donde derivan las investigaciones matemáticas, o, con más propiedad, aritméticas, según una tradición ininterrumpida, representada por Proros, Aristeo de Cirene, Clinias de Tarento, Hipaso de Metaponte, Filolao, Arquitas, Eudoxo y sus discípulos, y un tal Timáridas de Paros, autor de una proposición interesante para la historia del álgebra, que Jámblico denomina *epantema* o serie de las potencias (P. Tannery: *Science hellène*, pág. 396). Sabemos también que Alcmeón de Crotona, uno de los fundadores de la ciencia médica con su compatriota Demócides, contemporáneo de Parménides y de Heráclito, tenía así mismo una cosmogonía y una física geométrica. En cuanto a Hipaso de Metaponte, que encontramos con frecuencia asociado a Heráclito, quedaría excluido de la escuela por haber revelado los irracionales geométricos y la construcción del dodecaedro regular y, convertido en el jefe de la escuela de los *acusmáticos*, publicaría el "logos místico" de los iniciados (Tannery, cap. 8).

(* 50) DEMOSTRACIONES PITAGÓRICAS.—Tomemos como ejemplo la demostración del teorema que enuncia que la suma de los n primeros números impares es igual al cuadrado de n. Los pitagóricos consideran los números cuadrados como consistentes en una reunión de puntos dispuestos siguiendo una cuadrícula de n líneas horizontales y n columnas verticales, cada una de las cuales comprende n puntos. Para deducir su ley de formación, los pitagóricos separan, por *gnomons* o rectas perpendiculares, los números cuadrados sucesivos formados a partir de la unidad. Se observa en seguida que los grupos de puntos comprendidos entre dos *gnomons* consecutivos forman la serie de los números impares.



De donde la igualdad

[1] $$1 + 3 + 5 + 7 = 4^2.$$

Pero, de esta evidencia sensible que se refiere a un caso particular, es preciso obtener la evidencia racional o el *porqué* que permitirá generalizar el resultado obtenido. Ahora bien: la definición del cuadrado exige que la línea y la columna que se unen comprendan el mismo número de puntos. Si no tuviesen ningún punto común, sería necesario para pasar de un cuadrado a otro, añadir $2n$ puntos, es decir, un número par; pero, si se cruzan las dos en un punto común, será reciso restar del producto $2n$ una unidad, lo que da el número impar $(2n - 1)$. De donde la ecuación siguiente:

[2] $$1 + 3 + 5 + 7 + \dots + (2n - 1) = n^2,$$

cuyo valor universal viene representado por los puntos de suspensión y por el empleo de la indeterminada n. (J. Abelé: *La pédagogie*, ed. *Spes*, 1945).—Por un procedimiento análogo los pitagóricos pasan de la comprobación empírica ($3^2 + 4^2 = 5^2$) a la demostración racional ($\overline{AB}^2 + \overline{AC}^2 = \overline{BC}^2$) del cuadrado de la hipotenusa en un triángulo rectángulo.—Véase la explicación que da Aristóteles, *Fís.*, III, 4, 203 a, 13; lo que dice Espeusipo de los números pitagóricos (Diels, 32 A 13; 33 A 3; 45 B 9 y 25); el fragmento 11 de Filolao, el testimonio de Proclo (Diels, 45 B1, pág. 280, 11) y el de Estobeo, *Eclog.*, I, 6 (Diels, 45 B 2). Cf. Milhaud: *Philosophes géomètres de la Grèce*, págs. 79 sgs.

(* 51) LA ARMONÍA MUSICAL Y SUS APLICACIONES, SEGÚN FILOLAO.—Filolao, cuyo principio afirmaba que nada puede ser conocido ni concebido sin los números (Diels, 32 B 4 y 11) y que definía la armonía como "la unificación de lo múltiple y el acuerdo de los discordantes" (fr. 10), encontraba aplicaciones de él: en la unidad aritmética, es decir, lo par-impar, que produce la unificación armoniosa de esos dos opuestos; en la armonía musical (fr. 6) que es la octava (2 : 1) formada de la quinta (3 : 2) y de la cuarta (4 : 3); en la armonía geométrica (Diels, 32 A 24, según Nicómaco, II, 16), constituida por el cubo cuya relación numérica 12 : 8 : 6 puede extenderse a una pluralidad de cosas diversas, y se le atribuye la afirmación de que el alma es lo que aporta al cuerpo el número y la armonía (D., 32 D 22, según Claudien Mamert). La consideración de los acordes musicales (L. Robin: *La pensée grecque*, pág. 74) parece haber sido el principio de la doctrina, que se desarrolló en seguida en un sentido propiamente matemático con Eudoxo e inspiró el canon de la estatuaria de Policleto (Diels: *Wors.*, cap. 66), tal como lo conocemos por Galeno *(De placitis Hippocratis et Platonis)*.

(* 52) LA EXPRESIÓN "SALVAR LOS FENÓMENOS", SEGÚN FILOLAO Y EUDOXO.—Eudemo de Rodas, en su *Historia de la Astronomía*, refiere que el matemático EUDOXO DE CNIDO, el amigo de Platón, el alumno del pitagórico Arquitas de Tarento y del médico siciliano Filistión de Lócride, representaba los movimientos reales de los planetas por figuras simplificadas o esquemas destinados a *salvar los fenómenos* o movimientos aparentes: a él, pues, remontaría la expresión famosa, σώζειν τὰ φαινόμενα. Pero es, en realidad, a Filolao, el maestro de Arquitas, a quien atribuye la tradición su primera aplicación. Los grandes descubrimientos de Eudoxo se sitúan hacia 357 (Santillana: *Eudoxus and Plato*, Isis, junio 1949).

(* 53) LA ARMONÍA DE LAS ESFERAS.—Esta expresión, que conoció tan sorprendente fortuna en la ciencia y en la poesía de los antiguos y de los modernos, y cuya primera expresión se encuentra en el libro X de la *República*, de Platón (617 b. Cf. Aristóteles: *De coelo*, II, 9, 290 b, 12. Diels, 45 B 35) tiene su origen en la correspondencia que habían observado los pitagóricos entre los intervalos de las siete notas de la escala y las distancias de los siete planetas a la Tierra, repartidas según intervalos alternativamente dobles y triples como los de la escala. Correspondencia señalada por Platón en el *Timeo* (35 b-d, 38 c-e) y que hizo descubrir al espíritu humano esta verdad fundamental, a saber, que las esencias matemáticas o los números rigen los órdenes diversos de la realidad física, incluso los más alejados en apariencia, e introducen en ellos una unidad que constituye propiamente el cosmos, es decir, el orden del mundo. *Dum Deus calculat, fit mundus.*

(* 54) LA NATURALEZA DE LO UNO Y LA IDEA RECTORA DE HERÁCLITO.—Véase el fr. 50 (Hipólito: *Ref. haer.*, IX, 9), donde se precisa perfectamente esta naturaleza de lo Uno, según Heráclito: Ἡρακλείτος μὲν οὖν [ἓν] φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι. Otros leen εἰδέναι, e interpretan la fórmula de Heráclito en este sentido: lo Uno, o el Logos divino, conoce todas las cosas (R. P., 32).—Fr. 1 (Hipólito, IX, 9. Sexto *Math.*, VII, 132): Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ... γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε... Esta frase, que según Aristóteles *(Ret.*, III, 5) presidía la obra de Heráclito, fue perfectamente explicada por W. J. Verdenius, que demuestra *(Mnem.*, 1947, págs. 281 sgs. y referencias) que λόγος, aquí, como *ratio* en Lucrecio (Vera ratio naturaque rerum, I, 498. Natura haec rerum ratio-

que, V, 335. Cf. Naturam rerum divina mente coortam, III, 15, Waszink), designa el "sistema", es decir, a la vez, el plan de la doctrina y el orden real de las cosas o del cosmos en el cual está fundada, según el principio de la unidad del que piensa y de lo pensado que domina toda la filosofía griega. En este sentido, el logos puede ser llamado "siempre existente" y regir todas las cosas (cf. fr. 2, 30). La idea rectora de la doctrina heraclítea, que se encuentra en el tratado hipocrático περὶ διαίτης, en el *De mundo*, en Filón, en las Cartas apócrifas de Heráclito (J. Bernays, Berlín, 1869. Cf. A. Patin: *Quellenstudien zu Heraklit*, 1881. J. Burnet: *Aurore*, pág. 187), es la de que la acción del hombre se halla sometida a la misma ley que la vida del cosmos, como consecuencia del acuerdo que existe entre ambos: los hombres, que actúan exactamente de la misma manera que la Naturaleza—por lucha y armonización de los contrarios—, no tendrían más que considerarse a sí mismos para reconocer la ley, siguiendo la cual opera la Naturaleza. Por lo demás, como mostró Gigon *(Der Ursprung*, 1944, páginas 197 sgs.), esta idea proviene en Heráclito de una preocupación más bien ética que ontológica y, cuando Platón la interpretó a la luz de las categorías de la metafísica eleata, extrajo de ella una filosofía del devenir que parece un tanto extraña a la actitud inicial de Heráclito.

(* 55) "No nos bañamos dos veces en el mismo río".—Homero, Hesíodo, Orfeo, observa Platón *(Crat.*, 402 b), tenían la misma concepción que Heráclito. Pero (411 b) estos hombres del pasado más lejano que establecían los nombres hicieron como los sabios de nuestros días: a fuerza de dar vueltas en busca de la naturaleza de los seres, fueron presas del vértigo, hasta el punto de que son las cosas las que les parecen girar, envueltas en un movimiento universal, de suerte que les atribuyen la causa de su manera de ver en lugar de referirla a la afección propia, presa del movimiento, del flujo y del devenir. Así, lo refirieron todo al movimiento, el pensamiento, el conocimiento, el intelecto, la sabiduría, la ciencia y la comprensión. Pero su tesis es incompatible con la existencia de cosas bellas y buenas en sí y no víctimas del flujo, porque no podríamos atribuir el ser a lo que no se encuentra nunca en el mismo estado (439 d-e) y no podríamos conocer un objeto si no tiene estado determinado (μηδαμῶς ἔχων, 440 a) y si cambia la forma misma del conocimiento (τὸ εἶδος τῆς γνώσεως, 440 a). En suma, no hay, en la teoría de Heráclito y de muchos otros (los sofistas, Protágoras y Cratilo mismo, 440 e), ni sujeto que conozca ni objeto a conocer (440 b).—Respecto a la influencia profunda ejercida por Heráclito sobre Platón v. Wilamowitz: *Platón*, págs. 90 sgs. Sobre la "doctrina de Eutifrón", en el *Cratilo*, el artículo de Boyancé (Rev. Et. gr., 1941), que muestra muy bien que las consideraciones platónicas sobre las etimologías se refieren al pitagorismo por el papel de la astronomía, las purificaciones, el origen celeste del espíritu, y a Heráclito por la física del cambio. Cf. Goldschmidt: *Essai sur le Cratyle* (1940).

(* 56) El Gran Año.—Ὁ μέγας ἐνιαυτός. Heráclito lo estimaba en dieciocho mil años, al decir de Aecio (II, 32. Diels, *Dox*, 364); de diez mil ochocientos (× 2 = 21.600), según Censorino *(De die nat.*, 11), que nos enseña que Heráclito fijaba en treinta años una generación humana, de suerte que en el Gran Año los días son generaciones humanas (10.800 = 360 × 30). De hecho, el Gran Año eclíptico (determinado por el desplazamiento del punto γ sobre la eclíptica, es decir, por el movimiento secular que describe el eje de la Tierra alrededor de la perpendicular en el plano de la eclíptica pasando por su centro, de donde resulta la precesión de los equinoccios) oscila entre veintiún mil y veintiséis mil años.— Sobre el Gran Año y la periodicidad del mundo, según Heráclito, y los sistemas antiguos, cf. Duhem: *Système du monde*, I, 65-74. P. Tannery: *Sc. hell.*, 172, n. 2. J. Burnet: *Aurore*, 178. Y sobre el orden necesario de la renovación de las cosas, los textos citados más adelante de D. L., IX, 7 y de Teofrasto (12 A 6).

(* 57) El fragmento 26 de Heráclito sobre la muerte, el sueño y la vigilia.—Este es el sentido del enigmático fragmento 26 de Heráclito, del que A. N. Zoumpos dio una excelente interpretación filosófica (R. Et. grecques, 1946-47, págs. 1 sgs.): "Durante la noche, después de su muerte, el hombre enciende una luz por sí mismo; durante la vida toca la muerte cuando duerme, después de haber cerrado los ojos; en el estado de vigilia, está en contacto con el que duerme." En efecto, en el estado de sueño, el hombre toca la muerte, porque el logos, identificado con lo cálido, se filtra del mundo exterior al mundo interior por la respiración y los órganos de los sentidos, que, cerrados entonces, limitan sus representaciones a su propio mundo, como atestiguan los sueños, que no son otra cosa que ilusiones y de los que no hay ningún conocimiento preciso (89. Cf. Sext. Emp., 12 A 16, Diels). El hombre despierto toca al hombre dormido, es decir, que participa de la muerte por la completa ignorancia que tiene de todas las cosas (108), que, estando sometidas a un decurso perpetuo, únicamente las conoce Dios (41), cuyo pensamiento lo gobierna todo y al lado del cual incluso el hombre más sabio no parece más que un mono (83. Platón: *Hipias mayor*, 289 d); así, su alma, parcela del fuego divino, se encuentra prisionera en el cuerpo humano, que le hace perder sus atributos divinos, de los que se liberará para vivir (Sexto: *Pyrrh.*, III, 230), mientras que el cuerpo deberá ser arrojado al estercolero (96 seg. Plutarco: *Sympos.*, IV, 4, 3). Pero los hombres no esperan ni creen en lo que les aguarda después de la muerte (27). Y, sin embargo, sin esperanza no podría encontrarse lo inesperado, que resulta imposible de hallar e inaccesible (18).

(* 58) La unión de los contrarios.—Tal es, al decir de Filón, de quien está recogida esta frase *(Rerum divinarum heres*, 43), el "descubrimiento" del "grande y muy famoso Heráclito", y el "pensamiento inicial", o si se quiere, la intuición rectora, que "resume toda su filosofía". Cf. el fr. 10: "Las parejas (συλλάψιες. Snell, Hermès, 1941) son cosas enteras y cosas no enteras, lo que está reunido y lo que está desunido, lo armonioso y lo discordante. Lo Uno está compuesto de todas las cosas, y todas las cosas salen de la Unidad." En esto consiste la sabiduría, que es una sola cosa (41) y aparte de todas (108): porque es percepción de la unidad de lo múltiple y pensamiento que dirige el curso de todas las cosas (41). Platón no se equivocaba, como veremos *(Sof.*, 242 d-e), al atribuir a Heráclito este descubrimiento del que procede la sabiduría humana; a saber, que "todo es uno y todo es diverso", como dirá, después de él, Pascal.

Sin embargo, Aristóteles reprocha a Heráclito haber *identificado* los contrarios y haber afirmado—"algunos, al menos, creen que lo dijo" *(Met.* Γ, 3, 1.005 b, 24)—que la misma cosa es y no es, es decir, que cada cosa en cada momento reúne determinaciones opuestas, porque todo estado, para él, desconocedor de la noción de potencia, es algo acabado, y, por consiguiente, el cambio no puede tener lugar más que entre estados que se excluyen recíprocamente: lo que arruina toda la ciencia y el conocimiento, fundado, como en su base inquebrantable (1.005 b, 11), en el principio de identidad, que admite la *sucesión* de los contrarios, pero no la *mutación* de uno en otro *(Gen. et corr.*, II, 1. 329 b, 2) y aboca a decir que "todo es verdadero" (Γ, 7, 1.012 a, 24), o, mejor todavía, que "todo es verdadero y todo es falso" (Γ, 7, 1.012 a, 34), cuando no pueden ser verdaderas ni aislada ni globalmente las afirmaciones de los que sostienen que nada es verdadero o que todo es verdadero (Γ, 8, 1.012 a, 29. Tricot). Pero esta interpretación de las afirmaciones de Heráclito desfigura manifiestamente su auténtico pensamiento—las reservas de Aristóteles lo reconocen, por lo demás, implícitamente—y rehúsa completar como hemos hecho nosotros, pero como se rechaza comúnmente, el fragmento 67 (Dios es noche-día...) con el fragmento 102 (Por Dios tal como es...) y con todos los que le aclaran (78, 97, 83, 114), que dan al primero su sentido, mostrando que la *identificación de las contradicciones* es el hecho, no del *pensamiento de Dios*, que es lo único verdadero, sino del *pensa-*

miento que los hombres atribuyen a Dios, imputándole o proyectando en él sus contradicciones y sus errores. Y esto trastorna todo.

(* 59) El Logos de Heráclito y el Logos de San Juan.—Sobre el Logos que, según Heráclito, rige el mundo, véanse los testimonios de Clemente de Alejandría, *Strom*., V, 105 (Diels, 12 B 31); de Hipólito, *Ref. haer.*, IX, 10 (64-66); de Amelio, discípulo de Plotino (seg. Eusebio: *Praep. evang.*, 540 B. XI, 19, Dindorf). El P. Lagrange, en sus artículos sobre el Logos (Rev. biblique, 1923, páginas 96 sgs. Heráclito); J. Martin, en su *Philon*, II, 1, 2; G. Pouget, en su libro sobre *L'origine surnaturelle de l'Eglise catholique*, págs. 72, 131, pusieron a luz la diferencia que separa del Logos de los filósofos griegos el Logos del libro de la Sabiduría en el Antiguo Testamento y el Logos de San Juan (véase también H. Kleinklecht: *Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament*, IV, 1938, pág. 78. W. Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940). La cuestión es compleja, pero la solución resulta clara. Como mostró E. L. Minar (*The Logos of Heraclitus*. Class. Philol. Chicago, 1939), el Logos heraclíteo, que concierne primitivamente al *discurso*, luego, por extensión, al *sentido* y, en fin, a la *cosa*, se refiere al conjunto de nociones que los pitagóricos agruparon alrededor de la idea de medida, proporción, armonía, ritmo; el Logos, así concebido, nos da la explicación del mundo, identificada a su ley o al Nomos, puesto que indica cómo se desenvuelven los acontecimientos del mundo y las relaciones entre los seres humanos, según el orden inherente al proceso de la Naturaleza y que rige también el discurso (en razón de la ambivalencia del término que expresa el acuerdo de los dos, como hemos mostrado anteriormente. Cf. Verdenius, Mnem., 1947, página 277). Por otra parte, A. Dyroff, en su estudio sobre el Prólogo del Evangelio de San Juan (*Pisciculi. Studiem zur Religion und Kultur des Altertums*, Mélanges Doelger, Munster, 1939), observa que, en el texto de las *Confesiones*, VII, 9, en el que San Agustín habla de obras platónicas traducidas por Mario Victorino, no se trata solamente de obras de Plotino, sino también de sus discípulos Amelio y Porfirio, lo que permite concluir que el empleo del término heraclíteo Logos tenía aceptación en la escuela neoplatónica y había sido puesto en relación con el Logos de San Juan. No resulta imposible que, por su parte, el apóstol Juan haya tenido conocimiento de esta doctrina del Logos. Pero debió, seguramente, como el autor de la *Epístola a los hebreos* (I, 3 = *Sap.*, VII, 20), de conocer en Efeso, donde pasó los últimos años de su vida, el libro griego de la *Sabiduría*, compuesto en el gran centro judío de Alejandría en el siglo I antes de J. C. Ahora bien: la *Sabiduría*, en sus dísticos, concebidos a la manera judía (IX, 1-2), pone el Logos en relación con la Sabiduría de Dios ("Has hecho todas las cosas por tu Palabra, *logos*, y has formado al hombre por tu sabiduría", dice Salomón de Dios): el Logos, pues, emana de Dios, autor de todas las cosas, y, en fin, Persona divina. Tenemos aquí el Logos del cuarto evangelio y se aprecia de modo manifiesto que es en el libro de la *Sabiduría*, no en Heráclito y en los neoplatónicos, en los que se inspira San Juan cuando habla del Verbo divino o Logos-Dios. En efecto, tanto para Heráclito como para Amelio, todas las cosas se hacen *según* el Logos: κατὰ τὸν λόγον τόνδε γινομένων πάντων (Heráclito, fr. 1, citado anteriormente, y Amelio, *loc. cit.*). En San Juan todo fue hecho *por* el Logos: Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (I, 3). La diferencia de las preposiciones κατά, διά, denota una diferencia metafísica esencial, que se traduce y se encuentra todo a lo largo de la concepción que uno y otros se forjan del Logos. En Heráclito, en los estoicos y en los neoplatónicos, el Logos, orden inteligible para la razón, fuego para los sentidos, no es otra cosa que la ley necesaria e impersonal, la εἱμαρμένη, que preside el proceso de construcción y de reconstrucción del mundo. Para San Juan, el Logos es personal, existe en Dios, es Dios y se manifestó como el Hijo único del Padre, en el seno del cual existe y con el cual es uno; en él es la vida, luz de los hombres, y autor de la gracia y de la verdad (I, 1, 4, 14, 17-18. Cf. X, 20-38). Entre los dos media un abismo.

(* 60) Heráclito y Parménides.—W. Rauschenberger (Arch. Gesch. Philos., 1918) mostró que Heráclito sacrifica la contradicción a la realidad, en tanto que Parménides subordina la realidad al principio de contradicción enunciado sin las reservas que aportará Aristóteles. Sin embargo (O. Gigon: *op. cit.*, 1944, páginas 244 sgs.), la filosofía de Parménides no se opone directamente a la de Heráclito, como cree Platón; sino que, colocado en otro plano, plantea las cuestiones en términos totalmente diferentes: afirma esencialmente la soberanía del Logos sobre las cosas y su carácter necesario, a pesar de la apariencia, de la tradición y de la costumbre, en las que se fundan las opiniones de la multitud ignorante de la verdadera realidad. El fundamento de su filosofía es ontológico y no ético, como en Heráclito.

(* 61) La diosa que revela la bifurcación de los caminos.—Como mostró Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, págs. 287 sgs., Parménides designa aquí a la divinidad que gobierna el mundo, δαίμονα κυβερνῆτιν (18 A 37), que es, según Aecio, Diké y Ananké, que Plutarco, en el *Amator*, identifica con la Afrodita Urania (18 B 13), el *Alma Venus*, de Lucrecio, la Gran Diosa de los órficos, la madre de Eros y de los dioses, la hermana de Tique, con quien comparte el papel de la Moira, guardiana de la suerte, que mantiene la integridad temporal de lo Uno y de sus potentes lazos (fr. 8, v. 30, 37, 43). Encontramos aquí una transposición lógica y ontológica de las ideas teológicas de Jenófanes sobre la eternidad de lo divino y de los dioses (Diels, 11 A 12, según Aristóteles), que se traduce en su expresión famosa a los que sacrifican a los dioses muertos: "Si es un dios, no le lloréis; si es hombre, no le hagáis sacrificios" Diels, 11 A 13. Cf. Aristóteles: *Ret.*, II, 23).—Esta es, según Parménides, la diosa encargada de revelar la bifurcación (σχίσις) de los caminos del más allá, de acuerdo con una imagen familiar a los órficos y a los pitagóricos.—Cf. también W. C. Greene: *Moira, fate and evil in greek thought*, Cambridge Mass., 1944

(* 62) El Logos, según Parménides, y la noción de verdad.—El Logos, que enuncia "el pensamiento sobre la verdad", se opone al "orden engañoso de las palabras (ἔπεα) que los hombres han inventado, persuadidos de su verdad" (18 B 8, 37-39, 50-53), como mostró E. Hoffmann: *Die Sprache und die archaïsche Logik*, Tübingen, 1925, pág. 10. Resulta, por lo demás, difícil, como observan Verdenius y K. von Fritz, encontrar en nuestras lenguas modernas equivalentes exactos con los términos λόγος, νοεῖν, φύσις, aunque pueda decirse que Parménides fue el primero en establecer de manera explícita y racional el paso del pensamiento al ser, o del logos (que no debe confundirse con la antigua noción mágica de la palabra) a la cosa que significa y pone a luz. Según Verdenius, la κρᾶσις μελέων del fr. 16 designaría precisamente la mezcla de luz y de sombra, cuya proporción en el espíritu del hombre determina el carácter y el valor del conocimiento, el predominio de la luz coincidente, tanto para él como para Heráclito (fr. 119), con una especie de gracia divina. En cuanto a la opinión δόξα en la que la luz está mezclada de sombra, no representa, como creía Nietzsche, una prirema etapa del pensamiento, sino que ofrece una representación sistemática y ya racional de las opiniones corrientes sobre el cambio, aunque el cambio mismo no tenga más que una realidad relativa y no pertenezca al ser absoluto, tal como ocurre con el pensamiento verdadero. Cf. el largo fr. 8 citado anteriormente con la nota.

(* 63) Las relaciones del ser, del conocer y de la opinión, según Parménides.—W. J. Verdenius, en la obra citada (cf. R. Et. gr., 1945, pág. 283), ha puesto muy claramente a luz las relaciones del conocer, del ser y de la opinión, tal como se deducen del fr. 8 y de los fragmentos vinculados a este. Se encuentran en ellos, como presupuestos, la teoría, atribuida a Empédocles, del conocimiento de lo semejante por lo semejante (κρᾶσις μελέων, fr. 16), y la idea, común a

Heráclito y a Píndaro, de que la ayuda divina y el esfuerzo humano hacia la verdad nos entregan una sola y misma realidad bajo diversos aspectos, de suerte que las "opiniones de los mortales" pueden ser enlazadas en un sistema coherente por el cual tiene el conocimiento del Ser absoluto. Sin embargo, Aristóteles, que cita los versos de Parménides sobre la χρᾶσις μελέων *(Met.*, Γ, 5, 1.009 b, 21 s.), da de ellos una interpretación un poco diferente y saca la conclusión de que Parménides, lo mismo que Empédocles y Demócrito, debe ser colocado en el número de los filósofos que *identifican* el pensamiento con la sensación y esta con una simple alteración física, de suerte que la inteligencia sería *una misma cosa* que la naturaleza del cuerpo o la mezcla de los miembros, en todos los hombres y en cada uno de ellos, y lo que predomina (en el cuerpo, el frío, por ejemplo, o el calor) *produce* el pensamiento (18 B 16, v. 4. Cf. Teofrasto, *De sensu*, 3; *Dox*, 499). Pero la cuestión consiste en saber si Parménides hace de la alteración física la *causa*, o la simple *condición*, del pensamiento, y si establece entre una y otra un lazo de *identidad*, o una relación de simple *analogía:* la primera solución depende sin duda de la física de la apariencia o de la ilusión (τὰ πρὸς δόξαν) la segunda de la doctrina de verdad (τὰ πρὸς ἀλήθειαν).

(* 64) EL ENLACE DE LA INFINITUD Y DE LA ETERNIDAD DEL SER, SEGÚN MELISO.—Constituye el objeto propio del fr. 2, cuyo argumento fue severamente criticado por Aristóteles *(Fís.*, I, 2-3. *Met.*, A, 5, 986 b, 19), observando que si Meliso, a diferencia de Parménides, considera lo Uno como infinito es porque se refiere, no como Parménides, a la unidad formal (κατὰ τὸν λόγον), sino a la unidad material (κατὰ τὴν ὕλην). El sentido del argumento de Meliso fue perfectamente dilucidado por H. Cherniss *(Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, 1935, págs. 67 sgs.) y por Verdenius (Mnem., 1948, pág. 8), que muestran que puede reducirse al silogismo siguiente: A. El Ser es eterno (como fue probado en el fr. 1). B. Lo que es eterno no tiene comienzo ni fin, lo que significa que es infinito en magnitud (ὥσπερ ἔστιν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι. 3), y contiene en sí la suma de la existencia en todo momento (οὐ γὰρ ἀει εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι. 1). Este enlace de lo *eterno* y de lo *infinito* parece ser el descubrimiento propio de Meliso.

(* 65) LAS NOCIONES DE PUNTO Y DE INSTANTE, SEGÚN ZENÓN DE ELEA.—P. Tannery *(Sc., hell.*, págs. 256 sgs.) puso de manifiesto que "Zenón es uno de los hombres que más hicieron por los principios de las matemáticas, precisando rigurosamente las nociones fundamentales del punto y del instante", en contra de la teoría pitagórica que consideraba equivocadamente el punto como la unidad que tiene una posición en el espacio, de suerte que el cuerpo geométrico sería una suma de puntos, lo mismo que el número es una suma de unidades, cuando el punto, matemáticamente hablando, es un puro cero. Para Zenón, lo mismo que para Parménides, la unidad no es el punto, sino el conjunto de las cosas. Sus argumentos se limitan a establecer por reducción al absurdo: que un cuerpo no es una suma de puntos; que el tiempo no es una suma de instantes; que el movimiento no es una suma de pasos de punto a punto. Lo que implica que el punto, y, por consiguiente, la línea, la superficie, aunque eminentemente inteligibles, no existen realmente, y señala un claro progreso sobre Parménides. Una de sus aporías, citada por Aristóteles *(Fís.*, IV, 3) niega que el espacio sea un ser y reconoce su relatividad. Debemos hacer notar que las tesis atacadas por él quedaron de tal suerte arruinadas, que, tratando a su refutador de sofista y de contradictor profesional, nadie osó sostenerlas después de él: desde ese momento, la materia no se considera ya como un continuo a la manera del espacio, sino como una suma o, mejor, un sistema de partículas o fuerzas indivisibles.

(* 66) HIPÓCRATES Y LAS ESCUELAS MÉDICAS DE GRECIA.—La colección hipocrática, que fue puesta en circulación en la escuela médica de Alejandría a comienzos del siglo III a. de J. C. y parece haber existido un siglo antes, en tiempo de Diocles de Caristo, pero cuyo primer manuscrito data tan solo del siglo IX (H. Diels, 1905), está constituida por setenta y dos libros, la mayor parte muy cortos, escritos en dialecto jonio. Las partes más interesantes son los primeros tratados que remontan al siglo V a. de J. C. y pueden ser atribuidos al mismo Hipócrates: así el Tratado del aire, de las aguas y de los parajes, los libros sobre la enfermedad sagrada, las fracturas, el pronóstico, la gran obra sobre las epidemias y la recopilación de los aforismos que se abre con el famoso adagio: "El arte es largo, la vida es breve." Un poco posteriores son los tratados sobre la dieta, el alimento y la naturaleza del hombre. Las ediciones y comentarios son innumerables, desde las ediciones griegas de Venecia (1526), de Basilea (1538), grecolatina de Francfort (1595), latinas de Roma (1525) y de Basilea (1526), hasta la edición completa, texto griego y traducción francesa, de Littré, 10 vols. (París, 1839-1861); en la edición crítica del *Corpus medicorum graecorum* (Teubner en Leipzig) y las traducciones de Kapferer (Stuttgart), F. Adams (Londres, 1939), Chadwick y Mann (Oxford, 1950). Pueden consultarse sobre Hipócrates las obras de F. Spaet (Berlín, 1897), C. Friedich (Berlín, 1899), A. Nelson (Upsala, 1909), W. A. Heidel (Harvard Studies, 1914), C. Singer (Oxford, 1922), R. O. Moon (Londres, 1923). Sobre las referencias a Hipócrates en Platón y en Aristóteles, H. Poschenrieder (1882, 1887). Sobre su relación con Demócrito, W. Nestle: *Hippocratica* (Hermes, 1938). Sobre el renacimiento de la medicina humoral en relación con la teoría coloidal, el libro de Augusto Lumière (2.ª ed. Lyon, 1937) y el del doctor Aug. Colin, *Le retour à Hippocrate* (Fasquelle, 1938). Festugière (R. Et. gr., 1945, pág. 44), a propósito de las *Mémoires pythagoriques*, que se refieren a la doctrina del πνεῦμα ψυχικόν, radicado en el corazón, teoría en curso en la escuela médica de Sicilia y tomada quizá de Diógenes de Apolonia, contemporáneo de Leucipo y de Anaxágoras (H. Diller, Hermes, 1941), mostró claramente la diferencia entre la escuela siciliana de una parte (Filolao de Crotona, Filistión de Locres, Diocles de Caristo, el "segundo Hipócrates" y Menestor de Sibaris), a la que, por Filistión, se refiere Platón (cf. *Timeo*, 82 a, sgs.) y que hace depender la salud y la enfermedad del buen o mal uso de los cuatro elementos o cualidades fundamentales del cuerpo, y la escuela de Cos, por otra parte (Eurifonte y Heródico de Cnido, Hipócrates de Cos, 460-377, Heródico de Selimbria), que hace depender la salud de la mezcla o "temperamento" (κρᾶσις, o ἰσονομία, según la expresión de Alcmeón, Diels, 14 B 4) de los humores propios del cuerpo vivo, y, por consiguiente, del género de vida y del "régimen" alimenticio: porque, según la expresión de Platón, recogiendo el parecer de Hipócrates, resulta imposible hacerse una idea suficiente del cuerpo, y con más razón, del alma, independientemente de la naturaleza del Todo *(Fedro*, 269 e-271. C. Kucharski: "La méthode d'Hippocrate dans le *Phédre*", R. Et gr., 1939). Platón añade a ello esta idea, tomada sin duda de Filistión *(Lisis*, 215 c), a saber, que contrariamente a lo que dice Empédocles sobre la atracción de las cosas semejantes por las semejantes, lo semejante está en lucha perpetua con lo semejante, y que según las consideraciones de Alcmeón (Teofrasto: *De sensu*. 25: Diels, 14 A 5) y de Menestor de Síbaris, el padre de la botánica, posterior en poco a Empédocles (Diels, 22 A 5; I, 283), la vida, tanto para el alma como para el cuerpo, reside en una armonía o equilibrio musical entre los contrarios *(Fedón*, 85 d, s.; *Banquete*, 186 d; *Timeo*, 87 c). Cf. los fragmentos de los médicos sicilianos publicados por M. Wellmann (Berlín, 1901); W. Jaeger: *Diokles von Karystos* (Berlín, 1938); M. Klippel: *La médecine grecque dans ses rapports avec la philosophie* (Vrin, 1937); W. H. S. Jones: *Philosophy and medicine in ancient Greece* (Baltimore, 1946); y el comentario de Festugière a su traducción de Hipócrates: *L'ancienne médecine* (texto de Heiberg, Klincksieck, 1948), en el que se encuentra perfectamente definido el método de Hipócrates, técnica autónoma que descansa en la experiencia, de la que Hipócrates extrae las reglas universales, aplicables mediante discernimiento a la diversidad de casos, con

referencia a una norma trascendente de bien o de valor, el εἶδος (Heiberg, 46, 23), que, con Platón y Aristóteles, se adaptará a la expresión metafísica de la esencia (J. Moreau: R. Et. anc., 1948, pág. 367. Schuhl: *Formation de la pensée grecque*, 307. L. Bourgey: *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, tesis, 1952).

(* 67) El pensamiento y el ser, según Demócrito.—En un interesante estudio sobre Protágoras y Demócrito (*Etudes*, pág. 23), Brochard se esfuerza en probar que Demócrito fue el primero en romper el enlace del ser con el pensamiento. Sin embargo, como él mismo muestra (pág. 31), si Demócrito afirmó contra los escépticos, quizá también contra Protágoras (Diels, 55 B 156), que las sensaciones, por ejemplo, las de calor, de color, de sabor, etc., son puros fenómenos o estados del sujeto, variables con él, era para salvar la verdad de la ciencia, arruinada por el relativismo de estos filósofos, que atribuían al *ser* las contradicciones del *conocer*. Según Demócrito—y para defenderse contra las negaciones del sofista, forja el arma que el escepticismo volvería muchas veces contra el dogmatismo—, no hay objeto distinto del conocimiento sensible (Teofrasto: *De sensu*, 60. Filopón: *De an.*, 71, 19, Hayduck. Diels, 55 A 135, 113), puesto que "lo verdadero es lo que se aparece, esto es, el fenómeno": pero estos "fenómenos", que constituyen lo real y la ciencia, son las propiedades matemáticas de los átomos, los "esquemas", las dimensiones y los choques por los cuales se definen. Por una inconsecuencia tan solo aparente (Natorp: *Forschungen zur Geschichte der Erkentnissproblems*, 1884, pág. 164), Demócrito, fiel al postulado eleata, en su libro de los Cánones (Sexto, VII, 138. Diels, 55 B 11. Ritter-Preller, 157), superpone al conocimiento oscuro por las sensaciones comunes un conocimiento verdadero, auténtico y legítimo, por la διάνοια, que tiene también por objeto la apariencia, τὸ φαινόμενον, pero vista de una manera más fina y más profunda, y de la que la razón, λόγος, es el juez y el criterio. Con esto se completa y culmina y toma todo su valor el conocimiento sensible, del que Aristóteles dice equivocadamente (*Met.*, Γ, 5, 1.009 b, 12. Trad. Tricot. Cf. H. Weiss, Class. Quart., 1938. H. Cherniss: *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, 1953) que Demócrito identifica con el pensamiento (φρονεῖν), como si la sensación común, en tanto que simple alteración física (ἀλλοίωσις), fuese para él el único modo de conocimiento y se confundiese con la verdad misma: "Decidir acerca de la verdad, no pertenece, en efecto, dicen estos filósofos, ni al gran número ni al pequeño número, pues una misma cosa parece a los que la gustan, a unos dulce, a otros amarga; de suerte que, si todo el mundo estuviese enfermo, o si todo el mundo hubiese perdido la razón, a excepción de dos o tres personas, serían estos últimos los juzgados como enfermos y locos, y no los otros. Añaden que muchos animales reciben, por las mismas cosas, impresiones contrarias a las nuestras, y que, incluso para cada individuo, sus propias impresiones sensibles no son siempre las mismas. Algunas de entre ellas son verdaderas, otras son falsas. Unas cosas no son en nada más verdaderas que otras, sino que unas y otras lo son de igual modo. Por lo cual, Demócrito dice que, de todas maneras, no hay nada verdadero, o que la verdad, al menos, no nos es accesible." En realidad, lo que Demócrito extrae de ahí es que—por el conocimiento común, que es un conocimiento oscuro—, como dice Diógenes Laercio (IX, 72), "no conocemos nada auténticamente (ἐτεῇ); porque la verdad está en un pozo", o, como dice Cicerón (*Acad. post.*, I, 12), la naturaleza ocultó a la naturaleza *in profundo:* pero, precisamente es en estas profundidades donde va a buscarla el conocimiento racional, γνησίη γνῶσις. Se encuentra así en Demócrito la distinción eleática, y ya platónica (J. Stenzel: *Platon und Demokritos*, Neue Jahrb. Kl. Alt., 1920), entre la verdad y la opinión, entre lo real y lo aparente: con la corrección, no obstante, de que, para él, la realidad verdadera se encuentra en el seno de la apariencia, más sutil y más alejada de la impresión sensible de lo que cree el común de los hombres (Sext.: *Math.*, VII, 137).

(* 68) Las homeomerías y el Nous, según Anaxágoras.—El término "homeomerías", inventado por Aristóteles para designar los elementos, στοιχεῖα, de que, según Anaxágoras, están constituidos los cuerpos (*Met.*, A, 3, 984 a, 13. *Gen. et corr.*, I, 1, 314 a, 18. *De coelo*, III, 3, 302 a, 28, en donde está la diferencia de los "elementos" de Empédocles), y que fue recogido, en un sentido con frecuencia alterado, por todos los doxógrafos, de Teofrasto a Lucrecio (I, 830) y a Simplicio, se emplea muy impropiamente por él como significando las *partes* de una mezcla, cuando Anaxágoras no habla más que de *cualidades* inherentes a la materia, como lo cálido y lo frío, que no están "cortadas de cualquier modo" (fr. 8) y dice que por la composición de estas cualidades se formaron, de una parte la Tierra, de otra el Eter (fr. 15. Cf. Tannery: *Sc. hell.*, págs. 296 sgs., y A. L. Peck, Cl. Quart, 1931, que muestra a la perfección que las ὁμοιομερῆ designan, de hecho, no sustancias simples, sino cosas de formación simple o, como dice Clève, cualidades elementales). Los elementos de las cosas, según Anaxágoras, son, por consiguiente, las "simientes" de las diversas formas de la materia, simientes que, hasta el infinito, contienen parcelas o "porciones" (μοῖραι) de todos los opuestos —aunque "de lo que hay más en cada una y se aparece más distintamente es de lo que cada cosa recibe su individualidad"—, de suerte que cualquier cosa puede transformarse en cualquier otra y que nada está completamente separado ni se distingue de todo lo demás, a excepción del Nous, que disoció y organizó a la vez todas las cosas (12).

Calificando la doctrina de Anaxágoras, Platón, en el *Cratilo* (413 c) dice: "Justo es el Espíritu, independiente, sin mezcla alguna, que, según él, ordena todas las cosas recorriéndolas todas." Ahora bien: lo justo, dice (413 a), es la causa: el Espíritu ordenador realiza el orden universal disponiendo cada cosa de la mejor manera para el bien de cada una y para el bien de todas (*Fedón*, 97 b, s.). Es decir, como reconoce Aristóteles (*Met.*, A, 3, 984 b, 8 y 20-23), que el Nous, considerado por Anaxágoras el principio de los seres, es a la vez la causa del Bien y de la Belleza en el mundo y la causa motora o el principio que da el movimiento a los seres: única consideración sensata frente a las divagaciones de sus predecesores.

(* 69) "Toda enunciación es verdadera". Nominalismo, escepticismo e historicismo enlazados.—Πᾶς λόγος ἀληθεύει (Proclo, *in Crat.*, 37, a propósito de Antístenes. Citado por Zeller, II, 1[4], pág. 302, n. 1). Este *escepticismo* radical procede de un *nominalismo* igualmente radical, para el cual la verdad reside inmediatamente en la palabra, como indicó Platón en el *Cratilo*, 429 b, s. Πάντα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς κεῖται... ψευδῆ λέγειν τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν. Tal es también el fondo de este *historicismo*, que se contenta con exponer la doctrina sin criticarlas y que denuncia ya con fuerza Platón, porque no se trata, afirma, de preguntarse lo que ha dicho tal o cual, sino de saber si lo que ha dicho es verdadero o no (*Cárm.*, 161 c. *Fedro*, 275 b-c).

(* 70) Sofistas, filósofos y sabios.—Platón fue el primero que aplicó al término "sofista" el sentido peyorativo que perduró hasta nuestros días. En el *Sofista* (231 d-232 e), lo define: cazador interesado en los jóvenes ricos, comerciante al por mayor y menor en el uso del alma, atleta en el combate de las palabras o erística, "purificador", en fin, de las opiniones que obstaculizan las ciencias (Cf. el *Cratilo*, 397 a, en el que el sofista, con el sacerdote, es el representante de la catártica; 403 e, donde Sócrates denomina a Hades-Plutón un sofista cumplido y un gran bienhechor; y lo que Gorgias dice en su *Elena* del poder mágico de la palabra, λόγος). Pero, observa Platón (233 b), estos hombres que se dicen omniscientes, no son maestros más que en las artes de ilusión (la mimética de que se habla en la *República*, X, 598 b, s., a propósito de Homero y de los poetas): presentan a los hombres, en lugar de lo verdadero, ficciones,

simulacros e ídolos (234 c), que les hacen tomar por la realidad.—No ocurría así, sin embargo, en el uso primitivo. El apelativo de "sofista", nos dice Diógenes Laercio, se daba a los "sabios", a los legisladores y a los poetas; en suma, a quienquiera que sabresalía en su arte o en la expresión de su pensamiento: así, Cratino, en sus *Arquílocos*, en 448, llama con este nombre a Homero y a Hesíodo; Heródoto denomina "sofistas" a todos los sabios de la Hélade (II, 49), y Pitágoras, el hombre descollante en sabiduría (IV, 95), y un admirador entusiasta de los sofistas, Hipócrates, en el *Protágoras*, de Platón (312 c-d), define al sofista como al hombre experto en todas las cosas sabias (τὸ τῶν σοφῶν ἐπιστήμενον). El "sofista" fue, pues, durante mucho tiempo confundido con el "sabio" y con el "filósofo"; en el sentido en que lo entendían un Heródoto y un Tucídides. En el primero (I, 30), Creso dice a Solón: "He oído decir que has recorrido muchos países como filósofo (φιλοσοφέων) para observarlos (θεωρίης εἵνεκεν)." Y el segundo hace decir a Pericles (II, 40): "Amamos lo bello (φιλοκαλοῦμεν) y filosofamos (φιλοσοφοῦμεν) sin desidia." Eutidemo se cree "muy avanzado en filosofía" porque reunió muchas obras de poetas y de sofistas renombrados (Jenofonte: *Memor.*, IV, 2, 23), e Isócrates, en su discurso contra los filósofos, a los que denomina "sofistas", califica su retórica de verdadera "filosofía" (Cf. *Paneg. Athen.*, I). Pitágoras fue el primero que dio a la palabra "filosofía" el sentido preciso de "búsqueda de la verdad", porque la "sabiduría" misma no conviene a ningún hombre, sino solo a Dios (D. L., I, 12), según una expresión que se encuentra idénticamente en Platón *(Fedro*, 278 d) y Cicerón le hace decir en su conversación con León, tirano de Flionte: "Raros esse quosdam qui, caeteris omnibus pro nihilo habitis, rerum naturam studiose intuerentur: hos se appellare sapientiae studiosos, id est enim philosophos" *(Tusc.*, V, 3). Sin embargo, hasta Sócrates, los "filósofos" continuarán siendo llamados indiferentemente "sabios" (σόφοι) o "sofistas" (σοφισταί) y Protágoras reivindica para sí mismo el título de "sofista", en tanto que profesor de sabiduría y educador (καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους. *Prot.*, 317 b. Cf. 248 e), es decir, maestro de virtud (παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον. *Prot.*, 349 a. *Men.*, 91 b), o, como dice Arístides (Diels, 73 b, 1), depositario de un arte, la sabiduría, que se jacta de enseñar a los demás.

(* 71) La interpretación del "Protágoras", de Platón.—La interpretación del *Protágoras* (del que se encontrará un excelente análisis en J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, 1939, cap. I, el problema de la educación y, en particular, del retrato que da en él Platón del sofista, en contraste con la exposición del *Teeteto* (146 d-167 b), fue objeto de numerosas discusiones. Según A. Levi *(The ethical and social thought of Protagoras*, Mind, 1940), es en el *Protágoras* donde afirma el carácter absoluto y fundamental de los valores morales que constituyen la ἀρετή, y no en la apología del *Teeteto*, donde los niega, en el que hay que buscar la verdadera faz y la verdadera doctrina de Protágoras. Pero esta diferencia entre las dos obras, separadas por un intervalo de por lo menos veinte años, se explica sin duda por el progreso del pensamiento de Platón, que vio más claro en la doctrina de Protágoras y se vio llevado, como el mismo Protágoras, a liberarse de los principios escépticos que presidían el uso de su método paidéutico. Contra Th. Gomperz, que pretende *(Penseurs de la Grèce*, I, 477) que el relativismo atribuido a Protágoras en el *Teeteto* no es más que una ficción que falsea gravemente la Historia, pensamos, con Natorp *(Forschungen*, pág. 15. *Plato's Ideenlehre*, pág. 101) y la mayor parte de los críticos modernos (Diels, introd. al *Teeteto*, pág. 151)—sin excluir a F. C. S. Schiller *(Etudes sur l'humanisme*, trad. fr., 1909, pág. 28)—que Platón, en la Apología de Protágoras que presenta Sócrates a Teeteto, dio una interpretación imparcial y exacta de la doctrina definitiva del sofista, es decir, de su relativismo de orientación pragmática que aboca a un profundo escepticismo, y esto, como dice él mismo *(Teet.*, 168 c, 171 d), adoptando, para venir en su ayuda, la posición en la que su tesis podía mantenerse más sólidamente.

(* 72) La paradoja del mentiroso y su valor epistemológico.—La paradoja del mentiroso, famosa en la antigüedad, al igual que entre los lógicos de la Edad Media, que la reputaban insoluble (Si quis dicat se mentire, an mentiat seu vere dicat?), fue recientemente reivindicada por Bertrand Russell, que la elevó al rango de antinomia: "Epiménides el cretense dice: Todos los cretenses son mentirosos, Ahora bien: Epiménides es un cretense. Por tanto, es un mentiroso. Por consiguiente, también, los cretenses no son mentirosos. De donde se sigue que Epiménides dice la verdad. Por tanto..." Véanse a este respecto: Baldwin: *Dictionary of Philosophy*, s. v. Insolubilia. A. Rüstow: *Der Lügner*, Leipzig, Teubner, 1908. Russell y Whitehead: *Principia mathematica*, 2.ª ed. Cambridge, 1925. Y, sobre todo, el notable estudio de A. Koyré: *Epiménide le Menteur* (Ensemble et catégorie), Hermann, 1947. Este último muestra muy bien que la pretendida antinomia no es más que un sofisma fundado en un juicio contradictorio (o, en la fórmula medieval, en un sin sentido: "Yo miento"). Los que la formulan, lo mismo que los que la repiten, caen en el mismo vicio, que consiste, según la expresión de Cournot, en erigir las contradicciones del lenguaje en contradicciones de las cosas, o, en otros términos, en atribuir al simbolismo un valor de realidad y considerar las dificultades que engendra como poniendo en peligro el pensamiento o la razón misma, cuando traducen solamente las insuficiencias y la inadecuación del simbolismo verbal y no requieren de ningún modo la reforma de la lógica clásica. Así, observa Koyré (pág. 36), "la afirmación del escéptico o del relativista tiene exactamente la misma estructura lógica que la del célebre cretense": es un "sin sentido". Y, por otra parte (pág. 40, n. 2): "Todo concepto, toda noción que pretende abarcar *todo*, no significa *nada*. La negación, la oposición, es un elemento esencial del pensamiento tanto como del ser." Toda *determinatio* es *negatio*, salvo en lo que concierne a la noción de Ser y a las nociones "trascendentales" (unum, verum, bonum), que "se convierten" con él y cuya extensión resulta absolutamente indeterminada.

(* 73) La generación de los sofistas.—Puede establecerse así la generación de los sofistas (Cf. *Fedro*, 267 a, s. Robin). Después de Tisias, discípulo de Corax y maestro de Lisias, perteneciente a la escuela siciliana (hacia 466-406, Cicerón: *Brutus*, 12), se coloca la primera generación de los sofistas, que tiene como guía a Protágoras y como principales representantes: Pródico de Ceos, su alumno, maestro reputado de Eurípides, de Isócrates, del músico Damón, autor de un libro de las *Estaciones*, del que Sócrates recogió el mito de Hércules entre el vicio y la virtud, y el primero que definió los sinónimos; Hipias de Elis, que enseñaba todas las ciencias, todos los oficios y todas las artes, aritmética, geometría (se le atribuía un libro sobre la cuadratura del círculo), astronomía, música, la genealogía de los héroes, la fundación de las ciudades, la sucesión de los arcontes, la virtud, la mnemotecnia, los ritmos y las sílabas, y se vanagloriaba, cuando llegó a Olimpia, de que todo lo que llevaba, desde su manto a su anillo, era obra suya *(Hipias men.*, 368 b-d); sin duda también, formando puente entre las dos generaciones, Trasímaco de Calcedonia, que había compuesto numerosas obras relativas a la retórica y a la política y al que Platón trae a colación en el libro I de la *República*, como un plebeyo ávido, que hinca el diente sobre sus adversarios a la manera de una bestia feroz dispuesta a devorarlo todo, buen orador, defensor de la tesis de que "la justicia es el interés del más fuerte", en tanto que lo que se llama "injusticia" es la acción del señor: tesis que adopta en otra forma Glaucón, en el libro II, mostrando que toda "justicia" se reduce al derecho positivo, salido de un contrato (συνθήκη) que dicta el interés (358 e), de suerte que nada es justo más que por la violencia (360 c), tesis que, en el *Gorgias*, sostiene con fuerza Caliclés, en quien Platón nos pre-

senta el anverso del demagogo, el aristócrata lleno de desprecio hacia la multitud y de odio hacia la democracia, que opone a la justicia según la convención (νόμος) la justicia según la naturaleza (φύσις) o la ley de naturaleza (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως) que por todas partes asegura el triunfo de la fuerza (483 c, s., 488 c) y el libre desenvolvimiento de todos los apetitos (491 d, s.).—De la segunda generación de sofistas el iniciador fue GORGIAS, el maestro del más grande de los retóricos griegos, Isócrates, de Tucídides, de Esquines, el rival de Demóstenes, del poeta Agatón. El más ilustre de los sofistas que de él proceden fue ANTIFONTE de Atenas, que puede identificarse, al parecer, con el retórico y el hombre político que tomó parte en la constitución del gobierno aristocrático de los Cuatrocientos; se citaban de él diversas obras sobre la Verdad, la interpretación de los sueños, la Política (donde aparece como el defensor de la aristocracia), la Concordia (περὶ ὁμονοίας) que estimaba como el mayor de los bienes, un ensayo notable sobre la cuadratura del círculo y libros de Física y de Antropología; poseemos de él un importante fragmento relativo a la justicia natural, fundada en la fuerza, y a la justicia legal fundada en las leyes positivas de la ciudad y en contradicción con la ley de Naturaleza. Entre los otros sofistas en relación con Gorgias, debemos mencionar a ALCIDAMAS, su sucesor; POLOS de Agrigento, autor de una obra sobre la Retórica, que, en el *Gorgias* (461 b), reprocha a su maestro haber cedido en el aspecto humano y sostiene con impetuosidad la tesis según la cual la felicidad reside en el poder, porque es mejor cometer la injusticia que sufrirla (469 a); EVANO de Paros, JENIADES de Corinto, LICOFRÓN, POLIXENO, así como CRITIAS, uno de los treinta tiranos (404), un aristócrata demagogo, autor de poemas, de dramas y de una obra sobre las Constituciones, en donde describía el origen de las sociedades y de las leyes.—Véase sobre todo esto, además de la obra ya citada de H. Gomperz (1912) y de las obras de R. L. Nettleship (2.ª ed., 1901) y de Marrou (1948), sobre *l'Education dans l'antiquité;* F. Dümmler: *Akademika*, Giessen, 1889; O. Apelt: *Beiträge zu Gesch. der gr. Philos.*, Leipzig, 1891; O. Navarre: *Essai sur la rhétorique grecque*, Hachette, 1900; W. Jäger: *Die griechische Staatsethik*, Berlín, 1924; el *De Thrasymacho*, de Schwarz, Rostock, 1892; y, sobre Antifonte, los trabajos de F. Jacoby (Berlín, 1908), Athogg (Basel, 1908), F. Altheim (Klio, 1926), y la edición Gernet (G. Budé, 1925): H. Hommel mostró que Antifonte el sofista y Antifonte el retórico son uno mismo (Geist. Arb., Berlín, 1941).

(* 74) GORGIAS.—Se sabe por Diodoro de Sicilia (XII, 53) que en 427 la ciudad de Leontinos, amenazada por un ataque de los siracusanos, envió a Atenas, para pedir socorro, una diputación presidida por GORGIAS, a quien sus conciudadanos consideraban como el más capaz de convencer a los atenienses con la fuerza de la palabra *(Hipias may.*, 282). Se aprovechó de esta circunstancia para dar allí lecciones que incluso siguió Pericles y que obtuvieron gran éxito. Además de su libro περὶ φύσεως o περὶ τοῦ μὴ ὄντος (O. Gigon, Hermes, 1940, J. Coppée, R. belge Philol., 1942), había compuesto diversas obras sobre el arte de la retórica y de los discursos solemnes, de los que se conservaron el elogio de Palamedes y el de Elena (ed. O. Immisch, Berlín, 1927). Su influencia literaria fue inmensa entre los griegos y los latinos, por la maestría de su verbo, el empleo de figuras, el uso del estilo antitético, que se encuentra ya en las sentencias de los sabios (J. H. Finley, Harv. Stud. Cl. Philol., 1939). Según él, no hay más que apariencias, todas las apariencias son verdaderas y la retórica tiene por misión "persuadir" acerca de lo que es útil o ventajoso en un momento dado; reina, pues, sobre una nada de realidad: el discurso de Agatón en el *Banquete* de Platón se inspira en estos principios de Gorgias (198 c), que consagran la teoría del arte por el arte. Así, la retórica de Gorgias se enlaza íntimamente con su filosofía: tanto para una como para otra, depende estrechamente de Parménides y de Zenón (E. Bux, Hermes, 1941), según resulta del estudio del *Parménides*, de Platón (Diès, noticia, pág. 19), cuyos argumentos sobre el ser y el

no-ser (162 a, s.) ofrecen una analogía sorprendente con los de Gorgias, que nos transmitió Isócrates (Or., X, 3. XV, 268), Sexto Empírico (VII, 65-87) y un pequeño tratado del siglo I, con el nombre de Aristóteles, *De Melisso, Xenophane et Gorgias*, cap. 5, 6 (Ritter-Preller, 185-187). En el *Eutidemo*, de Platón (275 a, s.), en los *Tópicos* (165 b, 23), las *Refutaciones sofísticas* y la *Retórica* (II, 24-25) de Aristóteles, se encuentra el enunciado y la refutación de los sofismas y paralogismos puestos en moda por Gorgias y que descansan todos en la confusión entre la "realidad" de la palabra y la "realidad" de la cosa expresada (τὸ ὄν. *Eutid.*, 284 a).—Cf. también los estudios sobre Gorgias de G. Rensi, Nápoles, 1938, y de G. Sciavicco, Messina, 1939.

(* 75) LA OPOSICIÓN DE LA NATURALEZA Y DE LA LEY, SEGÚN ANTIFONTE.—A propósito de los nuevos fragmentos del περὶ ἀληθείας de Antifonte, fundados en la oposición de la Naturaleza y de la ley (Papyr. Oxyrhynchus, XI, 1364 y 1797. H. Diels, Sitz, Preuss. Akad., 1916. A. Croiset, R. Et. gr., 1917. F. W. Schmidt. Hum Gymn., 1924. S. Luria, Riv. Filol., 1927), E. Bignone *(Il problema della sofistica*, Nuov. Riv. Ster, 1917) mostró que Antifonte, tal como nos lo revelan los textos auténticos, no es un simple retórico, ni un destructor, sino un filósofo que busca un fundamento a la moral por la emancipación del individuo (Cf. Tucídides, III, 82-84. F. Altheim, Klio, 1926)—los anarquistas rusos ven en él, lo mismo que en Demócrito, un precursor—, fundamentando, como Hipias, la justicia en el consentimiento universal (Riv. Filol., 1923) y consagrando la igualdad de los hombres, según el principio μὴ ἀδικεῖν μηδένα μὴ ἀδικούμενον αὐτόν (Brugi, Rc. Ac. Lincei, 1916), a pesar de sus tendencias hedonistas (Momigliano, Riv. Filol., 1930).—Cf. J. Burnet: *Essays and addresses* (1929); A. Beccari: *Le dottrine politiche dei sofisti* (Turín, 1930); y, sobre el origen y la significación de la oposición φύσις νόμος *(Prot.*, 337 d, s. *Gorg.*, 482 e), P. Schuhl: *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934), pág. 356; J. Moreau: *Construction de l'idéalisme platonicien* (1939), pág. 38 n., 477-478.

CAP. II.—SÓCRATES.

76. Sócrates y la doctrina platónica de las Ideas.—77. Jenofonte.—78. "Sólo te ama quien ama tu alma".—79. Texto de Rabelais sobre Sócrates.—80. El demonio de Sócrates.—81. Sócrates y el pensamiento de la India: conocerse en Dios, no creerse Dios.—82. Ironía y mayéutica socráticas. El diálogo platónico. Sólo Dios es señor del alma.—83. Sobre el principio de que "nadie es malo voluntariamente".—84. Sobre la creencia socrática en la finalidad de la naturaleza y en la Providencia.—85. El sabio y la sabiduría, según los griegos: *sophrosyne* y *sophia*.—86. Némesis, Destino, Fortuna, Justicia.—87. La verdadera ciencia medida por el pensamiento divino.—88. Sócrates y el cristianismo.

(* 76) SÓCRATES Y LA DOCTRINA PLATÓNICA DE LAS IDEAS.—La tesis defendida por J. Burnet y A. E. Taylor, que, a diferencia de Teichmüller y de G. Milhaud *(Les philosophes géomètres de la Grèce*, págs. 201 sgs.), atribuyen a Sócrates la teoría platónica de las Ideas o de las Formas, fue discutida por L. Robin (R. Et. gr., 1916). Aristóteles, como se sabe *(Met.*, M, 4, 1.078 b, 30), dice que Sócrates no confería a los universales, objeto de las definiciones, una existencia separada, siendo esta "separación" la obra propia de Platón. Pero, según una justa observación de A. E. Taylor (Encycl. Brit., 1947, s. v. Sócrates) contra Robin (noticia del *Fedón*, pág. 20), la aserción de Aristóteles no prueba de ningún modo que Platón haya atribuido falsamente a Sócrates la doctrina expuesta en el *Fedón*, en el *Banquete* y en la *República*, doctrina de la que Sócrates dice en el *Cratilo* (439 c), que le es familiar, porque "pienso con frecuencia", dice, "que existe algo

que es bello y bueno en sí, y que ocurre lo mismo con cada uno de los seres en particular". En efecto, a pesar de lo que diga Aristóteles en su polémica contra las Ideas platónicas, tal doctrina no implica que lo bello y lo bueno tenga una existencia separada de lo individual: Platón piensa como Sócrates en este punto. Resulta, pues, igualmente inadmisible, como hacen ciertos críticos, y Burnet mismo (*Greek phil.*, I, 87, 154 s. Diès, noticia del *Parménides*, pág. 43, nota), cargar en la cuenta de Sócrates—de un Sócrates pitagórico—la doctrina de las Formas separadas contra la cual se dirigen las objeciones de la primera parte del *Parménides*, como si estas objeciones apuntasen a una teoría específicamente socrática de la participación que no fue nunca la de Platón. Sea lo que sea, la "filiación de la definición socrática en la Idea platónica", que es su culminación y profundización (según la justa expresión de J. Moreau, *Construction de l'idéalisme platonicien*, págs. 18-21, o, si se quiere, la persistencia de la inspiración socrática en los diálogos platónicos, no podrá ser puesta seriamente en duda.

(* 77) Jenofonte.—Jenofonte (hacia 430-354) conoció a Sócrates hacia 405 en un momento de pasión por la caza y la equitación, cuando trataba de procurarse las cosas útiles a la vida, aunque ignorando la manera cómo se forman las gentes de bien, nos dice Diógenes Laercio. Después de haber pedido consejo a Sócrates y de haber consultado al oráculo de Delfos, tomó parte en la expedición de Ciro contra Artajerjes y dirigió la retirada de los Diez Mil, que nos refiere en la *Anábasis*. Exiliado de Atenas, después de muerto Sócrates, bajo la acusación de laconismo, acompañó al rey de Esparta Agesilao en su expedición al Asia (396) y contra Tebas y Atenas (394), retirándose luego a su dominio de Escilonte y, en fin, a Corinto. Expuso sus ideas sobre la educación, la política y el gobierno de un imperio en su Ciropedia, inspirada en el ideal cínico; en el *Económico* (Chantraine, Budé, 1949), presenta a Sócrates relatando a Critóbulo una conversación que tuvo con Iscómaco sobre los deberes de un dueño de casa en el campo y sobre las virtudes del jefe. Diógenes Laercio dice de él que era un hombre lleno de reserva y de gracia, buen jefe militar, muy piadoso, notable bajo todos los aspectos, y el primero que tomó notas y dio a conocer las palabras de Sócrates.

(* 78) "Sólo te ama quien ama tu alma".—"Si alguno estuvo enamorado del cuerpo de Alcibíades", dice Sócrates en el diálogo platónico *Alcibíades* (131 c-132 a), "no era a él a quien amaba, sino alguna cosa de Alcibíades. Sólo te ama quien ama tu alma (ὅστις δέ σου τῆς ψυχῆς ἐρᾷ). Quien ama tu cuerpo se aleja y te abandona si advierte que cesa tu vigor juvenil. Pero quien ame tu alma no la abandonará mientras esta trate de hacerse mejor. Pues bien: soy yo justamente el que no te abandona, y permanezco a tu lado cuando tu cuerpo pierde la juventud y los demás ya no están contigo. Esfuérzate, pues, en ser el más bello. Porque no hubo, al parecer, nadie tan amante de Alcibíades, hijo de Clinias, como este Sócrates hijo de Sofronisco y de Fenareta... No te dejes corromper por el pueblo ateniense, porque lo que más temo es que te alcance la corrupción, una vez te domine el amor del pueblo (δαμεραστής), pues ya a muchos hombres de valía entre los atenienses ha ocurrido así: porque el magnánimo pueblo de Erecteo", como dice el poeta (*Il.*, II, 547), "es de apariencia hermosa, aunque sea preciso desnudarle para verle en su verdad." Esquines de Esfeto, el socrático, en su *Alcibíades*, fr. 4 (Krauss) confirma lo que dice Platón de la pureza de vida de Sócrates, tal como se expresa en este notable pasaje y en la confesión inequívoca de Alcibíades en el *Banquete*, de Platón (217 a-219 d).

(* 79) Texto de Rabelais sobre Sócrates.—Rabelais, que era muy versado en "letras humanas", latinas y griegas, y que había publicado una edición de los *Aforismos*, de Hipócrates, comentados por él en Montpellier (1532), escribe en el

prólogo de *Gargantúa* (1534), recogiendo la comparación familiar de los humanistas del Renacimiento y vulgarizada por los *Adagios*, de Erasmo: "Alcibíades, en el diálogo de Platón titulado el *Banquete*, alabando a su preceptor Sócrates, sin discusión príncipe de los filósofos, le dice entre otras cosas que se parece a los silenos. Silenos eran en la antigüedad una especie de vasijas, como las que vemos actualmente en las tiendas de los boticarios, decoradas con figuras alegres y frívolas... para mover a risa (así Sileno, padre del buen Baco), pero en cuyo interior se encerraban finas drogas. Tal era Sócrates, por quien, viéndole y juzgándole por su apariencia externa, no daríais ni una cabeza de cebolla, tan feo y ridículo se presentaba en su porte: la nariz afilada, la mirada de un toro, el rostro de un loco, sencillo en sus costumbres, rústico en sus andrajos, pobre, desafortunado con las mujeres, inepto para todos los oficios de la república, siempre sonriente, siempre deseoso de beber, siempre en tono burlón, siempre disimulando su divino saber; pero, ¡ah!, al abrir esta caja encontraríais en su interior una celeste e impagable droga: entendimiento sobrehumano, virtud maravillosa, valor invencible, sobriedad sin igual, contento indudable, seguridad perfecta, desprecio increíble de todo lo que preocupa a los humanos, por lo que se mueven, trabajan, navegan y luchan... Siguiendo su ejemplo, alcanzaríais la sabiduría...; luego, por curiosa lección y meditación frecuente, romperíais el hueso hasta llegar a la misma medula para embriagaros en ella, es decir, lo que yo entiendo por esos símbolos pitagóricos..."

(* 80) El demonio de Sócrates.—Véase Jenofonte: *Mem.*, I, 2-6; IV, 3, 12. Platón: *Eutifrón*, 3 b-c; *Eutidemo*, 272 e. *Apología de Sócrates*, 31 d. (Esta voz es la que le impide mezclarse en política.) 40 a. En *Apol.*, 27 b-e, aproxima los δαιμόνια καὶ θεῖα πράγματα a los δαίμονες καὶ θεοί, y establece contra Melito que, creyendo en los primeros, cree necesariamente en los segundos. Cf. *Rep.*, IV, 496 c (τὸ δαιμόνιον σημεῖον). *Fedro*, 247 b-c (creyó oír una voz que provenía de él). Y lo que se dice, en el *Banquete*, 202 e-203 a, del Amor δαιμων μέγας, de la naturaleza de todo lo que es demoníaco y del hombre mismo demoníaco (calificativo atribuido a Sócrates por Alcibíades, 219 c). Véanse igualmente los tratados *De genio Socratis*, de Plutarco, de Máximo de Tiro y de Apuleyo; las hermosas páginas del arzobispo de Upsala N. Söderblom *Dieu vivant dans l'histoire*, págs. 253 sgs.; el estudio de R. E. Macnaghlen: *Socrates and the daimonion* (Cl. Rev., 1914), mostrando contra Lélut, *Du démon de Socrate* (1836), que trata a Sócrates de demente y de alucinado, que no debe confundirse δαιμόνιον con δαίμων y que el primer término, que es el usado por Sócrates, está tomado adjetivamente en el sentido de divino; de suerte que se admite o rechaza conjuntamente los δαιμόνια y los θεῖα (P. Shorey: Philol., 1928, a propósito de *Apol.*, 27 e). En cuanto al término δαίμων (Van der Horst: Mnemosyne, Leiden, 1941), designa la revelación de un poder divino, es decir, según la creencia popular, un genio tutelar divino—ulteriormente, en la creencia cristiana, un ángel—y, en la acepción filosófica, la parte racional y divina del alma (F. Novotny: Sbornik Philol., 1922). Finalmente, las dos acepciones se encontraron identificadas en la doctrina estoica: mientras que, en los poetas antiguos, el término δαίμων designa el poder divino, el destino, o (Hesíodo) los hombres de la edad de oro, para Posidonio califica la parte más alta del alma individual, τὸ κυριώτατον παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδος, como se dice en el *Timeo*, 90 a. Para Platón, lo mismo que para Sócrates, el "demonio" que guía al hombre en la vida (*Rep.* X, 617 c) y conduce su alma al Hades (*Fedón*, 107 d, 113 d) es siempre bueno y basta servirle y honrarle como se merece para volverlo favorable y para ser feliz, εὐδαίμων. Tan solo con Jenócrates se introdujo, ya en época tardía, la distinción entre los buenos y los malos demonios (Plutarco: *De defectu oracul.*, 12), mezclándose, finalmente, en Filón, la demonología griega a la creencia judía en los ángeles buenos (*Ex.*, XXIII, 20. 1 *Sam.*, XVI, 14. *Jud.*, XIII, 20. *Ps.*, XCI, 11-12. Cf. *Math.*, XVIII, 10. XXV, 31) o malos (*Job*, 1, 6-12, etc. 1. *Chron.*, XXI, 1. Cf. *Math.*, XXV,

41). Cf. a este respecto R. Heinze: "Daemonenlehre", en *Xenocrates*, Leipzig, 1892, páginas 78-123. J. Chevalier: *L'Axiochos* (1914), págs. 19, 60-61. Y un interesante artículo de los *Etudes carmélitaines* (Desclée, 1948, págs. 179 sgs.) sobre "Satan et les anges en marge de la tradition judéo-chrétienne", con referencia a lo que escribe Newman, en su *Apología*, de daimonia ni celestes ni infernales y de ángeles guardianes.

En cuanto a la manera cómo se manifiesta el signo demoníaco, Sócrates es muy explícito. "La voz divina no me ha impedido en ningún momento que hiciese o dijese lo que quisiera", dice Sócrates a sus jueces *(Apol.*, 40 b) "y es porque, sin duda, lo que acontece debe aceptarse". En este sentido, la voz divina incita a Sócrates "a actuar" *(Mem.*, I, 1, 4): porque, cuando ella no le impide emprender una acción, interpreta su silencio como un consentimiento y una aprobación. Cicerón escribe muy justamente *(De divinatione*, I, 54): "Hoc nimirum est illud, quod de Socrate accepimus, quodque ab ipso in libris Socraticorum saepe dicitur, esse divinum quiddam, quod *daemonion* appelat, cui semper ipse paruerit, numquam impellenti, saepe revocanti." Ejemplos de la acción inhibitoria del signo demoníaco—o de este "poder instintivo de *negación*" tan bien descrito por Bergson *(L'intuition philosophique*, 1911. Cf. J. Chevalier: *Bergson*, páginas 51-52)—aparecen en el *Alcibíades*, 103 a, *Eutidemo*, 272 e, *Rep.*, VI, 496 c-d, *Teeteto*, 151 a, *Fedro*, 242 b-c, donde Sócrates describe, no sin matiz irónico, este poder adivinatorio que hay en él, que compara, por otra parte (Jenofonte: *Apol.*, 12-13) a los oráculos de la sacerdotisa de Delfos sobre su trípode. De ahí, y especialmente de los textos de Jenofonte *(Mem.*, I, 2, 6), en los que, defendiendo a Sócrates contra la acusación de Melito, el autor dice que por escuchar esta voz que le animaba, a él y a un gran número de sus íntimos, a actuar, no puede considerársele culpable de haber introducido divinidades nuevas, δαιμόνια καινά, como no lo son los que creyendo en la mántica piensan que los dioses les manifiestan sus pensamientos por los augurios, los oráculos, los pájaros. Cf. IV, 8, 5. *Banquete*, VIII, 5. *Apol.*, 12-13), se formó una leyenda de la que encontramos uno eco en el *Teages* (diálogo pseudo-platónico que data probablemente de fines del siglo III), 128 d, 131 a, en el que Sócrates aparece, no solamente como un maestro de sabiduría, sino como un taumaturgo a quien se le atribuía una gran cantidad de predicciones o de cosas maravillosamente adivinadas por él, de las que, doscientos años después de su muerte, hace recuento el estoico Antipater (Cicerón: *De divin.*, I, 54), que se encuentran consignadas en el *De genio Socratis*, de Plutarco, y en la primera de las *Cartas socráticas* (Köhler, 1928): en suma, un Sócrates del que emanaba una virtud y que era casi divinizado, a la manera de Pitágoras y de Empédocles. Véase a este respecto la noticia de Souilhé en la edición del *Teages* (Budé, XIII, 2), págs. 131-137, y la trad. de Plutarco: *Le démon de Socrate*, por E. des Places, en *Le sage et son démon*, de H. Pourrat, Albin Michel, 1950.

(* 81) Sócrates y el pensamiento de la India: conocerse en Dios, no creerse Dios.—A pesar de la semejanza que, justamente, haya podido señalarse entre Sócrates y el sabio indio en cuanto a su búsqueda y a su amor por lo inmutable y lo divino (R. Godel, Belles-Lettres, 1953), el precepto socrático difiere totalmente del conocimiento del *atman*, tal como lo conciben los Upanishadas, que identifican el yo puro con Dios (E. Bréhier: *La philosophie de Plotin*, pág. 132). Es muy significativa a este respecto la anécdota referida por Aristoxeno de Tarento (Eusebio: *Praep. evangel.*, XI, 3, según Aristocles de Mesina): "Sócrates encontró en Atenas a un indio que le preguntó qué filosofía practicaba; y, habiéndole contestado Sócrates que sus investigaciones se referían a la vida humana, se echó a reír y dijo que no podían contemplarse las cosas humanas si se ignoraban las cosas divinas." Más significativo todavía es el texto de la *Vida de Apolonio de Tiana*, por Filostrato (III, 18): estimando Apolonio, como todos los griegos, que el conocimiento de sí es el más difícil de adquirir, preguntó un día

a unos sabios indios si se conocían a sí mismos; pensaba llenarles de embarazo con esta pregunta, pero ellos respondieron: "Si conocemos todas las cosas es porque, de antemano, nos conocemos a nosotros mismos; pues no habríamos llegado a la sabiduría sin este conocimiento." Preguntándoles entonces Apolonio qué es lo que creían ser, contestaron: "Dioses." "¿Y por qué?", preguntó todavía. "Porque somos hombres de bien." Para Sócrates, *conocerse a sí mismo*, es *conocerse en Dios*, o, mirando hacia lo divino, conocer lo que hay de divino en nosotros por favor de Dios *(Alc.*, 133 c), pero no es del todo *creerse Dios* o identificarse con él. De ahí su humildad.

(* 82) Ironía y mayéutica socráticas. El diálogo platónico. Sólo Dios es señor del alma.—La *ironía* socrática (εἰρωνεία, de εἴρων, zorro, de donde εἴρειν, trenzar. E. Maas, Jahrb. Philol., Vereins, 1923) está perfectamente definida en el *Banquete*, 216 e-218 d, por Alcibíades: Con las gentes pasa toda su vida haciéndose el ingenuo y el infantil (εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τόν βίον πρὸς τούς ἀνθρώπους διατελεῖ). Así, su manera habitual era una especie de ignorancia fingida, que le permitía reducir al absurdo las tesis adversas sin presuponer otra cosa que el principio de contradicción, al propio tiempo que una admiración simulada, vecina del humor, con respecto a los que creen saber, para llevarles finalmente a reconocer que no saben nada: porque la peor ignorancia es aquella que nos hace creernos buenos, bellos y sabios, sin serlo; en este estado, en efecto, no se desea adquirir aquello de lo que nos creemos provistos y cuya privación nò echamos de menos (204 a), en tanto la ignorancia que se conoce es el principio de la búsqueda, es decir, de la filosofía *(Lisis*, 218 a-b). Cf. *Mem.*, I, 3, 8. Cicerón: *Acad. pr.*, II, 5, 15: "Socrates autem de se ipse detrahens in disputatione plus tribuebat illis quos volebat refellere. Ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimulatione quam Graeci εἰρωνείαν vocant."—Una vez que Sócrates, por este empleo de la ironía, dejó turbado y perplejo el espíritu de su interlocutor (καί ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν. *Teet.*, 149 a), una vez que le hizo tambalearse, entonces interviene la *mayéutica* (τέχνη τῆς μαιεύσεως. 150 b), este arte de alumbrar los espíritus, que es "una violencia que Dios le impone, puesto que le prohibió procrear". No es capaz de engendrar la sabiduría (ἄγωνός εἰμι σοφίας. 150 c), pero el privilegio del arte que practica consiste en poner a prueba y discernir con todo rigor si es apariencia vana y mentirosa que engendra la reflexión de los jóvenes o si es fruto de vida y de verdad: alumbramiento del que Dios, con él, es autor (150 d). En otros términos el papel que se le asignó por Dios no es el de enseñar, sino el de provocar la reminiscencia (ἣν καλοῦμεν μάθησιν ἀνάμνησίς ἐστιν... οὔ φημι διδαχὴν εἶναι, ἀλλ' ἀνάμνησιν. *Menón*, 81 e-83 a. Cf. *Fedón*, 73 a, 115 c): no es el hombre quien instruye al hombre, sino la Verdad interior, como dirá Malebranche en sus *Entrétiens métaphysiques*; el único señor del alma es Dios. Por ello, Sócrates no impone la verdad al que le escucha: se la hace encontrar en sí mismo, colocándose en el punto de vista del otro para llevarle a su punto de vista propio, o más exactamente a la vista de la verdad, como muestra la gran discusión del *Protágoras*, 351 b-360 c. (Cf. H. von Arnim: *Platos Jugenddialogen*, Leipzig, 1914) y como indican muchos pasajes del *Gorgias* (491 a, 497 b, 513 c) y del *Laqués* (185 d, 187 e). El diálogo platónico no es otra cosa que la utilización del método socrático para la búsqueda de la verdad. Debe leerse a este respecto la sugestiva obra de S. Kierkegaard: *Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, trad. alem., Münich, 1929.

(* 83) Sobre el principio de que "nadie es malo voluntariamente".—Κακὸς ἑκὼν οὐδείς *(Timeo*, 86 d). Τὸ ἀδικεῖν ἀκούσιον *(Clitofonte*, 407 d). Esta máxima famosa, de la que tanto se abusó, parece significar solamente que nadie podría ser malo voluntariamente o querer de lleno el mal, lo que equivaldría a volverse infeliz voluntariamente, puesto que el bien se identifica con lo útil, o, con más

precisión, todo lo que es bueno es ventajoso o provechoso *(Men.*, 87 e) y todos los hombres quieren su interés o su felicidad *(Eutidemo*, 278 c). En el *Protágoras* (345 d), Sócrates relaciona con el poema de Simónides la idea de que toda falta es ignorancia y rechaza totalmente la doctrina que atribuye el fracaso moral del hombre al atractivo que ejerce sobre él el placer; establece, partiendo de premisas hedonistas, admitidas en principio en la discusión, que, al ser el bien idéntico a lo agradable y a lo útil, resulta inconsistente pretender que se hace el mal sabiendo que es el mal: dejarse vencer no es más que ignorancia (ἀμαθία), vencerse a sí mismo no es más que saber (σοφία, 358 c-d). En suma, nadie quiere el mal a sabiendas, puesto que el mal es su mal. En el *Lisis*, "diálogo mayéutico sobre la amistad", Sócrates precisa esta noción por la distinción (218 c) del medio y del fin, objeto primero de la voluntad a que tienden todas las cosas, sobre todo los medios ordenados para su realización, y que da la medida de su valor: a saber, el bien, τὸ ἀγαθόν, del que todos los demás bienes no son otra cosa que imágenes (εἴδωλα) y que viene a ser aquí la conveniencia (τὸ οἰκεῖον), es decir, lo que es propio de la cosa y le conviene (220 b-222 c). Este fin lo define en el *Gorgias* (467 c-470 c), luego en el *Menón* y en el *Eutidemo*, no ya solamente con relación a nuestras preferencias, a nuestro juicio, a nuestro deseo o a nuestro placer, sino con relación al valor real de las cosas, al objeto verdadero de la voluntad; en suma, a la justicia, una y absoluta (cf. *Men.*, 73 e). Así, en el *Menón* (77 b, 86 c, s.) el adagio se interpreta en el sentido de que nadie podría querer su propio mal, aunque pueda haber distancia entre la cosa que los hombres desean porque la juzgan buena y la naturaleza intrínsecamente mala de la cosa misma; en suma, entre el objeto de su deseo y el valor real de este objeto. Por tanto, es su ignorancia la que les hace desear un mal *real* persiguiendo un bien *aparente*, y, al desear un mal que creen bueno, es el bien lo que desean en realidad (77 e), aunque se equivoquen. Es su juicio, pues, lo que hay que reformar y liberar del deseo; es su voluntad lo que hay que iluminar dándole su verdadero objeto, es decir, dando a los hombres una visión exacta de las condiciones de su felicidad. Como dice Sócrates a Clinias *(Eutidemo*, 278 e), todos los hombres quieren ser felices (εὖ πράττειν), lo que equivale a decir que desean el bien, y el que posee la sabiduría o el saber (σοφία) no tiene necesidad de añadirle el éxito (εὐτυχία), puesto que la sabiduría reduce singularmente la parte de azar o riesgo y hace triunfar a los hombres en todas las circunstancias (279 a-280 b), enseñándoles la condición misma de la felicidad, que es el uso correcto (ὀρθῶς χρῆσθαι), o la buena utilización (εὐπραγία), de todos los bienes, salud, fuerza, riqueza, virtudes morales incluso, que no tienen precio y que son empleadas como es debido, es decir, con inteligencia (φρόνησις 281 a-b). Todo depende del alma y el alma depende de la razón—comprendido aquí el arte real, la política (296 c. Cf. *Gorgias*, 513 e-521 d)—, de suerte que viene a ser una misma cosa el amor al saber y la práctica de la virtud (275 a). Así, *la virtud puede enseñarse (Clitofonte*, 408 b, diálogo cuya autenticidad no fue puesta en duda por los antiguos y que nos presenta la crítica, no del Sócrates histórico, sino de la caricatura que habían hecho de él discípulos faltos de inteligencia o infieles como Antístenes. Souilhé, ed. Budé, XIII, 2, pág. 185). Tal es la consecuencia inevitable, irrefutable, del principio de que *la sabiduría puede enseñarse* (ἡ σοφία διδακτόν. *Eutid.*, 282 c), como hace observar Sócrates a Menón (87 c), aun concluyendo que, para los hombres que gobiernan las ciudades, su guía es la opinión verdadera y el don divino.—Todos estos textos platónicos (excelentemente estudiados por J. Moreau, págs. 54, 150, 169-182, 202) reúnen el principio enunciado por Diógenes Laercio, II, 31, a saber que, "para Sócrates no existía más que un bien, el saber, y nada más que un mal, la ignorancia" (cf. *Eutid.*, 281 e), así como los testimonios concordantes de Jenofonte *(Mem.*, I, 2, 53. III, 9, 4-5. IV, 6, 11) y de Aristóteles *(Et. Nic.*, III, 6, 1.113 b, 14; VII, 3. *Et. Eud.*, I, 5, 1.216 b, 6: Sócrates enseñaba que todas las virtudes son ciencias,

de suerte que es lo mismo saber lo justo y ser justo). Sin embargo, Jenofonte aporta a la máxima socrática interesantes precisiones cuando observa, a propósito de Critias y de Alcibíades, que, para conocer lo que es bueno y, por tanto, ventajoso para el hombre, y para hacer "obras del alma", es necesario ejercitar el alma, como se ejercita el cuerpo, sin arriesgarse a dejarse arrastrar por sus pasiones y por los malos ejemplos, olvidando las impresiones y los preceptos en los que se funda la sabiduría (I, 2), que es inseparable del conocimiento y de la soberanía de sí (σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς, σοφοὺς καὶ σώφρονας, III, 9, 4). En este sentido, la justicia y cualquier otra virtud es saber (σοφία, *ibíd.*, 5) y sabiduría (σωφροσύνη), sin las que los hombres más dotados son más injustos y más poderosos para hacer el mal (IV, 3, 1) y confinan con la demencia (III, 9, 6). Así, la concepción socrática no suprime la responsabilidad del hombre, porque, si el vicio es una ignorancia, el hombre, en ciertos casos, puede ser y es, efectivamente, responsable de su ignorancia (lo que los teólogos católicos designan con el nombre de ignorancia vencible).

(* 84) Sobre la creencia socrática en la finalidad de la Naturaleza y en la Providencia.—Debe leerse toda la conversación de Sócrates con Aristodemo, que tiende a mostrar que en la naturaleza, según Sócrates, "nada es en vano" (Aristóteles: *Gr. Mor.*, I, 1; Mem., I, 4, 4); que todo manifiesta la providencia, la omnisciencia y la presencia continua de los dioses con respecto a los hombres; que esta acción divina es manifiesta, aunque invisible, lo mismo que el sol (cf. *Rep.*, VII, 515 e) y que la acción del alma en nosotros, porque el poder de la causa se concluye con evidencia de sus efectos *(Mem.*, IV, 3, 12-14). De ahí el deber de honrar a la divinidad, τιμᾶν τὸ δαιμόνιον, como manda el conocimiento que se tiene de él, que es el primero que Sócrates trataba de inculcar a los que se le aproximaban (IV, 3, 2). Se encuentran las mismas tesis, pero más profundamente elaboradas, en el conocido relato del *Fedón* (79 b-99 b), en el que Sócrates muestra cómo, por no haber conocido la causa real y verdadera, a saber, el Bien, que asigna a todas las cosas y a cada una en particular su destino, a saber, lo mejor dándoles así una determinación necesaria, los físicos no abocaron más que a opiniones inciertas y contradictorias, y Anaxágoras mismo, después de haber proclamado que el Espíritu es ordenador y causa de todas las cosas, no pudo mostrar en detalle cómo el Espíritu procede a su ordenación, perdiéndose, en cambio, en alegar causas materiales y mecánicas ambiguas, impotentes para explicar lo que es, y, por ejemplo, por qué él, Sócrates, está sentado en la prisión esperando la muerte. Toda la metafísica, tal como la constituyeron Platón y Aristóteles, se encuentra en germen en esta concepción socrática de la finalidad de la naturaleza, al modo como surge con evidencia la perfecta concordancia de los testimonios de Jenofonte y de Platón.

(* 85) El sabio y la sabiduría, según los griegos: Σώφρων y σοφός.—Como hizo notar Festugière *(Idéal religieux des Grecs*, págs. 18-19) y J. Moreau *(Construction de l'idéalisme platonicien*, págs. 54, 171), los términos σωφροσύνη y σοφία están tomados por los griegos, sobre todo por Platón, en acepciones a la vez diferentes. En el *Protágoras* (322 a, s.), tomando aparte la opinión de la multitud, seguida por Protágoras, que estima que se puede ser sabio aun cometiendo la injusticia, Sócrates aplícase a distinguir los dos términos: mientras que la σοφία es la virtud de la inteligencia, que constituye para Protágoras la parte principal de la virtud (330 a) y que designa, primitiva y principalmente, la habilidad técnica fundada en el saber (Homero, en la *Ilíada*, XV, 412, habla del carpintero experto que conoce a fondo su arte, πάσης εὖ εἰδῇ σοφίης, por la inspiración de Atenea), la cualidad de un espíritu prudente y avisado, principio del éxito en la acción *(Eutidemo*, 279 d, 282 c) y del bien del Estado *(Rep.*, IV, 428 d), la σωφροσύνη (cuyo análisis es objeto del *Cármides)*, constituye

esencialmente una virtud del carácter, la cualidad de un espíritu razonable y sabio: en Homero designa el buen sentido *(Il.*, XXI, 462. *Od.*, IV, 158); para Platón consiste en el equilibrio y la soberanía de sí, ἐγκράτεια *(Rep.*, IV, 430 e) y también en el sentido del honor o el pudor, αἰδώς *(Cárm.*, 160 e), que hace que el alma sea sensible a la vergüenza y que se ruborice con ciertas cosas; se traduce por la dignidad tranquila en las acciones propias del "helenismo" *(Cárm.*, 159 a-b), y establece el orden, el concierto y la armonía apta para realizar el acuerdo unánime (ὁμονοία) entre las partes desiguales del alma o de la ciudad *(Rep.*, 432 a), según el precepto délfico de la medida, μηδὲν ἄγαν, atribuido al sabio Quilón de Lacedemonia (Aristóteles: *Ret.*, II, 12, 1.389 b, 2. Cf. Teognis y Píndaro), que incita a cada uno a hacer lo que le interesa, a ocuparse de sus asuntos, a realizar su tarea propia *(Cárm.*, 161 b. *Rep.*, 433 b-e: τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν), sin caer en los excesos contrarios, y esto gracias a un exacto conocimiento de sí, de sus recursos y de sus límites *(Cárm.*, 164 e. *Alcib.*, 131 b, 133 e). De ahí esa belleza tan estrechamente relacionada con la virtud, ἀρετή, lo bueno y lo justo, con lo que es verdaderamente agradable, útil, e incluso, con la ayuda de Dios, con la felicidad *(Alcib.*, 134 d-135 d). En cuanto a la justicia, es la virtud suprema *(Rep.*, 433 a, 443 d-e), principio jerárquico de la disciplina interior o del acuerdo entre las partes del alma según el orden, que constituye propiamente la sabiduría o *sophrosyne*, y del que participa la prudencia o *sophia*, que inspira esta conducta (443 e), enseñándonos el buen uso de todos los bienes *(Eutidemo*, 281 a-b). Cf. *Memorables*, III, 9, 4-5; IV, 3, 1.

(* 86) NÉMESIS, DESTINO, FORTUNA, JUSTICIA.—En el sentido propio y etimológico, Νέμεσις significa precisamente la indignación causada por la felicidad inmerecida del prójimo (Aristóteles, *Ret.*, II, 9). Contrapartida de la piedad, es un sentimiento que se encuentra entre la envidia y los celos, como se ve en Homero y en los trágicos: de ahí la venganza de los dioses contra aquellos cuya prosperidad les hace sombra. Por ello la Némesis castiga no solamente el orgullo y la insolencia, sino el exceso de felicidad en quien reclamó y deseó, o simplemente obtuvo por suerte (τύχη), más que la parte o μοῖρα que le fue asignada. La Εἱμαρμένη (término usado a partir del siglo IV, y cuya raíz es la misma que la de Μοῖρα: Μερ, reparto), no es, como la Μοῖρα y como la 'Ανάγκη, más que un símbolo de esta ley ciega que se confunde con la Suerte o el Destino, y que, desde entonces, se asocia a la Fortuna, τύχη, representada con los ojos vendados sobre una rueda (cf. Diels: *Vorsokratiker*, índice). Sin embargo, con Heráclito, con Esquilo, con Píndaro y luego con Platón, la Necesidad, 'Ανάγκη, se convierte en Justicia, o Δίκη: el orden del mundo se concibe por ellos como un orden justo, debido a una Inteligencia soberana y sabia, que vela por la suerte de los humanos y rige todas las cosas en vista del Bien; un orden teleológico sustituye el orden fatal, la Providencia a la Moira: se trata de una θεοῦ μοῖρα, una θεία μοῖρα, que designa propiamente la asistencia debida a un favor divino. Pero sigue siendo incomprensible y Platón no se jacta de hacerla comprender a los mortales. Es preciso, por tanto, tener siempre presente en el espíritu este pensamiento: que la raza de los hombres y la de los dioses son dos, como dice Píndaro (ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος. *Ném.*, 6, 1-13), aunque nos comuniquemos con ellos por el espíritu y por el soplo de vida que nos anima: porque "ningún hombre puede escapar al fin al que Dios le mueve" (Sófocles: *Edipo en Colona*, 252), y, en todo lo que busque, no obtendrá éxito sin la ayuda de Dios, οὐκ ἄνευθε θεοῦ *(Ilíada*, V, 185. Jenofonte: *Hippar.*, X, 8-11). Pensar y actuar de otra manera no es pensar como hombre (μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονῇ. Ajax, 761). Pensar así es observar la virtud de piedad, εὐσέβεια, esta parte de la justicia, que consiste en dar a los dioses lo que les corresponde *(Eutifrón*, 12 d-e).—Cf. a este respecto, Festugière: *Idéal religieux des Grecs*, págs. 21-23, págs. 101 sgs. (L'Heirmarménè). D. Amand: *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Lovaina, 1945. La religión de lo racional y la de lo irracional se desenvolvieron simultáneamente en Grecia, como observa E. des Places (R. Et. gr., 1946-47, pág. 462), la una, defendida por los filósofos; la otra, aceptada por todos los adeptos de la Tique: de ahí la polémica antifatalista del platonismo y del aristotelismo, incluso del epicureísmo y del estoicismo, aunque este se inclina al fatalismo precisamente cuando le combate.

(* 87) LA VERDADERA CIENCIA MEDIDA POR EL PENSAMIENTO DIVINO.—La búsqueda del τί ἐστι, del que Sócrates hace un uso corriente, trata de conocer las cosas no *tal como se aparecen al hombre* (lo que es propio de la actitud sofística, que se encuentra en la crítica del λόγος por Antístenes), sino *tal como son* cada una en sí misma (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων. *Mem.*, IV, 6, 1), es decir, *tal como Dios las ve y las quiere* (IV, 3, 17). Poco importa, por lo demás, que esta noción fundamental del ἔλεγχος socrática haya sido concebida en primer lugar a propósito y en función del resultado de las acciones humanas, o, como pretende, siguiendo a J. Stenzel, H. Kuhn (1934), por una extensión de la τέχνη a la totalidad de la vida: lo indudable es que, para Sócrates, la verdadera ciencia está medida por el pensamiento divino. θεοῦ φρόνησις, el falso saber para el hombre ignorante de sus límites.

(* 88) SÓCRATES Y EL CRISTIANISMO.—Ya en el siglo II, San Justino, que, incluso después de su conversión al cristianismo, permaneció siempre vinculado a la filosofía, particularmente a Platón, y que consideraba el cristianismo como una filosofía, la única segura y útil (Diál. con Tifrón, VIII, 1), estima que todo lo que hay de verdad en los hombres les fue comunicado por el Verbo divino. "Sócrates, juzgando estas cosas (el culto a los ídolos) a la luz de la razón y de la verdad, trató de iluminar a los hombres y de liberarlos de los demonios. Pero los demonios, valiéndose de los malos, le hicieron condenar como ateo con el pretexto de que introducía verdades nuevas" (1.ª Apología, V, 3-4). Justino llega incluso a decir que "los que vivieron según el Verbo (μετὰ λόγου), incluso juzgados como ateos entre los griegos, Sócrates, Heráclito y todos los demás, todos estos son cristianos", puesto que "el Verbo, del que todo el género humano recibió participación, es Cristo, el primogénito de Dios" (1.ª Apología, 46, 2-4). Ahora bien: dice (2.ª Apología, 10), "Sócrates no convenció a nadie para que muriese por esta creencia, pero el Cristo, que Sócrates conoció en parte (ἀπὸ μέρους), porque es la Razón que está presente en todo, persuadió no solamente a los filósofos y a los hombres de letras, sino incluso a los artesanos y a los hombres absolutamente ignorantes".—Cf. a este respecto el artículo de G. Bardy sobre Justino (Dict. Théol. cath., s. v., 2.242-3) y, además del pasaje famoso de J. J. Rousseau en la *Profession de foi du Vicaire savoyard* (ed. P. M. Masson), las hermosas páginas sobre Sócrates de Delbos *(Figures et doctrines de philosophes)* y de Bergson *(Les deux sources de la morale et de la religion)*, el artículo del P. Lagrange sobre *Socrate et Jésus-Christ* (Revue biblique, 1935), los de W. Kranz (Journ. Theol. Studies, 1937-38) del P. Dubarle (Rev. Sc. philos., 1938) y del P. Des Places (Actes du Congrès Budé, Estrasburgo, 1939), sobre la piedad de Sócrates y su dirección de conciencia.

Cap. III.—Platón.

89. Euclides de Megara, los megáricos y los "amigos de las Ideas".—90. Sobre la afirmación sofística de que "Todo es verdadero".—91. Gestos y propósitos de los cínicos. Antístenes y Diógenes.—92. El pensamiento de Eurípides sobre Dios y lo divino.—93. Música y purificación.—94. El arte de Platón.—95. Por qué la ciencia del ser es incomunicable.—96. La Idea, según Platón. El sentido de los términos *eidos* e *idea* y el realismo platónico.—97. El diálogo interior del alma consigo misma en presencia de Dios.—98. Crítica platónica del nominalismo y del relativismo de los sofistas.—99. Contemplación y purificación del alma.—100. La definición de la Idea platónica por Jenócrates.—101. La intuición y la imagen. Alegorías, mitos y paradigmas platónicos.—102. La alegoría de la caverna y el símbolo de la línea.—103. El texto del Menón sobre el saber y la opinión verdadera, el arte y la experiencia, la virtud filosófica y la virtud común.—104. El estado de las matemáticas griegas en los tiempos de Platón. Medias. Consideraciones pitagóricas sobre las relaciones de la astronomía y de la armónica.—105. La prueba platónica de la inmortalidad del alma por su indisolubilidad.—106. Las tres formas de gobierno y su degeneración. Democracia y tiranía. El rey, la ley.—107. El comunismo en el pensamiento griego.—108. El matrimonio y el amor, según Platón.—109. Dios y el problema del mal.—110. La teoría platónica del reconocimiento y la argumentación del *Fedón*.—111. De la esencia lógica a la existencia conocida por el pensamiento intuitivo.—112. Sobre el sentido del término *ousia*. El ontologismo de Platón y de los modernos.—113. El texto del *Sofista* 247 d-e, y el dinamismo platónico.—114. El ejemplarismo platónico.—115. Homonimia y sinonimia.—116. El argumento del tercer hombre.—117. Lo uno y lo múltiple.—118. Relación y participación de las Ideas entre sí.—119. Influencia de los descubrimientos mecánicos de Arquitas de Tarento sobre el pensamiento de Platón.—120. Sobre el principio de que "Todo es uno, todo es diverso".—121. Sobre los géneros primeros o los principios del ser, según el *Filebo* y el *Sofista*.—122. Necesidad mecánica y necesidad inteligible. El dualismo platónico.—123. El problema de la libertad y del origen del todo.—124. Opinión de Carlos Marx sobre los mitos platónicos.—125. El mito salvador.—126. A propósito del mito del *Político*.—127. La física platónica en el *Timeo*.—128. Las sanciones del más allá, según las viejas y santas tradiciones. Los dos modelos, sin Dios y con Dios.—129. Las *Leyes* y la teoría de las Ideas.—130. Preocupaciones políticas y religiosas enlazadas.—131. La naturaleza, obra del Artesano divino.—132. La verdadera piedad.—133. Origen y definición de la idea de Dios en Platón.—134. El ser y el hacer de Dios.

(* 89) Euclides de Megara, los megáricos y los "amigos de las Ideas".—Las relaciones de Euclides de Megara con Sócrates quedan fuera de duda al comienzo del *Teeteto*, donde Platón nos lo representa (142 c-143 c), como refiriendo por escrito y analizando con su maestro el relato que le hizo Sócrates de su conversación con el geómetra Teodoro y Teeteto, maravillosa naturaleza que Sócrates había adivinado. En cuanto a la filiación eleática de la escuela de Megara, queda atestiguada expresamente por Diógenes Laercio, II, 106, y por Cicerón, que refiere la "megaricorum nobilis disciplina" a Jenófanes, a quien sucedieron Parménides y Zenón, y luego "Euclides, Socratis discipulus, Megareus" (*Acad. pr.*, II, 42). Por otra parte, no parece dudoso que Platón, en el *Sofista*, 246 b, 248 a, designe a los megáricos como esos "otros", los "amigos de las Ideas o de las Formas", τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους, que colocan la esencia verdadera de las cosas en ciertas ideas inteligibles e incorporales. Véanse a este respecto Zeller: *Philos. der Griechen*, II, 1^4, 252 (trad. fr., III, 235); O. Apelt: *Platonis Sophista* (ed. Stallbaum, t. VIII, 1897, pág. 144, 8); Ritter-Preller, núm. 223. Hoy, después de la crítica hecha por Gomperz (*Griechische Denker*, t. II, 1902, página 596), que, siguiendo a Grote (*Plato*, t. III, pág. 482), se niega a atribuir a Euclides y a los megáricos la doctrina de la pluralidad de las ideas, hay más reserva sobre esta identificación, discutida por muchos (Brochard: *Etudes*, 137. Diés: *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, 1909, pág. 110; noticia en el *Parménides*, 19-23, y en el *Sofista*, 290 sgs., Budé). Observamos, sin embargo, que en este pasaje del *Sofista*: 1.°, la idea de pluralidad es totalmente incidental y queda claramente subordinada a las de inteligibilidad y de inmovilidad del ser, ambas admitidas por estos "amigos de las Ideas", muy conocidos de Platón (246 c, 248 b); 2.°, según la justa observación de Robin (*Pensée grecque*, pág. 196), "la unidad del Bien no es ya incompatible con la pluralidad de las esencias, como no lo es la unidad del ser con la pluralidad de los átomos": para Euclides, el Bien es uno, la virtud es una, pero se les designa con nombres diferentes, Pensamiento, Dios, Espíritu, etc., lo que no impide que el Bien sea único, inmutable y que fuera de él no haya nada real (D. L., II, 106. Cf., VII, 161). Para el nominalismo a ultranza de Estilpón de Megara, que erige en principio, como Antístenes y los cínicos, que nada puede ser afirmado de nada (por ejemplo, el correr del caballo o la bondad del hombre, por ser los dos diferentes. Plutarco, *Colot.*, 23), y que suprime todos los géneros (εἴδη, porque quien dice "hombre" no dice ningún hombre, y la "legumbre" no es la determinada legumbre que mostráis. D. L., II, 119), cada intuición indivisible de esencia es designada por un hombre que nos da la esencia propia de cada cosa, universo completo y cerrado, que es por toda la eternidad todo lo que se llama ser.—Todo lo que puede decirse es que, en este texto del *Sofista*, los "amigos de las ideas" son designados con rasgos tan impersonales como los "gigantes hijos de la Tierra" (Wilamovitz: *Platon*, II, 242) y que, con estos dos nombres, Platón caracteriza dos tendencias de pensamiento en las que incluye, sin duda, de una parte (en el segundo) a estos "no-iniciados" (*Teet.*, 155 e), que niegan todo lo que no es cosa concreta y más específicamente material, por tanto, las acciones, las génesis y todo lo que es invisible, los nominalistas sensualistas como Aristipo y los cínicos como Antístenes, cuyo nominalismo epistemológico aboca al materialismo (Cf. Dümmler: *Antisthenica*, Bonn, 1882, pág. 51. L. Campbell: *Sophistes and Politicus*, Oxford, 1877, introd. pág. 74. Natorp, Forschungen, 1884, pág. 195); de otra parte (en el primer nombre), ciertos discípulos inmoderados con respecto a su propia doctrina de las Ideas, los eleatas, los megáricos; en suma, todos los partidarios de esa "terrorífica doctrina", que, ya preconice la unidad absoluta del ser, ya admita la multiplicidad de las formas inteligibles, atribuye al Todo una inmovilidad de muerte y niega al ser la vida, el movimiento, la causalidad y la acción: a ellos se dirige la solemne reprensión del Sofista, 249 a-d. La dificultad misma que se experimenta para dar un nombre preciso a cada una de estas tesis resulta significativa del estado del pensamiento en Grecia, en esta época, en la que, a falta de una norma de verdad, los argumentos más disparatados y más contradictorios se emplean indiferentemente por unos y por otros—por los "idealistas" y por los "materialistas", cuyas conclusiones coinciden (Ravaisson: *Philos. en France au XIX*^{e} *siècle*, 1867, conclusión)—para sostener sus tesis sofísticas.

(* 90) Sobre la afirmación sofística de que "Todo es verdadero".—*Cratilo*, 429 b, s. Si, en efecto, todas las palabras son apropiadas, resulta imposible decir una falsedad: lugar común de la sofística (Méridier, noticia en el *Cratilo*, Budé, pág. 45), contra el cual se elevará Platón en el *Sofista* para demostrar la posibilidad del error; porque, *si nada es falso, nada es verdadero.* Cf. Proclo, *in Crat.*, 37 (Zeller, II, 1^4, 302, núm. 1). Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν. Πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει. Consecuencia directa e inevitable de este nominalismo que lleva a su extremo rigor lógico el postulado eleata de la identidad del ser y de pensamiento, identificando, al amparo del logos, la simple enunciación, o la palabra, con su contenido, es decir, con el ser (τὸ ὄν), por tanto, con la verdad (ἀλήθεια), sin referencia alguna al pensamiento de Dios, que, según la expresión de Platón, mide el ser y la verdad.—Por su parte, Aristóteles observa justamente, colocándose en el punto de vista de la lógica: decir que *todo es verdadero* equivale a decir que *nada es verdadero*, o, con más exactitud, que

todo es a la vez verdadero y falso, de suerte que necesariamente la misma cosa debe, a la vez, ser y no ser *(Met.*, Γ, 5, 1.009 a, 9-12). Así ocurre con todos los que buscan la verdad del ser en las cosas sensibles, los cuales reúnen sin cesar en ellas determinaciones contrarias (1.010 a, 1 s.), y, más generalmente, con aquellos que, ateniéndose a las apariencias, estimando que los seres son tal como se les percibe o se les concibe (1.009 b, 26), afirman globalmente que todo es verdadero o que nada es verdadero, que todo se mueve o que nada se mueve: afirmaciones que se destruyen a sí mismas (Γ, 8, 1.012 b, 14), al no poder ser verdaderas al mismo tiempo dos proposiciones contrarias, aunque las dos, como acontece en este caso, puedan ser falsas, por más que la verdad resida necesariamente en alguna parte y pueda ser encontrada a condición de que se dé una significación a los términos refiriéndose a la cosa que designan (1.012 a, 12, b 5). Porque, como decía Platón *(Sof.*, 262 c-d), la palabra por sí sola no significa nada: es necesario un entrelazamiento de nombres (ὄνομα) y de verbos (ῥῆμα) para hacer un discurso (λόγος). La verdad no la constituye la inmovilidad del Todo ni la movilidad universal, sino que es preciso hacer nuestro, como los niños en sus deseos, todo lo que es inmóvil y todo lo que se mueve, y decir que el ser y el Todo es una y otra cosa a la vez (249 d).

(* 91) GESTOS Y PROPÓSITOS DE LOS CÍNICOS. ANTÍSTENES Y DIÓGENES.—De este orgullo, o mejor, de esta vanidad del cínico, de este deseo que tiene de hacer hablar de sí (φιλοδοξία) por sus paradojas y sus excentricidades, se encuentran numerosos ejemplos en los gestos y en los propósitos que nos relata Diógenes Laercio de la secta cínica, así llamada porque Antístenes discurría en un gimnasio llamado Cinosargo (el perro ágil), a las puertas de Atenas, de donde el apelativo que se daba a sí mismo de "verdadero perro". Fue el primero en hacer doblar su manto *(tribon)*, que se convirtió, con el bastón y la alforja, en el atributo de los cínicos. "Desearía más volverme loco que sensible", decía. ¿Una mujer?, bella, os engaña; fea, os resulta una carga. ¿Qué es lo mejor que puede hacerse? Morir felizmente. ¿Qué provecho obtiene el sabio de la filosofía? Vivir en sociedad consigo mismo. ¿La ciencia más útil? La que permite no olvidar lo que se ha aprendido. "Muchos te ensalzan", se le dijo. "¿Qué mal he podido haber cometido?", preguntó. El sabio se basta, la virtud basta para volverle feliz: una virtud en actos, no en palabras ni en discursos (11). No tenemos necesidad de la física, de la lógica y de las artes liberales, porque solo importa una cosa: el bien y el mal de cada casa (103). Diógenes, en su tonel, declaraba que lo propio de los dioses es no tener necesidad de nada y que el sabio se les parece en esto. Quien tiene la virtud no puede perderla: el sabio es infalible, ama a su semejante y no se deja corromper por la fortuna (105). Habiendo visto un día (22) un ratón que corría sin preocuparse de encontrar cobijo, sin temer la oscuridad ni desear los goces que proporciona la vida, lo tomó por modelo y encontró el remedio a su miseria. Otra vez, viendo a un niño que bebía en su mano, cogió la escudilla que tenía en su alforja y la tiró diciendo: "He sido vencido, este niño vive con más sencillez que yo." Si somos ricos, decía, comemos cuando queremos; si somos pobres, comemos cuando podemos. Pretendía que el amor al dinero es la ciudadela de todos los males. Cuando se encontró con él Alejandro, le dijo: "Pídeme lo que quieras, que lo tendrás." Y Diógenes le contestó: "Déjame que me dé el sol." Despreciaba todo y a todos; llamaba a la escuela de Euclides escuela de bilis y a la enseñanza de Platón pérdida de tiempo. Como se le demostrase silogísticamente que tenía cuernos, tocó su frente y dijo: "No los veo." Y como, otro día, alguien le negase el movimiento, se levantó y se puso a andar. Habiendo definido Platón al hombre como un animal bípedo sin plumas, trajo Diógenes a su escuela un gallo desplumado, y dijo: "He aquí al hombre, según Platón." Platón, hablando de las Ideas, nombraba la idea de taza y la idea de mesa: "Para mí, Platón, que veo perfectamente la taza y la mesa, pero lo que no veo claramente es la idea de mesa ni la idea de taza."

(Cuando se le preguntaba a Platón lo que pensaba de Diógenes, contestaba: "Es un Sócrates atacado de locura.") Hombres, decía también Diógenes, no los he visto en ninguna parte, pero niños los he visto en Lacedemonia. Un día que hablaba en serio y no se le prestaba atención, se puso a picotear y a gorgojear como un pájaro, y reunió gente alrededor de él. Al reprochársele su exilio (pues había sido condenado como falsificador de moneda), dijo Diógenes: "Gracias a esto, he llegado a ser filósofo." Y como se le preguntase qué provecho había obtenido de la filosofía, contestó: "Por lo menos, el de ser capaz de soportar todos los males." A un necio que trataba de afinar un instrumento, le dijo: "¿No te da vergüenza afinar las cuerdas sobre un pedazo de madera y olvidarte, en cambio, de poner de acuerdo tu alma con tu vida?" Alguien le dijo: "No estoy hecho para la filosofía." Y Diógenes le respondió: "¿Por qué vives, si no tratas de vivir bien?" Como se le preguntase qué era lo más bello del mundo, contestó: "La franqueza." Pero es necesario ejercitar el alma, lo mismo que se ejercita el cuerpo, porque no se puede hacer nada en la vida sin ejercicio, y solo el ejercicio, o la ascesis, permite al hombre superarse (VI, 71). Pretendía vivir como Hércules y ponía la libertad por encima de todo. Cuando se le inquiría sobre su patria, contestaba: "Soy ciudadano del mundo." (κοσμοπολίτης. 63). Sacrificando las convenciones y las leyes a la naturaleza, lamentaba que los hombres fuesen tan desgraciados con su locura y decía que todo pertenece a los sabios. Pero no reconocía más que una ley y una constitución, la que rige el mundo (μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ 72), y preconizaba la comunidad de las mujeres y de los hijos, la abolición del matrimonio y la unión libre a voluntad de cada uno y de acuerdo con sus inclinaciones (72).—A pesar de ciertas máximas de sabiduría, que fueron recogidas por los estoicos e hicieron fortuna, Platón debía considerar estas enseñanzas de Antístenes y de los cínicos como una transmutación de la enseñanza auténtica de Sócrates, y en este sentido conviene interpretar el enigmático diálogo platónico *Clitofón*, en el que Platón, antes de exponer en la *República* la doctrina de la Justicia, desacredita en forma humorística la contrapartida que ciertos medios, siguiendo a Antístenes, vulgarizaban como propia de Sócrates (cf. la edición del *Clitofón* por J. Souilhé, Oeuvres de Platón, Budé, t. XIII[2], pág. 179). Este corto diálogo encaja muy bien en la manera de Platón, autor dramático (Rivaud: Rev. Hist. de la Philos., 1927, pág. 134). El filósofo parodia aquí los "discursos protrépticos" de que hacía uso Antístenes, fiel imitador (asegura) de Sócrates, pero de un Sócrates que hubiese sido tan mal educador como hábil exhortador, y cuya enseñanza hubiese constituido finalmente "un obstáculo para quien quisiese llegar al término de la virtud y encontrar ahí la felicidad".

(* 92) EL PENSAMIENTO DE EURÍPIDES SOBRE DIOS Y LO DIVINO.—La actitud religiosa de Eurípides no es tan tajante como podrían hacerlo creer estos fragmentos. En efecto, el poeta niega a veces, pero a veces también afirma, como su maestro Anaxágoras, la existencia de un Gran Pensamiento que regula todo según la justicia divina, y de una vida más allá de la tumba, vida indudablemente envuelta en tinieblas, pero más deseable para los hombres que la vida presente, constituida solo por sufrimientos *(Hip.*, 191). Pero, como Protágoras, no parece preocupado por saber si Dios o lo divino es uno o varios, aunque, para su creencia apasionada en la sabiduría (σοφία) tenga mucho sentido lo poco que es el hombre frente a los poderes desconocidos: δουλεύομεν θεοῖς, ὅτι ποτ' εἰσὶν οἱ θεοί *(Or.*, 418).

(* 93) MÚSICA Y PURIFICACIÓN.—Como ha observado Festugière *(L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, pág. 183), la "música", entre los griegos, era esencialmente un "procedimiento de purificación": a saber la κάθαρσις de que precisamente se habla aquí, 67 c, así como en el *Sofista*, 226 d; el *Político*, 293 d y 303 d, y las *Leyes*, 790 d. Aristoxeno de Tarento, discípulo de Aristóteles, ligado

a la escuela pitagórica, y primer teórico de la armonía musical, dice: "Los pitagóricos purificaban el cuerpo con la medicina y el alma con la música" (Diels, 282, 44).—La composición musical del *Fedro*, tan característica del arte de Platón, y tan rebelde a todos nuestros cuadros lógicos, fue muy bien analizada por Em. Bourguet (Revue de Métaphysique, 1919, págs. 335 sgs.) y por L. Robin (noticia en su edición del *Fedro*, Budé, págs. 34 sgs.). Por su parte, A. Puech, estudiando el arte de la composición en Platón (C. R. Ac. Inscr., 1940), mostró muy justamente que, tanto en Platón como en Homero, se ve con frecuencia que dos ideas salidas de la misma fuente invisible confluyen y se combinan después de recorridos diferentes: como ocurre en las últimas grandes obras musicales de César Franck (por ejemplo, en *Prélude, Choral et Fugue*, y *Prélude, Aria et Final*). La fuerza de la argumentación del *Fedón* en favor de la inmortalidad del alma reside en esta misma confluencia.

(* 94) El arte de Platón.—En su estudio sobre Platón, crítico de arte (*Bull. Off. Intern. Archéol.*, 1937), P.-M. Schuhl mostró que Platón no es solamente sensible a las formas generales del arte, sino que empleó, con una precisión y una seguridad sorprendentes, el vocabulario técnico de los escultores, de los pintores y de los músicos. Su severidad hacia los artistas, hacia los poetas en particular, se explica por el temor que le inspiraba una concepción del arte muy ligada a la sofística y que se complacía en el juego ilusorio de las apariencias, sin relación con el objeto real del arte. Añadamos, con Ch. Picard (*Manuel d'Archéologie grecque*. La sculpture, III, Période classique, IV[e] siècle. Picard), que la espiritualización de la escultura griega en el siglo IV, y el carácter religioso al que se inclina un Praxiteles a medida que avanza en edad, son debidos en gran parte a la influencia de este maestro que fue Platón en los "dominios secretos del pensamiento y del arte".

(* 95) Por qué la ciencia del ser es incomunicable.—En la digresión filosófica del más alto interés que nos presenta la 7.ª carta (342 a-344 d), Platón da las razones por las que la ciencia del ser es incomunicable. Y es que, para comunicar a otro una verdad, es preciso: 1.°, usar nombres; 2.°, definir lo que significan; 3.°, ilustrar la definición con imágenes o εἴδωλα; 4.°, condición de la ciencia, de la inteligencia, de la opinión verdadera; 5.°, apoyar sobre el ser de la idea como sobre su objeto propio; porque, lo que es necesario poner en evidencia para llegar al conocimiento verdadero o a la inteligencia que tiene más afinidad con el objeto real, es la *cualidad*, el ποῖον que particulariza los seres, principio de la diversidad o de la alteridad, fuente de la relatividad, y es la *esencia*, τὸ ὄν, signo de lo absoluto, lo que trata de conocer el alma. Ahora bien: la escritura, lo mismo que la imagen y que toda expresión sensible, que fija su objeto, es incapaz de traducir la diversidad y la vida, así como su esencia íntima. Por ello no se aprende la ciencia en los libros y tan solo del alma puede surgir la luz; pero con dos condiciones: la primera de las cuales es la afinidad del alma con el objeto, y la segunda el ejercicio (que definimos más adelante, siguiendo a Platón), que nos permite hacer brillar sobre el objeto estudiado la luz de la sabiduría y de la inteligencia con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas; en suma, obtener la intuición del objeto (344 b).

(* 96) La Idea, según Platón. El sentido de los términos εἶδος e ἰδέα y el realismo platónico.—Una "visión", tal es el sentido etimológico del término εἶδος, derivado de la raíz sánscrita *fid*, que se encuentra en el latín *videre*. En lo que concierne al sentido exacto y a la distinción de los términos εἶδος e ἰδέα que tienen el mismo origen, distinción capital para la inteligencia de los textos (sobre todo del *Fedro*, 265 d-266 a, donde se dice que el dialéctico, después de haber reducido a una sola idea, ἰδέα, la multiplicidad de los seres individuales, debe dividir esta idea en especies, κατ' εἴδη, siguiendo sus articulaciones naturales), véanse L. Campbell: *Plato's Republic*, t. II, Oxford, 1894, págs. 294 sgs., y un estudio semántico y cronológico del P. Brommer Εἶδος e ἰδέα, Utrecht, 1940. Εἶδος designa esencialmente la realidad objetiva que corresponde a la definición de la *especie*; Platón lo emplea incluso, a veces, para designar formas visibles (*Rep.*, VI, 510 d, 511 b-c). Ἰδέα, por el contrario, indica más la *forma* que la especie (Cf. *Fedón*, 103 d, 104 c, donde ἰδέα, corresponde a μορφή): este término sugiere inmediatamente la *unidad* de una noción compleja (*Cf.* la expresión μία ἰδέα y el empleo de este término en el libro VI de la *República*). *Así*, ἰδέα sirve para describir la obra de la dialéctica ascendente, συναγωγή, en tanto que εἶδος denota el resultado del análisis o división διαίρεσις (*Fedro*, 265 d, s.; *Teet.*, 205 d; *Sof.*, 253 d; *Pol.*, 278 b; *Fil.*, 60 d). En cuanto al término οὐσία, como mostraron Jowet y Campbell en su hermosa edición de la *República* (II, 307), designa en Platón el λόγος o la esencia de la cosa (*Fedro*, 245 e), la realidad implicada en la definición de esta cosa y que da razón de ella (*Protágoras*, 349 b; *Sof.*, 254 a; *Pol.*, 283 e). Se traduce hoy con frecuencia εἶδος, incluso ἰδέα, por *Forma*, lo que tiene la ventaja de precisar, en relación con el lenguaje de la psicología contemporánea (*Gestalt*), renovación de la escolástica, uno de los aspectos esenciales del pensamiento tal como lo definió Platón. Sin embargo, preferimos, como regla general, el empleo de la palabra *Idea*, que no solamente tiene para él el privilegio de una larga tradición, sino que, por derivar de la misma raíz que εἶδος e ἰδέα, está más próximo a la cosa que expresan estos términos. Basta, para evitar todo equívoco, tomar la palabra "Idea" en el sentido *realista*, que la Edad Media había distinguido tan profundamente en el platonismo.—En cuanto a los orígenes de estos términos y a su empleo filosófico, A. E. Taylor (*Varia Socratica*, V, pág. 178) muestra que habían sido utilizados ya en un sentido técnico, bien por los médicos, sobre todo por la escuela siciliana y por Filistión, para designar los elementos materiales de la realidad con sus virtudes o cualidades propias (δυνάμεις), bien por la retórica siciliana, que Gorgias introdujo en Atenas en 427, para representar las figuras de estilo por esquemas que simbolizan los diversos tipos de ordenación que sirven de modelo a su expresión concreta. (De hecho, en Platón, el primer uso filosófico del término "paradigma" se encuentra en relación con "idea" en la definición que da el *Eutifrón*, 6, e, de la piedad.) Por otra parte, no parece dudoso que en el origen del empleo específicamente platónico de la Idea, en tanto que realidad inmaterial, no se encuentre la reflexión, a la vez gramatical y lógica, sobre las condiciones y la posibilidad misma de la atribución y más generalmente del discurso (*Sof.*, 249 c, 251 a-c), que vino a completar, más tarde (*Leyes*, 819 d), la concepción del número irracional, salida del descubrimiento por Arquitas de la inconmensurabilidad de la diagonal al lado del cuadrado, que le suministraba el tipo de una esencia ideal, definida y estable, independiente de toda figuración o enunciación sensible, como, en un grado más alto y más concreto a la vez, lo son las esencias reales o las formas en las que se modelan las diversas técnicas, que reciben de su fin su destino normal subordinado a la técnica superior, la del Bien, que termina por definirla al mismo tiempo que da reglas a la conducta (Cf. J. Moreau: *Construction*, págs. 52 sgs.). Esta fue la conclusión de la reflexión platónica sobre el tratamiento aplicado por Sócrates a las cuestiones morales, que transfiguró, en fin de cuentas, una inspiración religiosa poniendo la Idea, o la realidad verdadera, en relación con esto junto a lo cual θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν, es decir, la esencia misma de Dios (*Fedro*, 249 c).

(* 97) El diálogo interior del alma consigo misma en presencia de Dios.—El pensamiento, dice Platón (*Teet.*, 189 e), es un discurso (λόγος) que el alma mantiene consigo misma sobre todo lo que examina. Pensar, para ella, o juzgar, no es otra cosa que diálogar (διαλέγεσθαι) silenciosamente consigo misma (190 a-c). Y en el *Sofista*, 263 c-e (Diès): *Pensamiento* (διάνοια) y discurso (λόγος) son una

misma cosa, con la salvedad de que lo que llamamos pensamiento es el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενον. El *Filebo*, 38 c, nos da ejemplos de este diálogo interior o de esta especie de reflexión del pensamiento que se exterioriza en presencia de un interlocutor. Porque, según la expresión de Sócrates en el *Fedón*, 78 a, es necesario buscar, buscar en sí mismo y con los demás, en presencia de un ser superior *(Eutid.*, 291 a, Méridier), que dirige los propósitos, que es nuestro único Maestro, como diría Malebranche *(Entretiens sur la Métaphysique*, III, 9; V, 9), y no otra cosa que la Verdad misma *(Fedón*, 91 a), según el principio que Sócrates consideró siempre como propio: no dejarme guiar por nada más que por la razón (λόγος), que me pareció la mejor después de un examen reflexivo del alma, obediente, no a la voz de la multitud, al amor del éxito y del lucro, como los sofistas, sino al único juez que conoce de hecho lo justo, lo bello, el bien y sus contrarios; y este juez único es la Verdad pura, ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια es decir, Dios mismo *(Critón*, 46 b-47 b. M. Croiset).

(* 98) Crítica platónica del nominalismo y del relativismo de los sofistas.—Aunque en su *Helena* (1, 5), Isócrates, que se decía "filósofo", coloca a Platón en el número de los "erísticos", Platón, que no duda, como Sócrates, en usar de sus procedimientos para embarazarles y para confundirles, denuncia con vigor, en contraste con el método de verdad de que se sirve la dialéctica *(Fil.*, 17 a), los sofismas de la erística, el primero de los cuales es la confusión del sujeto del atributo *(Eutidemo*, 298 a), y muestra que toda la habilidad de los disputadores consiste en reducir la realidad de las cosas a la realidad de las palabras que las expresan: de esta suerte, la mentira es imposible, puesto que lo que se dice es la verdad misma de lo que es (κἀκεῖνό γέ ἐστιν τῶν ὄντων, ὃ λέγει, 284 a); resulta imposible igualmente decir una falsedad o contradecir (286 a s.), porque nadie dice lo que no es, si es la verdad y la realidad lo que expresa (284 c): el sofisma reside precisamente en el hecho de que, si la cosa se reduce a su expresión, la palabra, que produce la *expresión* de una cosa, produce la cosa misma. Por ahí, Platón se refiere a Antístenes, al nombrar la escuela de Protágoras (286 C. Méridier, noticia, pág. 129). Si no hay nada falso, como dice Antístenes, no hay nada verdadero, como dice Protágoras: en otros términos, si todo es verdadero, todo es falso. Encontraremos aquí una crítica decisiva del *nominalismo* que constituye el fondo de la *sofística* y que hará verdaderos estragos en la filosofía moderna a partir del siglo xiv.

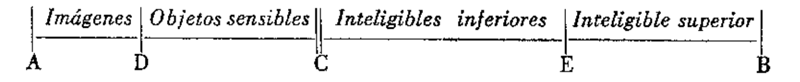
(* 99) Contemplación y purificación del alma.—Platón observa que los ojos de la multitud no son lo bastante fuertes para mantener la mirada fija en lo divino, porque el don dialéctico no puede ser concedido más que al que filosofa en la pureza y la justicia, aferrándose obstinadamente a la idea del ser. De hecho, la unión del alma a Dios, que es el fin y el término de la dialéctica, ese impulso del alma hacia la Verdad para la conquista del ser, se traduce en Platón, al igual que en la mística, órfica y pitagórica, por una *contemplación* (θέα, θεωρία. *Fedro*, 247 a s. *Banquete*, 211 d. *Rep.*, VII, 517 b), que supone la connaturalidad (συγγένεια) y, finalmente, la identificación del pensamiento y de su objeto, del sujeto cognoscente y de lo conocido *(Fedón*, 79 d); en suma, del intelecto con la verdad, es decir, con el ser mismo *(Rep.*, VI, 490 b). Ahora bien: la contemplación de la esencia divina debe ser preparada por una ascesis, la κάθαρσις o *purificación* del alma, fruto de un esfuerzo espiritual, verdadera "consagración", que nos pone en disposición de participar en la divinidad (Festugière: *L'idéal religieux*, págs. 181 sgs.): idea familiar a todas las "consolaciones", desde el platónico Crantor hasta Plutarco y que, por otra parte, no tiene nada que ver con las prácticas de los purificadores profesionales y de los catartas órficos (P. Boyancé: *Le culte des muses dans l'antiquité grecque*, 1937, págs. 233 sgs.

F. Cumont: *After life in roman paganisme*, New Haven, 1922). La expresión más alta nos viene dada por esta visión del *Fedón*, 69 c-d, a saber, que el pensamiento, φρόνησις, es un medio de purificación, καθαρμός, porque libera al alma de esta vida desligándola del cuerpo, de las riquezas, de los honores, de todos los intereses sensibles, para enseñarle a no amar y a no buscar más que lo verdadero del modo como debe ser amado y buscado (ὀρθῶς): y es esto, añade Sócrates, lo que yo he tratado de alcanzar en la medida de lo posible.

(* 100) La definición de la Idea platónica por Jenócrates.—Esta definición no incluye solamente todas las cosas y *(Crat.*, 387 a) todas las acciones que están conformes con su "naturaleza", es decir, con su fin, y no a medida de nuestra fantasía o de nuestras opiniones, como lo justo por naturaleza, τὸ φύσει δίκαιον, por una "transmutación de valores" característica de la revolución platónica, designa, no ya, como para Caliclés, el derecho de la fuerza *(Gorg.*, 488 c), sino el derecho natural, esencial e idealmente justo *(Rep.*, VI, 501 b. Cf. J. Chevalier: *La vie morale*, cap. II). La definición de Jenócrates incluye también los objetos artificiales, como la cama, que son hechos por el obrero según el modelo ideal, el mismo que tiene su ser en la Naturaleza, ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα *(Rep.*, X, 597 b). Así, Platón, como él mismo declara, vino en ayuda de la convención o de la ley (νόμος) y del arte (τέχνη), mostrando que son naturales o, al menos, no inferiores a la naturaleza *(Leyes*, X, 890 d. Cf. Moreau: *Construction*, pág. 350 n., 474-479).

(* 101) La intuición y la imagen. Alegorías, mitos y paradigmas platónicos.—Bergson mostró muy bien, en su conferencia de 1911 sobre "L'intuition philosophique" (reimpresa en *La Pensée et le Mouvant)*, cómo, a falta de *la intuición* misma, ese "algo tan extraordinariamente simple que el filósofo no alcanzó a expresar nunca con éxito", debe recurrir a una cierta *imagen*, intermedia entre la simplicidad de la intuición concreta y la complejidad de las abstracciones que la traducen (J. Chevalier, Bergson, págs. 51 sgs.). San Juan de la Cruz ofrece de ello un magnífico ejemplo.—Mostraremos más adelante el sentido y el alcance de la "alegoría" de la caverna y de los "mitos" platónicos. En cuanto al "paradigma", semejante a la manera como se procede para enseñar a un niño a deletrear las letras que forman las sílabas y las palabras, lo que le constituye esencialmente es el hecho de que un elemento que se encuentra lo mismo en otro grupo, es allí exactamente interpretado, e, identificado en los dos grupos, permite abarcarlos en una noción única *(Pol.*, 278 c): lo mostraremos a propósito del paradigma del tejedor en el *Político*, donde se expresa, con el procedimiento doble del método, separación y reunión, el fin mismo para el que fue establecida la dialéctica y que debe servir la filosofía, a saber la acción política que tiene por objeto enlazar conjuntamente a todos los elementos de la ciudad *(Rep.*, VII, 520 a).

(* 102) La alegoría de la caverna y el símbolo de la línea.—Debe repararse que la alegoría de la caverna es referida por Platón al símbolo de la línea dividida en dos segmentos desiguales que representan lo Sensible y lo Inteligible con sus dos subdivisiones análogas *(Rep.*, VI, fin, 509 d, s.).



Ahora bien: nos dice Platón (510 a), la imagen es a su modelo sensible como el objeto de la opinión es al objeto del conocimiento: o, en otros términos, las Ideas (concebidas como esencias por la διάνοια, como realidades por el νοῦς) son el *ser* del que las cosas sensibles son la *apariencia*.—Los físicos contempo-

ráneos (J. Thibaud) observaron el acuerdo profundo de la representación que se forjan del mundo con la que da de él Platón.

(* 103) El texto del Menón sobre el saber y la opinión verdadera, el arte y la experiencia, la virtud filosófica y la virtud común.—*Menón*, 97 a-c: "El que, conociendo (εἰδώς) el camino que conduce a Larisa o a cualquier otro lugar, se pusiese en marcha y sirviese de guía a otros, es indiscutible que les guiaría bien. Pero cualquier otro que empezase a formular justas conjeturas (ὀρθῶς δοξάζων) acerca de cuál es el camino, sin haber ido antes por él y sin conocerlo, no cabe duda que también guiaría bien. En tanto tenga una opinión recta sobre lo que el otro sabe a ciencia cierta, no dejará de ser tan buen guía como él, aunque no alcance la verdad más que por conjeturas, y no, como él, científicamente (οἰόμενος μὲν ἀληθῆ, φρονῶν δὲ μή). Así, la opinión verdadera no deja de ser tan buen guía como la ciencia en lo que respecta a la rectitud de una acción... Es, sin embargo, menos ventajosa, por cuanto el que posee la ciencia alcanza siempre su fin, mientras que el que no tiene más que la opinión recta a veces lo alcanza y a veces no." Este texto del *Menón*—el primer diálogo en el que encontramos en germen la teoría platónica del conocimiento de lo real, la comprensión profunda del valor de las ideas matemáticas, la idea de que saber es recordar, la noción, desconocida todavía del *Gorgias*, de un intermediario entre lo real y la apariencia, entre el saber y el no-saber, del valor de la creencia, del carácter divino de la verdad y de la virtud nacidas de una *θεία μοῖρα (Not. du néc.*, págs. 73, 219. Moreau: *Constr.*, pág. 82)—, este texto ilustra de una manera sorprendente la diferencia entre el saber y la representación verdadera. Los dos, sin duda, nos permiten igualmente llegar a lo verdadero. Pero, como precisará Platón en el *Teeteto* (201 a-d, 202 b-c), la opinión verdadera, ἀληθὴς δόξα, es una representación de la que nosotros no podemos dar razón, ἄλογος δόξα, una creencia de la que no vemos que sea necesariamente verdadera: como jueces que aplicasen un juicio verdadero a hechos de los que no fueron testigos y que solo conocen por el relato ajeno, por decirlo así; no es por vía de enseñanza, sino por la persuasión, como los abogados les sugirieron esta opinión, por lo demás bien fundada: su juicio es, pues, verdadero, pero no necesariamente verdadero. Quien juzga así acerca de algo puede encontrar la verdad, mas no puede conocerla. Igual diferencia, en la práctica, entre el arte y la experiencia, τέχνη y ἐμπειρία: esta no puede dar razón de las cosas que adelanta, porque no conoce la causa de cada cosa *(Gorg.*, 465 a). Igual diferencia también entre la virtud filosófica y la virtud común, que la teoría de la opinión verdadera tiene por fin justificar en su orden *(Men.*, 87 b s). La virtud común nace del hábito; se trata de una práctica útil, pero ignorante de lo que la determina, imposible de enseñar de otro modo que por el ejemplo y sin garantía de duración; aparece y desaparece a tenor de las circunstancias; los que se contentan con ella son virtuosos por una especie de inspiración o de favor divino, *θεία μοῖρα* (99 e), parecido al que hace decir a los profetas y a los poetas verdades que no conocen con ciencia verdadera. Platón concibe aquí la poesía y la profecía en forma *gnómica*, como un conjunto de sentencias de una aplicación general, pero que no proceden de la visión del caso particular en sí mismo, en su necesidad interna. Así, el hombre de Estado que se regula por la opinión verdadera en la administración, juzgando según la verosimilitud de los casos análogos, se parece al profeta que anuncia muchas grandes cosas, y cuyas predicciones resultan verdaderas, sin que él conozca precisamente el objeto mismo de que habla. Por ello, el conocimiento de unos y otros es incierto. Muy diferente es la virtud. La representación común no ve en la moralidad más que una pluralidad de opiniones y de actividades especiales; no se la representa como una en todas sus manifestaciones: nos muestra un enjambre de virtudes, σμῆνος ἀρετῶν, no la virtud, *μία ἀρετή (Men.*, 72 a-73 c). Ahora bien: lo que constituye esencialmente *la virtud* debe ser idéntico en todas partes: el conocimiento del bien es el

mismo en todos aquellos en quienes se encuentra, puesto que un objeto único preside una representación simple. La unidad de todas las virtudes se muestra claramente a quien ve la esencia de la virtud en el saber. Solo la ciencia, al indicarnos la necesidad interna que hace que una cosa sea lo que es, nos asegura la posesión de la verdad y alcanza lo real en todos los órdenes. Esto es precisamente el objeto de la dialéctica.

(* 104) El estado de las matemáticas griegas en los tiempos de Platón. Medias. Consideraciones pitagóricas sobre las relaciones de la astronomía y de la armónica.—Sobre la escala de las ciencias y la dialéctica, y, en particular sobre el estado de las matemáticas griegas en los tiempos de Platón—los *Elementos* de Hipócrates de Quíos, la construcción de las curvas por Hipias de Elis, la generación por Teodoro de Cirene de la noción de irracional (ἀλόγους γραμμάς, *Rep.*, 534 d), la constitución por Teeteto de la estercometría o ciencia de los sólidos, expuesta por Euclides, a comienzos del siglo II, en los libros XI-XIII de sus *Elementos*, y los descubrimientos del pitagórico Arquitas de Tarento en mecánica, en astronomía y en armonía—, véase la introducción de Diès a la edición de la *República* (G. Budé), págs. 70 sgs., con la bibliografía a este respecto.

A Arquitas se debe (Diels, 35 b 2) la más antigua definición de las tres clases de *medias*, que tienen un lugar tan importante en la matemática griega y en los pasajes del *Timeo* sobre las progresiones (31 c) y sobre la manera cómo el Demiurgo llena los intervalos entre los términos de la serie de que está constituida la mezcla armoniosa que forma el Alma del mundo (36 a): la *media aritmética*, $b - m = m - a$ (2, 4, 6); la *media geométrica*, $\frac{a}{m} = \frac{m}{b}$ (2, 4, 8); y la *media armónica* $\frac{m - a}{b - m} = \frac{a}{b}$ (3, 4, 6).

Por otra parte, los pitagóricos, a los que Platón toma como guías en todo lo que concierne a la matemática y a la física matemática, habían mostrado claramente este enlace mutuo que descansa en la "comunidad de naturaleza" de las diversas "ciencias hermanas" que constituyen la matemática *(Rep.*, 530 d, 531 c-d), y, sobre todo, de la astronomía y de la armónica. Habían reconocido entre las distancias de los siete planetas a la tierra y el tiempo de sus revoluciones, por una parte, y los intervalos de las siete notas de la escala, por otra (a saber, la octava y sus divisiones armónicas, la quinta y la cuarta, cuya medida se expresa con la ayuda de los números 2, 3, 4: $\frac{1}{2}, \frac{2}{3}, \frac{3}{4}$), una "correspondencia" que señalan la *República*, 530 d, y el *Timeo*, 36 b-d, 38 c-e, la misma que se designa tradicionalmente con el nombre de armonía de las esferas (Cf. *Rep.*, X, 617 b). Así, la astronomía y la armónica parten de los datos sensibles para darnos una representación ideal que, "dejando a salvo las apariencias", da cuenta de su inteligibilidad: ahora bien: tanto para Platón como para los pitagóricos, es la teoría matemática la que, aplicándose a las formas del desplazamiento (φορά), revoluciones celestes o vibraciones sonoras, que resultan de "relaciones métricas mutuas de la velocidad real y de la lentitud real determinadas según la verdad de los números y de las figuras" (529 d), nos revela su estructura definida y las leyes de combinación, al mismo tiempo que permite la medida y la previsión. Pero, una vez hecho esto—y, en este punto, Platón se separa de los pitagóricos—, queda todavía por realizar una "tarea sobrehumana", la misma que asume el dialéctico y que Platón reivindica como suya (530 e), sin la cual se entregaría a una labor no provechosa (531 b-c); esta tarea consiste en investigar qué números son armónicos y la razón por qué lo son, y, tratando las hipótesis no como principios, sino como hipótesis o puntos de apoyo para elevarse al principio (511 b), obtener de ahí una propedéutica (536 d) para la enseñanza de la dia-

léctica, es decir, para el conocimiento del Bien, que es el fundamento de las hipótesis físicas (511 b), el principio absoluto de todas las cosas (508 c-509 d), la causa universal de todo lo que es justo (ὀρθός) y bello, que produce simultáneamente la verdad y el intelecto modelado sobre ella (517 c).—Sobre esto, de una importancia capital y de interpretación muy compleja, véanse los estudios sobre la astronomía y la armónica platónicas, sus relaciones con los pitagóricos y el sentido del *Timeo,* debidos a Aug. Boeckh, el iniciador (estudios reeditados en sus *Kleine Schriften,* III, 1866, págs. 115 sgs.), Th. Henri-Martin (1841), P. Tannery *(Mémoires scientifiques,* I-III, VII, Toulouse, 1912-1915), Duhem *(Système du monde,* t. I, 1.ª parte), F. Frank (1923), A. E. Taylor (1928), A. Rivaud (Rev. Hist. Philos., 1928-29; noticia en su edición del *Timeo,* págs. 42 siguientes), J. Moreau *(Construction,* págs. 322 sgs., 358 sgs.; 479-484; la armonía de las esferas, la escala musical de la gama platónica).

(* 105) LA PRUEBA PLATÓNICA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA POR SU INDISOLUBILIDAD.—*República,* VII, 533 c-d. *Banquete,* 202 e, 206 c, 209. *Fedro,* 245 b-245 e (cómo el alma, que se mueve a sí misma, es necesariamente inengendrada e inmortal), 247 b, 251 a. Estudiaremos más adelante las pruebas que da el *Fedón* acerca de la inmortalidad del alma.

En la *República* la prueba está fundada esencialmente en el hecho de que la función propia y la virtud del alma es la justicia (I, 353 e. II, 366 c. IV, 434 c, sgs.), y en que el mayor mal del alma, la injusticia, que destruye su felicidad, resulta impotente para destruirla a ella: con más razón, ocurre así con el mal del cuerpo, la muerte: de suerte que el alma, a la que no destruye ni su mal propio, ni un mal extraño, es necesaria y verdaderamente inmortal *(Rep.,* X, 611 a) y está destinada a recibir en el más allá las recompensas de la eterna justicia (613 e-621 d), prometidas a aquel que, según las palabras de Esquilo *(Siet.,* 592, "no quiso parecer, sino ser hombre de bien" (οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα, 361 b), así como conviene a Dios, tal como es, es decir, esencialmente bueno (ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι, 379 a). Sin embargo, el argumento del *Fedón* que fundamenta la indisolubilidad del alma en su simplicidad (78 b, 93 b) implica una doctrina completamente diferente de la de la *República* (IV, 435 b, en relación con las tres clases de la ciudad), del *Fedro* (246 b, expuesto en forma mítica) y del *Timeo* (89 e), en el que el alma se encuentra representada como compuesta de tres partes, hablándose también de tres especies de alma que ocupan en nosotros lugar diferente. Sin duda, parece que, según la *República* (611 b-612 a), la división tripartita del alma no es más que una consecuencia de su unión con el cuerpo, y que el alma, en el momento de su liberación, recobra su verdadera naturaleza. El *Fedro,* por otra parte, nos muestra, siguiendo una sugestión de la *República* (618 b, s.), cómo el alma, por la contemplación de las Ideas, llega a hacer la unión de las tres partes indisoluble (248 b, s.). Pero, en el *Timeo,* Platón afirma que únicamente la parte razonable del alma, el alma superior modelada directamente por el Demiurgo (90 a-d), que tiene, según Alcmeón de Crotona, el poder de moverse a sí misma (Cf. *Fedro,* 245 c. *Leyes,* 894 c, s.) y que, por otra parte, es compuesta como el Alma del mundo (37 a), participa de la inmortalidad, mientras que las otras dos almas, modeladas por los dioses inferiores, son mortales (69 c). Pero quizá Platón, superando el dualismo del *Fedón,* sugiera una concepción más perfecta de la individualidad, en la que, implicando el *noûs* la *psyché* y esta el *sôma (Tim.,* 30, b, 41 c-d), el cuerpo mismo participaría de la inmortalidad que pertenece por naturaleza al alma racional en razón de su parentesco con las Ideas en tanto que principio de vida y de movimiento, y del alma toda ella por una indisolubilidad de gracia divina, debida a la voluntad de su Autor y Padre, que es el más fuerte de los lazos *(Tim.,* 41 a-b). Olimpiodoro *in Phaedon.,* 60 e (pág. 98 Finckh), dice que, "entre los antiguos, Jenócrates y Espeusipo, entre los modernos, Jámblico y Plutarco, tenían por inmortal no solamente la parte superior del alma, sino la parte irracional, μέχρι τῆς ἀλογίας» (R. Heinze: *Xenokrates,* 138 y fr. 75). Véase a

este respecto Brandt: *Zur Entwickelung der platonischen Lehre von der Seelenteilen,* Munich, 1890; Leissner: *Die platonische Lehre von der Seelenteilen,* Munich, 1909, y el interesante estudio de R. K. Gaye: *The platonic conception of immortality and its connexion with the theory of Ideas,* Londres, 1904 (con referencia a Plutarco: *Quaest. Plat.,* IV, 1.003 b. Cf. J. Chevalier: *L'Axiochos,* páginas 21-24, 134-139). Resulta imposible considerar nuestra alma (como hace G. C. Field: *The philosophy of Plato,* Oxford University Press, 1949) como una simple parte del Alma del mundo, idéntica ella misma al Demiurgo, de suerte que no se individualizaría más que temporalmente, por su unión al cuerpo. Interpretación que contradice la afirmación, muy clara en Platón, de la trascendencia de Dios y de la inmortalidad personal de nuestras almas, y que introduce en el platonismo una teoría de la individualización por la materia muy extraña al espíritu de la doctrina.

(* 106) LAS TRES FORMAS DE GOBIERNO Y SU DEGENERACIÓN. DEMOCRACIA Y TIRANÍA. EL REY, LA LEY.—En la maravillosa descripción que hace de las tres formas de gobierno y de su degeneración *(Rep.,* VIII, 544 c, s.), Platón tuvo modelos y predecesores, aunque les supere a todos con mucho por la penetración de su genio. Platón fue el primero—Heródoto había discutido el valor respectivo de las tres formas de gobierno: monarquía, aristocracia, democracia (III, 80)—, de 411 a 399, que pudo comprobar por sí mismo en Atenas la experiencia de las rivalidades de los partidos, de las revoluciones y de las guerras, de que Tucídides nos dejó un cuadro nada lisonjero, mostrándonos a los hombres dominados por la pasión (ὀργή) contra la reflexión (γνώμη) y llegando a los peores excesos. Lo que Platón nos presenta como completamente nuevo es la manera como describe el fracaso de los regímenes que se corrompen por la cabeza, como el alma del individuo, cuyas costumbres hacen las constituciones, que a su vez la destruyen (véase 559 d, s., la admirable descripción del modo como se forma "el hombre democrático", o "el amigo de la igualdad", corrompiendo sutilmente el alma del joven). Estas páginas penetran hasta los resortes secretos de esta democracia ateniense, cuyas instituciones se habían alterado en el siglo IV, de tal suerte que el "régimen de libertad" degeneró en un "régimen de buen placer", que pone al mismo nivel lo igual y lo desigual, y esto, como muestra profundamente Platón (558 c), según la lógica interna del sistema democrático mismo, del que Tucídides, por boca de Pericles, alababa (II, 41) su flexibilidad plena de gracia y de elegancia y su riqueza de talentos, pero que, de hecho, no resultó apto más que para engendrar la tiranía y esclavizar al pueblo (Cf. G. Glotz: *La cité grecque,* págs. 126, 162 sgs., 384 sgs. *Histoire grecque,* I, 238-250 y número 8).

Debemos hacer notar que el "tirano" (nombre proveniente quizá del frigio. Confróntese κοίρανος, κύριος, que designaba primitivamente a "jefe" o a "príncipe", como aparece en los antiguos líricos, Arquíloco de Ceos, Alceo de Mitilene, Píndaro; en Simónides de Ceos y en Heródoto designa **más** especialmente el "monarca". Pero, a partir de los siglos VII-VI, en las islas, y luego en Grecia, más tarde en la Magna Grecia y en Sicilia, designó al jefe, que se hizo cargo del poder y lo usurpó aprovechándose de la rivalidad de los partidos, y que, presentándose como el defensor del pueblo, no piensa en otra cosa que en su propia fortuna, entregándose a todos los deseos y a todos los placeres anormales e ilegítimos (παράνομα) que constituyen el fondo animal de todo hombre y se despiertan y desencadenan en los períodos turbulentos. Tenemos los ejemplos de Alcibíades, Critias y Lisandro. Los tiranos se multiplicaron entonces en todas las ciudades griegas, como consecuencia del impulso de la industria, el comercio y la riqueza, que había creado un poder nuevo y trastrocado el orden antiguo. Todos los sabios de Grecia condenan esta forma nueva del poder: Solón prefiere a la insolencia y a la violencia el orden bien regulado, εὐνομίη (fr. 3 y 23); el persa Otanés, en Heródoto (III, 80), opone el gobierno del pueblo, el poder elegido y

responsable, la deliberación común, la igualdad de los derechos (ἰσονομίη) al gobierno de uno solo, la tiranía, a la que pierden el orgullo y la envidia; Sófocles condena la tiranía, engendrada por el orgullo del hombre incapaz de mantener el poder absoluto (ὕβρις), en nombre de las leyes sublimes del Olimpo *(Edipo, rey,* 863-881), de los decretos divinos, no escritos, eternos e inmutables *(Antígona,* 454-457); Tucídides y Jenofonte, *Mem.,* IV, 6) consideran la ley y la tiranía como los dos polos, al rey reinando en nombre de la primera para el bien común de sus súbditos, al tirano como reinante por la fuerza, según su capricho, para sí mismo y sin consultar las leyes. La misma tesis se presenta por Platón en la carta VII, 321 c, y en las *Leyes,* 715 a, así como en el *Político,* 301 a, con la observación de que la democracia, en la que el poder se comparte por una multitud de personas, en la peor de todas las constituciones cuando son legales y ordenadas; pero, cuando violan las leyes, es la que permite vivir mejor, siendo el rey ideal y perfecto (294 a, 301 d), que prescindiría de las leyes demasiado rígidas, como un dios entre los hombres, θεὸν ἐξ ἀνθρώπων *(Pol.,* 303 a-b).

(* 107) EL COMUNISMO EN EL PENSAMIENTO GRIEGO.—Siguiendo hasta el fin la lógica de la Idea, no sin largos titubeos que nos testimonia el comienzo del libro VI de la *República,* llevando hasta su límite extremo las reglas de las que la constitución de Esparta le ofrecía un modelo admirable y a las que él estimaba ligada la salvación de la civilización helénica *(Banquete,* 209 c. *Leyes,* 692 e), Platón recomienda la coeducación del hombre y de la mujer, la comunidad de las mujeres, de los hijos y de los bienes en la clase de los guardianes, a fin de realizar, dice, por la subordinación de los intereses particulares y egoístas al bien común de la ciudad, una unidad que nada divide (466 d), según la expresión de Heródoto a propósito de los agatirsos (IV, 104) y preconiza esa especie de comunismo que estaba "en el aire" en esta época (cf. Ritter: *Platon,* I, 206. Amédée Polet: *Le communisme dans la pensée grecque,* ed. Revue du Caire, 1947). Aristófanes nos presenta su parodia en la asamblea de las mujeres (hacia 392, haciendo quizá alusión a una primera edición de la *República* anterior a 399. Aulo Gelio, XIV, 3) y Aristóteles la refutó en el libro II de la *Política,* en tanto que Platón mismo repudia en las *Leyes* esa monstruosa aberración a la que le había arrastrado la concepción abusiva de una Justicia ideal no adaptada a las realidades humanas.

(* 108) EL MATRIMONIO Y EL AMOR, SEGÚN PLATÓN.—El matrimonio, cuyo fin es la procreación y la educación de los hijos, se considera por Platón como la única forma legítima de las relaciones sexuales *(Leyes,* VIII, 835 c, 839 a, s.). Observemos a este respecto que, contrariamente a lo que se dijo muchas veces y a su misma vida, Platón desaprueba y condena formalmente los amores contra naturaleza y en particular, de acuerdo con la legislación de Esparta y de Creta (636 b-d), el amor masculino en su forma vergonzosa (Cf. el discurso de Pausanias en el *Banquete,* 182 b-185 c: el de Diotime, 209 b, 210 a-c. *Rep.,* III, 403 a-b. *Fedro,* 249 a, 252 c-256 e: tal es la significación del "amor platónico", esa "recta concepción", es decir, puramente espiritual, "del amor de los jóvenes", *Banquete,* 211 b). En el libro VIII de las *Leyes,* Platón recomienda al legislador que establezca, por oposición a los amores contra naturaleza, una máxima, *nomimon,* o una especie de "prejuicio" que iguale en coacción al que se opone al incesto (838 e), por la práctica de la castidad habitual en los atletas y, caso de insubordinarse la Afrodita indisciplinada, como consecuencia de la incapacidad de los ciudadanos para reprimirse, castigando rigurosamente el vicio, a fin de extirparlo (841 d). "Solo te ama quien ama tu alma, ὅστις δέ σου τῆς ψυχῆς ἐρᾷ, escribe Platón en el *Alcibíades,* 131 c-d.

(* 109) DIOS Y EL PROBLEMA DEL MAL.—Como justamente se observó (Cl. Piat: *Platón,* págs. 164 sgs., pág. 176), el pensamiento de Dios domina todo el *Fedón,*

toda la obra de Platón, su filosofía y su política (O. Reverdin: *La religion de la cité platonicienne,* de Boccard, 1945): Dios, el Ser eterno e indestructible (106 d), perfectamente bueno y sabio (ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, 80 d), bajo cuya vigilancia estamos colocados y que nos puso en la vida como en un puesto que nos impide abandonar (62 b-d), hasta el día en que desate nuestros lazos para permitir a nuestra alma dirigirse hacia él (67 d, 80 d). Desde este punto de vista, lo que llamamos el *mal* se aparece como una simple falta de ser, como una privación que justifica lo incompleto de la naturaleza humana, indigente, inacabada, deficiente, como todo lo que participa de lo infinito, que aspira (ὀρέγεται) a aquello de que está privada (αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν, 75 a-b). Así, el mal tiene su razón de ser en el Bien, y si decimos verdad al afirmar que se encuentra necesariamente envuelto en la naturaleza mortal de aquí abajo *(Teet.,* 176 a), resulta verdad también que, para quien es amado de Dios por amar el bien, todo termina por favorecerle, tanto en esta vida como en la otra *(Rep.,* X, 613 a-b).

(* 110) LA TEORÍA PLATÓNICA DEL RECONOCIMIENTO Y LA ARGUMENTACIÓN DEL "FEDÓN".—Platón dio del reconocimiento y del mecanismo de la reviviscencia un análisis notable, que fue recogido por Aristóteles en su *De memoria* (2, 451 b, 16 sgs.) por la teoría clásica de las asociaciones por semejanza, contraste y contigüidad. Para él, lo que provoca el recuerdo (74 a-e), incluso en el caso de los objetos semejantes, es el sentimiento de una diferencia, de una distancia o de una deficiencia, por ejemplo, el sentimiento de lo que falta a las igualdades sensibles para que se parezcan a lo Igual como tal (74 e). Ahora bien: este sentimiento supone el conocimiento previo de la realidad pura a la que las cosas sensibles tienden a aproximarse, o, como dice el *Fedro,* de las "cosas cuya posesión asegura a Dios su divinidad" (249 c), porque son estos modelos divinos los que el pensamiento del filósofo reconoce en las cosas de aquí abajo (250 a-c). Por otra parte, el conocimiento sensible, por imperfecto que sea, es el origen o, si se quiere, la ocasión de la representación que tenemos de una realidad perfecta, por lo cual es preciso que el conocimiento de esta realidad en sí (αὐτὸ ὅ ἐστι) provenga de otra fuente, superior (74 b-75 c: argumento semejante a aquel de que se servirá Descartes para concluir de la idea de perfección en nosotros su existencia en sí). Como se ve, el argumento de la reminiscencia (A) no recibe todo su sentido y toda su fuerza si no se le une a otros dos, a saber (B), que todo lo que vive nace de lo que ha muerto (77 c), y (C), que el alma, por ser de especie divina, fue querida y hecha por Dios anteriormente a este cuerpo mortal del que ella es como su soberana (80 a. Cf. *Tim.,* 34 c. *Leyes,* X, 893 a, 896 b), siendo también indisoluble, inmortal e imperecedera. Pero este último punto, que implica todo lo demás, no se establecerá plenamente—después de los motivos y razones parciales de las dos primeras partes (61 c-69 e: la actitud del filósofo con respecto a la muerte, la liberación del pensamiento, la purificación, 69 e-84 b: los tres argumentos en favor de la supervivencia del alma)—hasta la tercera parte (84 c-107 e), donde se considera la esencia propia del alma, contra las objeciones de Simias sobre el alma-armonía y de Cebes sobre la comparación del alma con el tejedor que termina por morir después de haber hecho buen uso de sus hábitos: lo que lleva a Sócrates, luego de una larga y silenciosa meditación, a estudiar las causas de la generación y a mostrar que el alma, que excluye la muerte, es indestructible por naturaleza (106 e), terminando con un gran mito (107 d-114 c) lo que la dialéctica deja todavía oscuro y completando la demostración de la inmortalidad esencial del alma con la "demostración" de la existencia continuada de nuestras almas individuales en el más allá, "en vista de lo cual hay que hacerlo todo en esta vida" (114 c), expresión característica, ya empleada a propósito de la vida filosófica (82 c-83 e) y que enlaza el mito con la exposición racional (Robin, noticia en la edición del *Fedón,* en G. Budé), por una especie de "compromiso" análogo al de Pascal (114 d).

(* 111) De la esencia lógica a la existencia conocida por el pensamiento intuitivo.—El paso de *la esencia* (inmortal, ἀθάνατον) a *la existencia* (indestructible, ἀνώλεθρον, 106 c-d) es característico del ontologismo platónico. (Cf. J. Moreau: *Construction*, págs. 390 sgs., 487. "El argumento ontológico en el *Fedón*", Rev. philos., julio 1947, págs. 320 sgs.). Toda la prueba de la supervivencia inmortal de nuestras almas queda, en efecto, suspendida a la dialéctica de los contrarios, que no podrían coexistir en un mismo sujeto (102 a-e), completada por la ley de implicación del atributo esencial (103 c-105 d)—el calor por el fuego, lo impar por el 3, la vida por el alma, en tanto que principio suficiente (ἱκανόν) de organización, o número que se mueve a sí mismo (Jenócrates, fr. 68, Heinze, seg. Plutarco: *De anim. procreat.*, I, 5)—que no podría ser destruido más que por la voluntad que lo realizó *(Tim.*, 33 a) y que constituye, para el alma en particular, el lazo más fuerte, como para los dioses creados por Dios *(Tim.*, 41 a, s.). El atributo "mortal" queda, pues, excluido por definición del sujeto "alma". Pero la verdad de esta proposición, o, mejor, su realidad, no es objeto del entendimiento discursivo (διάνοια), capaz únicamente de alcanzar la coherencia lógica (ὁμολογία) en el mundo de las esencias, sino de la razón intuitiva (νοῦς) que aprehende por un contacto la existencia de su objeto. Por ello, el conocimiento de sí mismo y de Dios no puede adquirirse por vía de simple razonamiento, sino que exige, como hemos mostrado según la carta VII (341 c-d), el contacto y la relación asidua de la cosa por aquel que quiera conocerla, porque nadie puede asumir esta tarea por él. Análisis que obtiene toda su fuerza y su significación de la distinción (recogida en la *República*, X, 608 e-611 a, y las *Leyes*, X, 894 b-896 e) entre las causas segundas o instrumentales (el cuerpo) y la causa primera o el agente (el alma), lo mismo que en el argumento del *Fedro*, decisivo siempre que se sepa a qué se aplica, esto es, al alma individual: es decir, que el principio de generación y de organización, como es el alma, queda necesariamente sustraído a la generación (ἀγένητον)—aunque el alma no haya existido eternamente como Dios *(Leyes*, X, 292 a-c)—, y, por consiguiente, sustraído también a la destrucción (ἀδιάφθορον), sin la cual el cielo y el universo entero de la generación se vería amenazado de ruina total y como congelado en una inmovilidad perpetua *(Fedro*, 245 c-d).

(* 112) Sobre el sentido del término ousia. El ontologismo de Platón y de los modernos.—Jowet y Campbell, en su excelente edición de la *República* (II, 307), mostraron que, para Platón, la οὐσία designa el λόγος, es decir, a la vez "la esencia y la razón" de la cosa *(Fedro*, 245 c), la realidad implicada en su definición *(Protágoras*, 349 b), y, como dice el *Filebo*, 32 a-b, forma vital, τόπον γε τινα.—Encontramos aquí, expresado en toda su fuerza y profundidad, el *ontologismo* que, de Platón, pasará, por intermedio de los teólogos cristianos y de San Anselmo, a la filosofía moderna. De hecho, el argumento ontológico, tal como fue formulado por San Anselmo, y luego por Descartes, procede del platonismo, del que San Anselmo y los antiguos Padres de la Iglesia estaban imbuídos: se relaciona con ese realismo platónico que le hacía ver en la verdad en sí la causa de la verdad del ser, y en esta la causa de la verdad del conocimiento. El argumento ontológico presenta un carácter muy notable, que expresa fielmente el pensamiento platónico sobre la *esencia necesaria* y que nos ayuda a conocerla mejor. Se sabe también cómo, para Santo Tomás de Aquino y San Agustín, todas las Ideas, tipos ejemplares y razones de las cosas, subsisten eternamente en Dios: siendo a la vez la esencia divina participable o imitable por las criaturas en un número infinito de maneras, cada una de las cuales es como el ejemplar divino de una creación posible. "Inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem, et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae" *(Sum. Theol.*, 1.ª p., q. 15, art. 2, resp.). Cf. a este respecto *La notion du nécessaire chez Aristote*, página 78 y n. 3. *L'Idée et le réel*, cap. IV y págs. 162 sgs.

(* 113) El texto del "Sofista", 247 d-e, y el dinamismo platónico.—Se discutió mucho sobre este texto. Observemos, sin embargo, que esta definición del ser por la δύναμις, admitida provisionalmente (247 e) contra los materialistas, es recogida en seguida por Platón (248 c, s.) contra los "amigos de las Ideas", εἰδῶν φίλοι. Así, pues, la hace suya y vale de la realidad tomada absolutamente. Platón añade, por otra parte (249 b): el saber exige que haya en los seres, además de la permanencia, un cierto principio de movimiento. El ser, por tanto, queda definido por la δύναμις: y este término designa, no una simple *posibilidad*, sino un *poder* de producción eficaz *(Rep.*, V, 477 c. Cf. Zeller, II, 1[4], 689, n. 3). Adquiere toda su significación si se le compara con los textos en los que se expone la causalidad de las Ideas, primero en el *Fedón*, luego en el *Filebo*, que recoge y completa la tesis del *Fedón*, mostrando en el Bien la "causa de la mezcla", de donde procede todo ser: ahora bien, esta causa suprema, el Bien o el Noûs, es la Idea tomada en su acepción más real y más alta. Que las Ideas sean causas, esto es lo que transparece también de la crítica de Aristóteles: porque, para establecer que la doctrina platónica carece de un principio activo, o de causas verdaderas, Aristóteles trata de probar que las Ideas no son realmente causas; y es que Platón no conocía otras causas que las Ideas. Seguramente, el texto del *Sofista* no señala un cambio de frente, ni una revolución, en la actitud y en el pensamiento de Platón: esto es lo que reconoceremos fácilmente con Diès *(Definition de l'Etre et de la Nature des Idées dans le Sophiste*, 1909, introducción); la teoría ahí implicada es sustancialmente la del *Fedón* y la del *Filebo;* pero estos mismos contactos nos autorizan a interpretarla como un *dinamismo*, a pesar de la interpretación contraria de este autor (pág. 67 n., y caps. II y III), que, siguiendo a Brochard (Etudes, pág. 140), rehúsa toda causalidad a las Ideas, como si el poder causal destruyese en ella la inmutabilidad. La solución de la dificultad nos parece que viene dada por la noción de determinación necesaria, que constituye el fondo de la δύναμις. Por lo demás, en su excelente edición del *Sofista*, en G. Budé (1925), Diès, refiriéndose a un estudio de J. Souilhé sobre el término δύναμις en los diálogos de Platón (1919 y a la pareja, hipocrática, φύσις τε καὶ δύναμις, ἰδέα τε καὶ δύναμις, que se encuentra ya en el poema de Parménides, ἔργα τε καὶ δύναμις y que define cada naturaleza de ser por su δύναμις, reconoce (pág. 289) que, sin identificarse con el movimiento y con el reposo *(Sof.*, 250 c), el ser universal, el ser en su plenitud, en suma, "lo que es totalmente ser", τὸ παντελῶς ὄν (248 e), es decir, no solamente el mundo visible, sino también y, en primer término, las Ideas, no podría excluir el movimiento, la vida y el pensamiento, puesto que el intelecto, que es, no puede realizarse más que en un alma, hecha de vida y de movimiento. Tal es el sentido de la famosa interrogación: ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι *(Sof.*, 248 e. Cf. Simplicio, *in Physic.*, 136, 24). Expresiones todas ellas que se aclaran singularmente si se las relaciona con la determinación causal por el Bien. Cf. *Notion du Nécessaire*, págs. 83-84 y las notas.

(* 114) El ejemplarismo platónico.—Precisamente porque las cosas sensibles, contingentes e imperfectas, semejan a los seres eternos, inmutables y perfectos, pueden evocarlos en nosotros por la reminiscencia. Por otra parte, toda la teoría platónica de la acción está presidida por esta noción del paradigma: las cosas sensibles son paradigmas derivados que guían la ascensión del alma hacia las Ideas o las Formas perfectas, y estas son los paradigmas que, en la vida descendente, permiten conocer el mundo sensible y actuar sobre él, reuniendo el mundo de la caverna para reconocer y restablecer en él el orden de las Ideas *(Rep.*, VII, 519 b). La Idea, αἰτία παραδειγματική, y la causa más alta de todas,

la Idea del Bien, asegura la rectitud y la verdad del movimiento de descenso en el orden del conocimiento y de la acción: es el modelo supremo que deben reproducir nuestros actos; el fin supremo del arte político consiste en imitarlo en su orden, es decir, en realizar a partir del Bien todos los bienes derivados (*Lisis*, 219 c-220 b), como hace el legislador que trata de reproducir en sus prescripciones el código del Bien, paradigma celeste, principio de inspiración que refiere todo al fin supremo, la virtud, a imagen del artesano divino, cuya actividad descrita por el *Timeo*, introducción a una filosofía de la acción (27 a-b), viene modelada sobre el paradigma eterno (29 a) y no, como la del artesano humano, sobre un paradigma dividido. Cf. a este respecto J. Moreau: *La construction de l'idéalisme platonicien*, Boivin, 1939. V. Goldschmidt: *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, P. U. F., y un artículo del mismo en la Revue des Etudes grecques, 1945, págs. 118 sgs., con referencias a O. Reverdin: *La religion dans la cité platonicienne*, 1945; F. M. Cornford: *Plato's Cosmology*, Londres, 1937; R. G. Collingwood: *Plato's philosophy of art, Mind*, 1925.—Encontramos aquí la fuente del *ejemplarismo*, que ocupa lugar tan importante en la filosofía de la Edad Media, particularmente en San Buenaventura.

(* 115) HOMONIMIA Y SINONIMIA.—El término ὁμώνυμος, que Platón emplea para caracterizar las relaciones de las cosas sensibles con las Ideas (*Tim.*, 52 a. Alejandro *in Meta.*, 51, 7-13; 77, 11. Hayduck), significa para él (Cf. *Parm.*, 133 d) como en la lengua corriente, "lo que lleva el mismo nombre", y no, como en la terminología aristotélica, "lo que no tiene de común más que el nombre". Es decir, que el empleo de este término en Platón no prejuzga nada tocante a la diferencia, o a la identidad de naturaleza de las cosas homónimas: de hecho, en el *Timeo*, está unido al término ὅμοιον (lo sensible se dice homónimo y semejante a la Idea inteligible, aunque la una sea eterna y el otro perecedero); hay, pues, un sentido intermedio entre la pura identidad nominal (la homonimia aristotélica) y la identidad de naturaleza (la sinonimia aristotélica, que los comentadores neoplatónicos, Siriano y Asclepio, reprochan a Aristóteles haberla aplicado a la definición de esta misma relación en la teoría platónica). Esto es también lo que se deduce claramente del texto, en el que Alejandro expone el argumento platónico de los relativos, ἐκ τῶν πρός τι (Brandis, 564 a, 39. Hayduck, 83, 22): la homonimia que Platón establece entre las Ideas y las cosas sensibles es el género de homonimia que existe entre un modelo y sus copias. Cf. L. Robin: *Théorie platonicienne*, págs. 21, 603 sgs. J. Chevalier: *Notion du Nécessaire*, págs. 57-58.

(* 116) EL ARGUMENTO DEL TERCER HOMBRE.—Este argumento, que, según Alejandro, como hemos visto, fue inventado por Polixeno, se encuentra expuesto en el *Parménides*, 131 e, s., y formulado por Aristóteles en su crítica de las Ideas (*Met.*, A, 9, 990 b, 15. Z, 13, 1.038 b, 30: para explicar el acuerdo entre las Ideas y las cosas, hay que admitir la participación en un tercer término, y así sucesivamente hasta el infinito). Por lo demás, como observó justamente Diès (ed. del *Parménides*, G. Budé, p. XX), el argumento del "processus in infinitum" se encuentra ya en germen en la *República* (597 c, a propósito de la ciencia del saber y del no-saber) y en el *Timeo* (31 b-c, a propósito de la unidad del Viviente inteligible y del cielo que le imita; 51 b-c, sobre la Forma del fuego absoluta y en sí) y sus repercusiones se prolongan más allá del *Parménides* y del mismo platonismo.

(* 117) LO UNO Y LO MÚLTIPLE.—Con el pasaje del *Parménides* ya citado hay que relacionar el texto capital del *Filebo*, 14 c-17 a, sobre la unidad de lo múltiple y la multiplicidad de lo uno, que ilumina con una viva luz y nos muestra a la vez que este es el pensamiento de Platón. De hecho, como mostró A. E. Taylor en su edición del *Parménides*, Oxford, 1934, las dificultades que suscita la

teoría de las Ideas y que Platón mismo señala (133 b), trató de superarlas en sus últimos diálogos, gracias a la participación de las cosas en lo uno y en lo múltiple, en lo mismo y en lo otro, en la semejanza y en la desemejanza, lo que establece que las cosas son unas y múltiples, incluida la propia Forma de lo Uno, sin que lo uno sea lo múltiple ni lo múltiple lo uno. Por consiguiente, la Forma de lo Uno, por ser en cierto modo ella misma múltiple, se comprende cómo las cosas unas participan de la pluralidad sin perder su unidad: audacia fecunda de una dialéctica que, siguiendo lo que dice el joven Sócrates a Zenón, "lleva su juego de oposiciones al corazón mismo de lo inteligible" (129 a-130 a).

(* 118) RELACIÓN Y PARTICIPACIÓN DE LAS IDEAS ENTRE SÍ.—La participación de las Ideas o de los géneros entre sí fue muy ingeniosamente definida por H. Maier (*Die Syllogistik des Aristoteles*, II parte, 2.° cuaderno. Tübingen, 1900), página 37, n. 2, aproximando los 4 modos descritos en *Sof.*, 253 d s, a los 4 modos enumerados más adelante, 254 b-c. 1.° (I = 3): Una idea de género se separa en sus especies y se extiende a ellas; las últimas son independientes unas de otras y subsisten por sí mismas, pero, en tanto que tienen en común un género único, participan de la unidad. 2.° (II = 2). Conceptos diferentes, que no pueden considerarse como las especies de un género, tienen, sin embargo, una señal común y se mantienen juntos por un concepto exterior, de suerte que participan unos de otros, ἐπ' ὀλίγον. 3.° (IV = 1). Hay conceptos a la vez dispares, como el movimiento y el reposo, y que, sin embargo, περιεχόμενα ὑπὸ τοῦ ὄντος, tienen algo común. 4.° (III-4). Ideas como el *ser* y lo *otro* se extienden a la totalidad de los seres múltiples.—Así se fijó en qué medida las ideas individuales participan unas de otras. Las definiciones que se fundan en este sistema pierden entonces su carácter provisional e hipotético al apoyarse en un principio superior: este principio es, en última instancia, la Idea del Bien (*Rep.*, VII, 533 c; cf. 511 b, 522 a), puesto que el *Filebo*, como veremos más adelante, nos enseña que el Bien es la "causa de la mezcla", el principio que preside la participación o la "comunión" de los géneros.—Sobre el papel del principio de relación en la filosofía de Platón, cf. Diès: *L'idée de la science dans Platon* (Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, III, 1914, pág. 137). J. Moreau: *Construction de l'idéalisme platonicien*, págs. 307-316. Schuhl: *La fabulation platonicienne* (P. U. F., 1947, sobre la importancia del esquema de la proporción, imagen de una relación puramente inteligible expresada en términos de relaciones entre magnitudes.

(* 119) INFLUENCIA DE LOS DESCUBRIMIENTOS MECÁNICOS DE ARQUITAS DE TARENTO SOBRE EL PENSAMIENTO DE PLATÓN.—El pensamiento de Platón estuvo particularmente influido por el descubrimiento de las leyes de la mecánica, debido a ARQUITAS DE TARENTO, discípulo de Filolao (hacia 430-348 a. de J. C.), inventor y matemático genial, que había resuelto el problema de las dos medias proporcionales para llegar a la duplicación del cubo, y que no se contentaba con determinar la *ley*, sino que buscaba la *esencia* y la *causa*. Platón se muestra fiel discípulo de Arquitas cuando concibe dinámicamente toda porción de la extensión ocupada por un cuerpo como engendrada por un movimiento. (Cf. E. Frank: *Plato und die sogennanuten Phythagoreer*, Halle, 1923).

(* 120) SOBRE EL PRINCIPIO DE QUE "TODO ES UNO, TODO ES DIVERSO".—Todo es uno, todo es diverso: ἓν καὶ πολλά (*Fil.*, 15 d-16 d). Con respecto a esta verdad primordial, Platón observa: "De los dioses a los hombres vino este don, a mi parecer, lanzado de lo alto de las regiones divinas por algún Prometeo, al mismo tiempo que el fuego luminoso (cf. *Protágoras*, 311 d; Esquilo: *Prometeo encadenado*, 109); y los antiguos, que valían más que nosotros y que vivían más cerca de los dioses, nos transmitieron esta tradición, a saber, que todo lo que se dice ha existido siempre está hecho de lo uno y de lo múltiple y contiene en sí mismo originalmente asociados el límite y la infinitud". Principio familiar a

la colección hipocrática (tratados del régimen, de las semanas) como a la vieja teoría pitagórica conservada en los fragmentos, auténticos o no, de Filolao, y que parece remontar, en efecto, a una muy alta antigüedad. Zeller, II, 1.ª, 675, mostró que este es igualmente el carácter del concepto socrático, ser uno y diverso y aplicarse de manera diferente a los diversos objetos *(Not. du Nécessaire,* página 45).

(* 121) SOBRE LOS GÉNEROS PRIMEROS O LOS PRINCIPIOS DEL SER, SEGÚN EL "FILEBO" Y EL "SOFISTA".—Platón estableció, en el *Filebo,* 23 c, y en el *Sofista,* 254 d, los géneros primeros o los principios del ser, que son, según la clasificación del *Filebo:* lo *infinito,* la indeterminación o la ilimitación pura en cantidad (ἄπειρον), lo *finito,* o determinante que es el límite o el fin (πέρας), lo determinado, limitado o finito, que resulta de su *mezcla* (τὸ μικτὸν), la *causa* de esta mezcla o de esta producción (τὴν αἰτίαν), es decir, la acción ordenadora del noûs o del intelecto, exclusiva del azar (28 d, *Sof.,* 265 e. *Leyes,* 889. Cf. ya Diógenes de Apolonia, fr. 5, y Jenofonte, I, 4, 8), y, en fin, un quinto género sugerido por Protarco (23 d), excluido provisionalmente, luego recogido en el curso de la discusión, a saber, el *principio de disociación* (διάκρισίν τι δυνάμενον); a estos géneros corresponden, respectivamente, en el *Sofista,* el *movimiento,* el *reposo,* la *idea,* lo *mismo* y lo *otro.* Si, con Lachelier *(Note sur le Philèbe,* aparecida en la Revue de Met., marzo 1902, y reeditada en sus obras), se admite la identificación, hecha por Plutarco *(De Ei apud Delphos,* 15)—identificación admitida igualmente por Robin: *Platon,* pág. 654, y Heinze: *Xenocrates,* pág. 25, contra Rodier: *Etudes,* pág. 70—, entre los principios del *Sofista* y los del *Filebo,* esto equivaldría a decir que el Bien, o la causa del ser, lo mixto absolutamente perfecto, que encierra en sí lo *mismo* (ταὐτόν) y lo *otro* (θάτερον. *Sof.,* 254 d), es, a la vez, "causa de la mezcla" y "principio de disociación" *(Notion du Nécessaire,* pág. 93). Así se encuentra prefigurada en la Idea, μικτὴ οὐσία, la multiplicidad de las cosas sensibles que participan de ella; así, la dialéctica es apta para aprehender los números intermedios entre lo uno y el infinito, de donde procede la generación hacia la esencia, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων *(Fil.,* 26 d). Cf. a este respecto Boussoulas: *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon,* P. U. F., 1952.

(* 122) NECESIDAD MECÁNICA Y NECESIDAD INTELIGIBLE. EL DUALISMO PLATÓNICO.—La oposición de la necesidad mecánica, análoga a la εἱμαρμένη, y de la causa final, lo inteligible *(Leyes,* X, 889 c) fue puesta a luz por Baeumker: *Problem der Materie,* Münster, 1890, II, págs. 125 sgs., aunque haya restringido el sentido de la palabra ἀνάγκη en Platón, haciéndola sinónimo de mecanismo. Festugière definió perfectamente las relaciones de la Ananké con la Heimarméne y la Moira, en *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (1932), páginas 101 sgs. Hay una "necesidad" racional para Platón, y el destino mismo está sometido a ella: las *Leyes,* 904 c, hablan de εἱμαρμένης τάξις καὶ νόμος. Para él, lo mismo que para Esquilo, el orden del mundo es un orden justo y trata de identificar la εἱμαρμένη con la δίκη. Pero los mitos mismos del *Político,* del *Timeo* y de las *Leyes* no permiten esta reducción, y por ello Eudemo no se equivocaba al parecer, cuando, sin asimilar, como Aristóteles *(Met.,* IV, 4, 1.091 b, 23), el segundo principio de Platón al Mal en sí, le reprocha haber hecho de él la causa del mal, es decir, del desorden y de la indeterminación, en las cosas (seg. Plutarco: *De an. procr. in Tim.,* 7. Zeller, II, 1⁴, 765, 5. Cf. Robin, 579). En su libro sobre *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les Manichéens,* P. U. F., 1947, J. Pétrement hace remontar esta actitud dualista a la reflexión de Sócrates, según la cual el error y el mal consisten en la ignorancia, o mejor, en la esclavitud del juicio a una pasión que se disimula en la conciencia y de la que no podemos liberarnos sin una ayuda trascendente, exterior y superior a nuestro conocimiento y a nuestra voluntad: asistencia divina, verdadera gracia,

θεία μοῖρα, que salva a veces al hombre, aun a su pesar, enviándole el exilio o el sufrimiento *(Rep.,* VI, 493 a, donde la expresión se asocia con el término σῶσαι 496 b. c.).

(* 123) EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y DEL ORIGEN DEL TODO.—Para toda filosofía, que considera la ciencia y lo real como un todo sistemático, el problema de la libertad, como mostró claramente Kant en su tercera antinomia, se reduce, en definitiva, al problema del origen del todo: según que se postule la libertad o la necesidad en el origen de las cosas, según que se admita un comienzo absoluto o un encadenamiento indefinido de causas y efectos, así se admite también la contingencia racional o la absoluta determinación en las cosas.

(* 124) OPINIÓN DE CARLOS MARX SOBRE LOS MITOS PLATÓNICOS.—En un texto inédito sobre "Sócrates y Cristo", preparación a su tesis sobre la filosofía de los epicúreos, de los estoicos y de los escépticos, Carlos Marx, a propósito del libro de Baur sobre *L'élement chrétien dans le Platonisme* (Tübingen, 1837), observa justamente que, cuando Platón aborda cuestiones referentes a las grandes verdades éticas, religiosas, o incluso naturales, "no se contenta con una interpretación negativa de lo absoluto, sino que pasa a una interpretación positiva cuya forma esencial es el mito y la alegoría, convirtiéndose lo positivo en el mediador de la luz absoluta" *(Le Nef,* junio 1948).

(* 125) EL MITO SALVADOR.—Platón declara que la creencia en la inmortalidad del alma y en las sanciones futuras nos hará seguir la ruta que lleva a lo alto, practicar la justicia y la sabiduría y estar en paz con nosotros mismos y con los dioses. El más importante de los mitos del *Fedro,* el que expresa en una imagen a nuestro alcance la doctrina divina del amor, de la naturaleza del alma y de su inmortalidad (246 a, s.), representa la expiación que debe purificar al alma de una mancha religiosa, es decir, del pecado contra la mitología (243 a), que consiste en tratar los mitos como puras fábulas sin tratar de ver en ellos el cuerpo de verdad que encierran, ese λόγος *(Gorg.,* 523 a), que solo deberá abandonarse por algo mejor y más verdadero (527 a), porque presenta a nuestra reflexión, en la forma accesible a todos de un símbolo (como el de las Danaides) o de una historia (como el juicio del Hades), la verdadera condición del alma, que es la práctica de la virtud y la liberación de las pasiones; la verdadera vida, que es la vida del alma después de lo que llamamos la muerte (492 e-494 a); y nuestro ser verdadero, tal como es, despojado de todo lo que le reviste sobre la tierra y tal como aparece solamente ante el Juez supremo, el único que es justo (523 c-e). Cf. a este respecto J. Chevalier: *L'Axiochos,* págs. 86 sgs., 139 s. J. Moreau, *Construction,* págs. 437 sgs.

(* 126) A PROPÓSITO DEL MITO DEL "POLÍTICO".—P.-M. Schuhl, en su *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934), así como en un artículo de la Revue de Métaphysique (1932) sobre el mito del *Político* recogido en sus estudios sobre la *Fabulation platonicienne* (P. U. F., 1947), mostró muy ingeniosamente cómo este mito, en el que se entremezclan tres fábulas, cósmica (la de los ciclos alternantes del universo), antropológica (los orígenes humanos) y social (la edad de Cronos antes de la caída, la de Zeus después. Diès, noticia en ed. del *Pol.,* páginas 30 sgs), es una ilustración destinada a hacer sensibles o imaginables los conocimientos científicos racionales, como se hace con los niños para facilitarles una demostración con el auxilio de modelos mecánicos (cuyo empleo mostró Rivaud en el mito de Er en el libro X de la *República* y en el *Timeo.* Cf. sus *Etudes platoniciennes,* t. I). Aquí, Platón tiene a la vista un artificio que representa los movimientos del cielo, bien equilibrado, y móvil sobre un pivote, que se encuentra suspendido por arriba de un gancho y que se pone en movimiento con la mano por un gesto análogo al de las Moiras. Mientras da vueltas,

el hilo del que cuelga se tuerce, y luego, cuando la mano se retira, el hilo tiende a volver a su ser, hasta que prosiguiendo el movimiento inicial durante un momento de confusión en el que se oponen los dos impulsos, el aparato comienza a moverse en un sentido retrógrado y persiste en él mucho tiempo en virtud de su masa equilibrada sobre una base muy pequeña (270 a). Es así como Platón nos ayuda a imaginar el gobierno de Dios sobre el mundo, semejante a la acción de la mano; a él sigue el movimiento retrógrado y el desorden resultante del hecho de que retira su mano dejando el mundo abandonado, "como es natural que ocurra con todas las cosas cuando Dios está ausente" *(Tim.,* 53 b). Igual ilustración de este hecho, en forma histórica, en el mito de la Atlántida, que prospera mientras domina la naturaleza de Dios gracias a la presencia persistente del principio divino, pero que se hunde cuando disminuye y se retira *(Critias,* 120 d). P. Ternier mostró *(A la gloire de la Terre,* 1922, págs. 117 sgs.) el fundamento histórico del relato que Platón atribuye a Solón, según los sacerdotes de Sais y las antiguas tradiciones de Egipto *(Tim.,* 21 e-22 c), porque ciertamente existió un continente en el emplazamiento que asigna el *Timeo,* más allá de las columnas de Hércules, el cual debió desaparecer bajo las aguas a fines del cuaternario. Véase también Leo Frobenius: *Mythologie de l'Atlantide,* Payot, 1949.

(* 127) La física platónica en el "Timeo".—Cae fuera de nuestro propósito entrar en el detalle de la *física platónica,* tal como se la encuentra expuesta en el *Timeo,* que suscitó tantas discusiones entre los neoplatónicos y los pensadores de la Edad Media. Digamos solamente que toda esta doctrina fue construida a manera de ensayo o de descanso y recreo (59 c-d), según un cálculo de proporciones que nos lleva a una de las ideas fundamentales del platonismo; lo mismo que la justicia es una exacta proporción entre las tres funciones del alma y las tres clases de la ciudad, así es concebido el universo como una justa proporción entre las tres partes del alma del Todo: la esencia indivisible y siempre la misma, que es la naturaleza del Bien; la esencia divisible y corporal, que es el principio del cambio y de la diversidad; y la esencia intermedia, que participa de la naturaleza de lo mismo y de la naturaleza de lo otro (34 c, s.). Así se formaron por el Dios que es eternamente, por el Demiurgo "bueno y exento de envidia" (29 e), este cosmos, que es el más bello de los mixtos sensibles, una mezcla ordenada según relaciones fijas, y todos los diversos cuerpos mixtos que lo componen, hasta los corpúsculos elementales cuya estructura matemática revela por todas partes la obra de un ordenador que pliega a la inteligencia la necesidad ciega de la materia (47 e, s.). Este ordenador, el Demiurgo, no es, como cree Brochard, una simple mezcla de Ideas; pero, como habían visto ya Gomperz y Ueberweg, apoyándose en los textos de la *República,* 597 d, del *Político,* 269 d, del *Sofista,* 265 c-d, del *Filebo,* 28 d-e, y en el testimonio de Simplicio *(in Phys.,* 26), no es otro que la Idea del Bien personificada, operando, según el modelo de las Ideas, sobre la materia o el no-ser eterno: Platón, lo veremos a propósito de las *Leyes,* tuvo una clara idea de la trascendencia y de la independencia divina.—Para más detalles referentes al relato mítico del *Timeo,* y en particular la cosmología de Platón en relación con su matemática; su concepción de la armonía fundada en las relaciones de proporcionalidad y de media; su sistema astronómico de la rotación de los círculos siderales y planetarios alrededor de la tierra inmóvil, conforme a la concepción de Eudoxo de Cnido (408-355), sabio universal en quien se unen las influencias del Oriente (Egipto, Caldea, Irán) y del pitagorismo; sus consideraciones, en fin, sobre el papel del movimiento en la generación de la extensión de los cuerpos conforme al descubrimiento de las leyes de la mecánica por Arquitas de Tarento (430-348, véase, además de las obras de Frutiger sobre los *Mythes de Platon* (1930) y de E. More sobre *The religion of Plato* (Princeton, 1922,) Duhem, el *Système du monde,* t. I, págs. 29 sgs., la introducción de Rivaud a su edición del *Timeo*

(G. Budé), Bidez, *Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient* (Bull. Ac. roy. de Belgique, 1933), A. J. Festugière (Rev. Etudes grecques, 1945). Este último se refiere sobre todo a las *Memorias pitagóricas,* citadas por Alejandro Polihistor hacia 60 a. de J. C. y reproducidas por Diógenes Laercio en su *Vida de Pitágoras* (VIII, 24), siguiendo el plan de las *Vetusta Placita* (fuente de Aecio), que remonta, dejando atrás a Teofrasto, al *Timeo.* Se encuentran ahí descritas la generación de los números a partir de la mónada y de la díada indefinida sujeta a la unidad como la materia a su causa, luego, a partir de los números, la generación de las magnitudes matemáticas de donde derivan los cuerpos sensibles, construidos a partir de figuras geométricas elementales: la línea, la superficie y el volumen que resultan de las tres primeras duplicaciones 1×2, 2×2, 4×2 (cf. *Epinomis,* 990 e, *Leyes,* X, 894 a), estando representados los triángulos fundamentales por los números 1, 1, $\sqrt{2}$, y 1, $\sqrt{3}$, 2, y los cinco sólidos regulares (1, 4, 5, construidos por los pitagóricos, 2 y 3 por Teeteto, con la ayuda de la noción de las magnitudes irracionales introducida por Teodoro de Cirene en 399), viniendo a ser la pirámide, que el *Timeo* pone en relación con el fuego, el octaedro con el aire, el icosaedro con el agua, el cubo con la tierra, el dodecaedro con el Todo esférico *(Tim.,* 53 e-55 c: una de las partes de la obra platónica más celebrada y más abundantemente comentada en la antigüedad y durante toda la Edad Media).

(* 128) Las sanciones del más allá, según las viejas y santas tradiciones. Los dos modelos, sin Dios y con Dios.—Al final del *Gorgias,* Platón se hace eco de unas de las "viejas y santas tradiciones" para afirmar la existencia del juicio y de las sanciones del más allá: "Se trata de un hermoso discurso, dice. Se le cree un mito, pero yo lo considero verdad" (522 e-523 a). Y, en el libro VII de las *Leyes* (793 b), en términos que evocan los ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα de la *Antígona,* de Sófocles (450 sgs.), Platón habla de "leyes no escritas o leyes de los antepasados, que son como el punto de enlace de todo gobierno, que mantienen el término medio entre las que hemos recibido, que aceptamos y debemos aceptar en el futuro, esas antiquísimas prácticas paternales que, establecidas con sabiduría y observadas con exactitud, aseguran y garantizan las leyes escritas, en tanto que, mal establecidas o mal observadas, llevan consigo la ruina de todo el edificio". A este respecto, debe leerse en el *Teeteto* (176 b) la página admirable en la que Platón muestra que "dos paradigmas se descubren en el seno de la realidad: el uno, divino, bienaventurado; el otro, sin Dios, lleno de miseria" (176 e). Los que siguen este segundo modelo caen en la sinrazón, la ignorancia estúpida, el vicio, y pierden su cualidad de hombre (ἀνανδρία, 176 c); les espera un castigo inevitable, en esta vida y en la otra (177 a). De la misma manera, el mito del *Político* nos describe el mundo en el abandono desde el momento que le falta Dios, su autor y su padre, creciendo su desventura a medida que el tiempo avanza y el olvido se apodera de él (273 b-c).

(* 129) Las "Leyes" y la teoría de las Ideas.—En su estudio sobre "Les *Lois* de Platon et la théorie des Idées" *(Etudes,* págs. 151 sgs.), por oposición a Lutoslawski (1897, pág. 525), que pretende que "Platón reconoció cada vez más que las Ideas tenían el único fundamento de su realidad en la universalidad de los espíritus", para abocar a una filosofía vecina del criticismo kantiano (teoría presentada en el *Parménides,* 132 b, asimilando las Ideas a los νοήματα, pero pronto desechada), Brochard mostró a la perfección que, en las *Leyes,* al trazar el plan de un Estado cuya realización es posible, Platón no tenía por qué hablar de la doctrina de las Ideas, aunque ello suponga que no la había abandonado: prueba de esto que aquella se presupone indudablemente en cuanto Platón escribe de la música (668 c), imitación o imagen de la realidad superior y trascendente que representa y expresa—del deseo de participar en la inmortalidad (721 b. Cf. *Banquete,* 208 b), que nos atestiguan el matrimonio y el amor a

la gloria—, de la "justicia en sí" que debe conocer el verdadero legislador para castigar los sacrilegios y sancionar las acciones justas que participan de la belleza (859 c-e)—y de la educación que debe ser dada a los magistrados y conductores del pueblo (fin l. VII, fin l. VIII), para enseñarles a reunir la pluralidad bajo una sola idea (965 b), así como la virtud (cf. *Prot.*, 329 c. *Men.*, 74 a), lo Bello y el Bien (966 a), que califica aquí como en la *República* de realidades verdaderas (465 c)—, o, en fin, del alma universal, inengendrable (cf. *Fedro*, 245 d), de la Providencia divina (cf. *Rep.*, V, 613 a) y del Rey del universo, fuente de la verdad y de la inteligencia (cf. *Rep.*, VII, 517 c), que da la razón de las cosas (966 d-967 d). Tan solo, es verdad, en las *Leyes*, *Platón* da entrada al alma y a la Providencia divina, más accesibles a todos que las Ideas, según su designio. Véase lo que dice de ello P. Kurchaski: *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon* (1949).

(* 130) Preocupaciones políticas y religiosas enlazadas.—Véase a este respecto V. Goldschmidt: *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, P. U. F., y un artículo de la Revue des Etudes grecques, 1945, 118 sgs. O. Reverdin, en *La religión de la cité platonicienne*, De Boccard, 1945, mostró que la preocupación religiosa se afirma y adquiere preponderancia en Platón en el momento en que se vuelve hacia los hombres tal como son, a fin de darles reglas positivas de vida y hacerles participar en el orden armonioso, musical, del universo, sobre todo por la adhesión a los dogmas del alma, de las sanciones futuras, de la Providencia divina, así como por los ritos y fiestas religiosas (antecedentes de nuestro domingo), de que está encargado el colega de los εὔθυνοι, sacerdotes de Apolo y de Helios (Cf. Boyancé, Revue des Etudes anciennes, 1947, pág. 178, y, sobre el enlace de las *Leyes* con el *Cratilo* y el "sistema de Eutifón", *Crat.*, 396 d, s., un artículo del mismo, *ibíd.*, 1941, págs. 141 sgs., y el *Essai sur le Cratyle*, de Goldschmidt, Bibl. H. E., 1940).—En suma, el arte político, que constituyó siempre la preocupación dominante de Platón, deseoso de reformar el Estado (Plutarco: *Adv. Colot.*, 32. Cf. Schuhl, R. Et. gr., 1946-47, pág. 46), tiene por fin imitar el modelo superior, que el prisionero escapado de la caverna aprendió a contemplar por el *movimiento ascendente* de la dialéctica, y que, por un *movimiento descendente*, incorporando el mundo de la caverna para reconocer y restablecer en él el orden de las leyes, trata de reproducir en el dominio de la acción. El *Timeo* mismo es una introducción a una filosofía de la acción política (27 a-b), que nos muestra la actividad creadora del Artesano divino (29 a) fija la mirada en el Paradigma eterno o al Viviente absoluto, que el artesano humano debe imitar en un orden diferente, con los ojos fijos en un paradigma dividido (F. M. Cornford: *Plato's Cosmology*, Londres, 1937).

(* 131) La naturaleza, obra del Artesano divino.—Por intermedio del artificialismo—y todavía precisaremos más, pues esto es lo importante, de un *artificialismo divino*, y no humano, tal como se le encuentra proclamado en el *Gorgias*, 503 d-e; en el *Cratilo*, 389 b; en la *República*, X, 596 a, y desenvuelto en el *Timeo* y en las *Leyes*—, Platón llegó a la afirmación de que hay Ideas de los seres naturales, y en la naturaleza una finalidad análoga, pero trascendente, a la que se propone la voluntad del artesano humano, según la fórmula capital del *Sofista*, 265 e: ἀλλὰ θήσω τὰ μὲν φύσει λεγομένα ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ. La *naturaleza*, obra del Artesano divino, es, pues, esencialmente *norma* y *fin*, y con ella Platón refuta el artificialismo humano de la sofística. Este punto, de una extrema importancia, fue puesto en claro por J. Moreau: *Construction*, 252 y 256 y nota de la página 477 sobre "la noción de Naturaleza y el artificialismo de Platón"; *L'âme du monde*, 3, 18-20, 26-27. Lo habíamos puesto ya en evidencia en nuestra comunicación del 21 de mayo de 1921 en el Instituto de Francia sobre "Les deux conceptions de la morale: la nature et la loi" *(La vie morale et l'au-delà*, cap. II).

(* 132) La verdadera piedad.—En el *Eutifrón*, Platón, por boca de Sócrates condenaba severamente la concepción mercantil de la piedad, considerada como una ciencia de las peticiones a dirigir (rogativas) y de los presentes a realizar (sacrificios) a los dioses según la ley del *do ut des*, es decir, en fin de cuentas, como una técnica de cambios entre los hombres y los dioses (14 c-e). La piedad consiste en hacer lo que es amado de los dioses, pero, dice Platón, al igual que Leibniz, lo que es piadoso no es tal porque los dioses lo aman, sino que los dioses lo aman porque es digno de ser amado de ellos, porque es lo que es, por su esencia y no por un accidente cualquiera (11 a). Concepción muy alta del comercio del hombre con Dios, y de la oración, tanto como de la esencia de lo justo y de lo bueno, que debemos trabajar por establecer en el universo en calidad de auxiliares de Dios, θεοῦ συνεργοί, dirá San Pablo (1 *Cor.*, III, 9).

(* 133) Origen y definición de la idea de Dios en Platón.—Véanse a este respecto Ed. des Places: "La théologie de Platon" (Revue des Etudes grecques, 1946-47, pág. 461). P. Boyancé: "La religion de Platon" (Revue des Etudes anciennes, en. 1947, pág. 178). J. Moreau: *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens*, Boivin, 1939; "Sur la signification du Parménide" (Revue philosophique, 1944); y un excelente artículo sobre "Platon et l'idéalisme chrétien" (Revue des Etudes anciennes, enero-junio 1947, págs. 65 sgs.), rectificando las consideraciones de Brochard *(Etudes*, págs. 97 sgs.), que, reconociendo que Platón se forja de Dios una idea muy alta, afirma que, para él, Dios no es ni el lugar de las Ideas, ni el pensamiento que las produce, que es inmortal y no eterno. Véase lo que nosotros mismos hemos dicho en *L'Idée et le réel*, Arthaud, 1932, cap. III, "Le concept et l'Idée", págs. 115 sgs.; cap. IV: "Les idées de l'homme et les Idées de Dieu", págs. 151-165, a propósito del *realismo* platónico. Observemos, en las "Definiciones" platónicas ("Ὅροι, ed. Souilhé, en G. Budé, XIII), esta definición de Dios, que, para no ser del mismo Platón, no deja de ser menos significativa de su espíritu y de su enseñanza: θέος οὐσία ἀΐδιος, αὐτάρχης, τῆς τἀγαθοῦ φύσεως αἰτία, Dios, esencia eterna, que se basta a sí mismo, causa de la naturaleza del Bien. Festugière, en *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (2.ª ed., 1932, excursus A, págs. 171 sgs.), mostró claramente el triple origen de la idea de Dios en Platón: 1.º, la tradición religiosa tal como se la encuentra expresada en Píndaro (fr. 23. Τί θεός; ὅ τι τὸ πᾶν. ¿Qué es Dios? Dios es el todo), pero depurada, liberada del antropomorfismo y del inmoralismo primitivos. 2.º, la especulación filosófica, que Platón (*Sof.*, 242 d) y Aristóteles (*Met.*, A, 5, 986 b, 24) hacen remontar a la fórmula de Jenófanes que considera "el mundo entero" y proclama que "lo Uno es Dios", el que conmueve todas las cosas y mantiene su orden y armonía. 3.º, la visión mística, común a los órficos y a los pitagóricos, cuya influencia sobre Platón fue muy grande (Platón reconoce todo lo que debe a los misterios órficos, *Mem.*, 81 a-c; *Crat.*, 400 c; *Fedón*, 69 c, 81 a; *Leyes*, IX, 870 d), y que celebra el impulso hacia lo divino, la unión del alma a Dios por la *contemplación*, θέα, o "teoría pura", para la que el alma, en este tiempo de exilio y de prueba, se prepara gracias a la *purificación*, fruto de un esfuerzo espiritual, verdadera "consecratio" que nos hace participar de la divinidad (P. Boyancé: *Le culte des muses dans l'antiquité grecque*, 1937, páginas 233-247, Rev. Et. anc., en. 1947).

Para el empleo de θεός u ὁ θεός en Platón, cf. Ast. Lexic. *Platon*, s. V; Bovet: *Le Dieu de Platon*, Ginebra, 1903; Cl. Piat: *Platon*, 1906, págs. 155-168. Piat observa justamente que Platón confiere a los dioses la mayor parte de los atributos que pone en Dios (Cf. *Banquete*, 204 a: "no hay dios que se ocupe de filosofar, es decir, de hacerse sabio, puesto que ya lo es". Cf. W. C. Greene: *God in Plato's theology*. Class. Weekly, 1941-42, y, por otra parte, principio que no observaron traductores como Robin y Rivaud) que las expresiones θεός y ὁ θεός insisten varias veces (por ejemplo, en la *Rep.*, II, 379 a-383 c, "que las fábulas deben representar a Dios tal como es", en los mitos de la *Rep.*, X, 597 a-d, y del *Pol.*, 269 a-275 a), y siempre en el mismo sentido, que es "Dios"

el único a quien convienen los calificativos de "sabio" y de "bueno" *(Fedón*, 80 d; *Rep.*, 379 a; *Fedro*, 278 d), según el genio de la lengua griega y siguiendo un uso que prevaleció igualmente en todo el Nuevo Testamento (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, σοφία τοῦ θεοῦ etc.). En el "Dios desconocido" de los griegos, San Pablo reconoce a Dios (Act. 17, 23-28).

(* 134) El ser y el hacer de Dios.—Debe observarse que la teoría de las Ideas—esbozada en el *Menón* (81 a-e) a propósito de la reminiscencia, expuesta por Diotime en el *Banquete* (211 e), recogida por el mismo Sócrates en el *Fedro* (247 c) y el *Fedón* (75 d, s.)—proviene, no solamente de una elaboración lógica y ontológica de los conceptos socráticos, sino de una inspiración religiosa, mística, que pone en relación la Idea o la realidad verdadera con "esto cerca de lo cual θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν», es decir, la esencia misma de Dios *(Fed.*, 249 c), de la que el alma tiene una cierta visión si le sigue (248 c). En cuanto al "hacer" divino, tal como lo concibe Platón *(Tim.*, 28 c), queda calificado como un paso del no-ser al ser, aunque la noción completa de creación *ex nihilo*, tal como se la encuentra en el *Génesis*, no aparezca en los griegos más que con Filón *(De somniis*, I, 76, y *De opificio mundi*, comentario al *Génesis)*, oponiendo al δημιουργός organizador el κτίστης creador. Basta recordar aquí los textos decisivos del *Sofista*, 265 b-e, donde, distinguiendo los dos géneros o partes del arte de producir o de hacer (ποιητική, 219 b), el uno divino, el otro humano, Platón se plantea (265 c), a propósito de todos los seres sujetos a la generación, la pregunta: ¿Dónde encontrar la causa que los hace pasar del no-ser al ser si Dios no es su autor? (μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα). En contra de los que pretenden "que la naturaleza los engendra por una especie de causalidad espontánea sin el concurso de ningún pensamiento", afirma que son producidos con razón y ciencia divina emanada de Dios (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης); en suma, que todas las generaciones se hacen por una operación de Dios (κατά γε θεὸν αὐτὰ γίγνεσθαι. 265 d). Así, concluye el extranjero de Elea, todo lo que se dice que es la obra de la naturaleza es la obra de un arte divino (τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ. 265 e). Y esta distinción capital, que asimila la *naturaleza* al *arte*, pero a un arte divino y no humano, permite a Platón echar por tierra en las *Leyes* (889 b, s. 892 c, s.) la tesis que pretende oponer a la causalidad ciega de la naturaleza el arte humano, en tanto que creador de los simulacros, de las imágenes, de las artes, de las leyes y de los mismos dioses, que de esta manera no existirían por naturaleza, sino por arte, en virtud de convenciones puramente humanas, cuando todo, en el mundo, es producido y gobernado por una Razón y un Intelecto admirables *(Fil.*, 28 d-e): Dios.

Cap. IV.—Aristóteles.

135. Los sabios de la Academia antigua.—136. Espeusipo y Jenócrates.—137. La teoría platónica de las Ideas números y la concepción del número cualitativo.—138. Concepto e Idea.—138 bis. Nueva interpretación de dos enseñanzas aristotélicas.—139. La obra de Aristóteles. Transmisión, catálogo, cronología. La "Metafísica".—140. Primera y segunda posiciones del pensamiento aristotélico sobre la verdad y el ser.—141. El ser de la sustancia y de las categorías segundas.—142. Esencia y quididad en la definición de la sustancia.—143. La intuición fundamental de Aristóteles sobre la jerarquía de los seres, vistos desde abajo o desde lo alto.—144. Distinción entre los contrarios y los contradictorios.—145. Ser copulativo y ser existencial: ser por accidente y ser por sí.—146. El principio de contradicción.—147. La unidad del sujeto.—148. El logos en Aristóteles y en Platón.—149. En qué sentido el saber para Aristóteles y para Platón, puede llamarse relativo.—150. El principio de tercio excluso.—151. La Hermeneia y la cuestión de los futuros contingentes.—152. La obra lógica de Aristóteles y el descubrimiento del silogismo.—153. Sentido, alcance, valor apodíctico del silogismo. Necesidad hipotética y realidad.—154. Naturaleza y finalidad de la demostración, según Aristóteles.—155. El orden de la generación y el orden del análisis. La sustancia como principio del desenvolvimiento.—156. Papel del término medio en el enlace silogístico. Extensión y comprensión.—157. Las figuras del silogismo. 158. El término medio-causa, el silogismo de la esencia y la demostración circular o continua.—159. En qué medida y de qué manera las cosas individuales y contingentes pueden ser objeto de conocimiento.—160. El conocimiento inmediato de los principios y las condiciones del conocimiento apodíctico: ciencia de lo general o de lo universal, es decir, de lo que es por sí, esto es, de lo necesario.—161. La generación circular.—162. La inducción aristotélica y la analogía.—163. La ciencia apodíctica.—164. La definición y sus tres especies.—165. El acto y la potencia.—166. El conflicto de lo universal y de lo individual en la filosofía de Aristóteles.—167. La naturaleza, materia y forma. El problema de la individualización.—168. La causa final y en qué sentido se toma.—169. El principio de la limitación del acto por la potencia en Santo Tomás y sus consecuencias en el orden del ser y de la operación.—170. El movimiento y sus diferentes especies.—171. Lo infinito y lo eterno, según Aristóteles y los griegos.—172. Finalidad de la Naturaleza. 173. Azar y suerte.—174. Crítica del mecanismo y de la causalidad fortuita o accidental.—175. El argumento del Primer Motor eterno.—176. Cómo mueve el Primer Motor.—177. Explicación del texto de la Metafsica sobre el Ser necesario, Bien y Principio.—178. El Pensamiento de Dios es pensamiento de su pensamiento.—179. Cómo Dios mueve el primer cielo y, por él, el universo.—180. Aristóteles, sobre las Ideas.—181. La "teología", según Platón y Aristóteles. 182. La quintaesencia.—183. Dualidad de los puntos de vista aristotélicos sobre Dios y lo divino.—184. Cómo el alma mueve el ser vivo.—185. El plan y el orden de los trabajos de Aristóteles sobre la física, y el Tratado del alma.—186. En qué sentido el alma es causa y principio.—187. Anterioridad lógica y anterioridad sustancial.—188. Las excepciones aparentes al orden.—189. La sensación, acto común de lo sensible y del que siente.—190. El sensorio común.—191. El problema de la conciencia.—192. La imaginación.—193. El pensamiento y la imagen. Memoria y hábito.—194. La inmortalidad del alma, según Aristóteles.—195. En qué sentido el juicio estimativo o la creencia necesita del intelecto.—196. En qué consiste la intelección.—197. Si el intelecto agente es Dios en nosotros.—198. El conocimiento del alma por sí misma, según Santo Tomás de Aquino.—199. El deseo.—200. La teoría del placer en Aristóteles.—201. El intelecto, facultad señera en el hombre.—202. Las dos formas del querer.—203. La libertad, según Santo Tomás.—204. La ignorancia, vencible o invencible, y la responsabilidad del hombre.—205. El principio de nuestros actos está en nosotros.—206. La "Poética", de Aristóteles, y la catarsis.—207. Etica y política.—208. Papel del placer en moral.—209. Lo perfecto, según Aristóteles.—210. La prudencia.—211. Señales de la superioridad del hombre.—212. Hábito y costumbre.—213. Las condiciones de la virtud moral.—214. En qué medida el hombre es dueño de sus actos. Excelencia de la contemplación.—215. La "Política" de Aristóteles.—216. La política, ciencia primera y arquitectónica.—217. Las condiciones de la ciudad ideal.—218. Las dos formas de la justicia.—219. El paso de la justicia relativa a la justicia absoluta.—220. El Dios de Aristóteles no es ni objeto de amor ni Providencia.—221. La familia.—222. Ni para el individuo ni para la ciudad el bien se separa de la virtud.—223. Tiranía, democracia, anarquía.—224. La libertad consiste en la moderación de los deseos y en la obediencia a la ley.

(* 135) Los sabios de la Academia antigua.—Eudoxo de Cnido (hacia 408-365), alumno de Arquitas de Tarento y del médico siciliano Filistión, luego de los astrónomos egipcios, había sido jefe de una escuela en Cícico antes de frecuentar la Academia. Matemático genial, se le debe la teoría de las proporciones y de las medias, un estudio de las cónicas continuado por su discípulo Menecmo, el cálculo del número π, así como el primer uso del método de análisis y del método de exhaustión donde aplica el procedimiento dicotómico de Zenón de Elea para aproximar una a otra por debajo de toda cantidad finita dos magnitudes desiguales por "agotamiento" de sus diferencias; en fin, un sistema astro-

nómico al que el poema de Arato de Soles (hacia 310-245), los *Fenómenos*, aseguró, a partir del siglo III a. de J. C., una inmensa difusión, haciendo prevalecer hasta Copérnico y Keplero la representación de un sistema geocéntrico compuesto de esferas concéntricas que giran las unas en las otras, y cuyos movimientos estaban destinados, según Eudemo, a "salvar las apariencias", σῴζειν τὰ φαινόμενα. Se le debe también una reforma del calendario. En filosofía, explica la participación por las "homeomerías" de Anaxágoras y funda su moral en la búsqueda del placer.—Heráclides del Ponto (hacia 390-310), sabio universal, erudito, polígrafo, autor de diálogos célebres, funda su física en un atomismo dinámico y parece haber sido el primero en dar a conocer en su diálogo sobre la naturaleza, la teoría recogida por Hicetas de Siracusa (D. L., VIII, 85) sobre la inmovilidad del cielo y el doble movimiento de la tierra (Cf. sobre esta opinión de Hicetas, o Nicetas, una frase de Cicerón, Acad., II, 39, 123, que cita Copérnico, en su *De revolutionibus orbium coelestium*, Nuremberg, 1543, pág. III, como si hubiese sido la ocasión para su descubrimiento). Platón había confiado a Heráclides la dirección de su escuela durante su primera estancia en Sicilia. Había adoptado e ilustrado las ideas de su maestro sobre la justicia, pero profesaba en metafísica opiniones bastante inconsistentes, considerando a la tierra, a los astros y al cielo como divinidades, lo mismo que el alma, aunque corrigiendo su atomismo materialista con su fe en la Providencia.—Al lado de ellos hay que mencionar a Filipo de Opunte, el más joven de la familia de Eudoxo, matemático y astrónomo, que, según una tradición referida por Diógenes Laercio (III, 37), editó las *Leyes*, de Platón, y debió ser el autor del *Epínomis;* y Polemón, el sucesor de Jenócrates en 315, el amigo de Crántor y de Arcesilao, que enseñó al igual que ellos una moral severa, próxima al estoicismo.—Diógenes Laercio consagró a los académicos su libro IV, a Heráclides un capítulo del libro V, a Eudoxo un capítulo del libro VIII. Entre los trabajos modernos que los estudian, citemos: F. Ravaisson: *Speusippi de primis rerum principiis placita*, 1838. P. Lang: *De Speusippi Academici scriptis*, con edición de los fragmentos, Bonn, 1911. Eseusipo: *Dialogues des morts*, reconstruidos por W. Newcastle, trad. fr., R. de Met., 1939-40. R. Heinze: *Xenokrates*, con edición de los fragmentos, Leipzig, 1892. F. Dümmler: *Akademika*, Giessen, 1889, Kayser: *De Crantone académico*, Heidelberg, 1841. Otto Voss: *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, Rostock, 1897. P. Tannery: *Héraclide du Pont*, R. Et. gr., 1899. El artículo de P. Tannery sobre Eudoxo, en la *Grande Encyclopédie*. Los estudios sobre Eudoxo de H. Rapp (1933). O. Becker (1933-36), K. von Fritz *(Philologus*, 1926). Las obras de H. G. Zeuthen (ed. fr. Gauthier-Vilars, 1902) y de Th. L. Heath (Oxford, 1921 y 1936) sobre la historia de las matemáticas griegas; las de Duhem (Hermann, 1913) y de Bigourdan (Flammarion, 1911), sobre la astronomía; los estudios de G. V. Schiaparelli: *I precursori di Copernico nell'antiquita* (Milán, 1873, *Origine del sistema planetario eliocentrico* (Milán, 1898). H. Cherniss: *The riddle of the early Academy*, Berkeley, Calif., 1945.

(* 136) Espeusipo y Jenócrates.—Estobeo escribe *(Eclog.*, I, 62. Textos en Ritter-Preller, 291): Ξενοκράτης τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεούς. Por su parte, Clemente de Alejandría *(Strom.*, 604 c), después de Plutarco *(Qu.* Plat., IX, 1), asimila estos dos principios al Zeus superior (ὕπατος) y al Zeus que habita el universo (νέατος) es decir, al Padre y al Hijo. Según Plutarco *(Is. Osir.*, 25, 26) y Estobeo, Jenócrates multiplicaba los dioses y los demonios; rendía honores divinos a la Díada considerada como el fundamento de las cosas materiales; creía en la existencia de malos demonios (que corresponden a la ψυχή como los buenos al νοῦς), a los cuales había que aplacar con sacrificios y exorcismos. A diferencia de Espeusipo, que rechazaba los números ideales *(Met.*, M. 9, 1.086 a, 5) para no admitir más que los números matemáticos (N. 2, 1.090 a, 7) y rehusaba poner el Bien en el principio o en lo Uno, que él multiplica con las sustancias (Λ, 7, 1.072 b, 31. N, 4, 1.090 b, 34, 1.091 b, 32. Z, 2. 1.028 b, 22). Jenócrates conserva las Ideas, pero, en lugar de distinguirlas, como Platón, de

los números matemáticos, identificaba, al menos dialécticamente, el número ideal y el número matemático (M, 9, 1.086 a, 6) y reducía el elemento ideal de los seres a unidades indivisibles propias para cada uno (Simplicio: *Fís.*, 30 A, teoría de las líneas que no se pueden cortar). Definía la esencia del alma como un número que se mueve por sí mismo, ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον (Plutarco: *De an. procr. in Tim.*, 1), y admitía tres esencias, a las que corresponden tres especies de conocimientos, el sensible, el inteligible y, entre ambos, la opinión (Sext.: *Math.*, VII, 47).—Diógenes Laercio relata, según Diodoro, que Espeusipo fue el primero que consideró las relaciones entre las ciencias y señaló su interdependencia (IV, 2) con sus cadenas y jerarquías (ὑποθέσεις) y que, a un hombre que no conocía ni la música, ni la geometría, ni la astronomía, y que deseaba tener trato con él, Jenócrates le respondió: "Vete, no podrás entrar en la filosofía" (IV, 10). Mientras que Espeusipo era irascible y vivía entregado a los placeres, Jenócrates tuvo renombre en la antigüedad por la austeridad de su moral, por la modestia y la pureza de sus costumbres, hasta el punto de que Platón le dijo un día: "Jenócrates, deberías hacer alguna concesión a las gracias." Para él, la virtud basta para alcanzar la felicidad, ella es el único bien, y todo lo demás es malo o indiferente.

(* 137) La teoría platónica de las Ideas números y la concepción del número cualitativo.—Véase a este respecto L. Robin: *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (1908), sobre todo, págs. 641-654, y 431-468 y lo que nosotros mismos decimos en *La notion du nécessaire chez Aristote*, págs. 243-252, y todo el apéndice II (Platón y Aristóteles). Añadimos (Festugière, R. Et. gr., 1945), el testimonio de las *Memorias pitagóricas*, compilación un poco posterior a Jenócrates y Diocles de Caristo (siglo III), que cita Alejandro Polihistor (siglo I a. de J. C.), y que sigue el plan de las *Vetusta placita*, fuente de Aecio, ascendiendo, más allá de Teofrasto, al *Filebo* (16 c), al *Timeo*, a las *Leyes* (X, 894 a, 1 sgs.), y a las lecciones del Platón ya viejo sobre la generación del Bien a partir de la unidad, de la longitud primera (la Díada como idea de la línea), la anchura primera (la Tríada como idea de la superficie plana) y la profundidad primera (la Tétrada como idea del cuerpo sólido. Cf. E. Frank, 1923, pág. 102. Milhaud, 1934, pág. 344). Aristóteles no se equivocaba al decir que, para Platón—al menos en sus últimos años—, por la operación de la Unidad, o de la Mónada, sobre la Díada indefinida de lo grande y de lo pequeño, pareja muy apropiada para Platón (987 b, 25), se producen las Ideas y los números consiguientes (A, 6, 987 b, 20 s. M, 7, 1.081 a, 14. Robin, n. 261, pág. 635). Los libros M y N de la *Metafísica* están llenos de alusiones a esta última enseñanza de Platón y a las teorías de los "platónicos", Espeusipo, Jenócrates, etc.

Sin embargo, unos y otros parecen haber desconocido la intuición profunda del número que se encuentra en Platón. En efecto, Platón vio claro que la adición no es constitutiva de la idea de número: los números ordinales son números, y probablemente los primeros de todos, pero son números no adicionables, como las muescas en las tarjas de un panadero o los peldaños de una escalera; así, los números que expresan las temperaturas en centígrados, que constituyen discontinuidades infranqueables por adición o multiplicación (Diderot preguntaba con gracia cuántas bolas de nieve son necesarias para calentar un horno; de la misma manera, observa Duhem, diez matemáticos mediocres no hacen un Lagrange). La noción de número cardinal es derivada: es la invariabilidad de lugar del último miembro de una colección que define y que lleva así a percibir cuántas veces está contenida la unidad en la colección; de donde nace, por generalización, la noción cuantitativa de medida que aboca a todas las diversas especies de números, enteros, fraccionarios, irracionales, etc. (M. Weber). Pero, según la concepción más profunda, la del número cualitativo, el espacio ideal donde le sitúa la inteligencia para representárselo es inseparable, lo mismo que el espacio cristalino, de su estructura, de su distribución, del lugar de sus consti-

tuyentes, lo que supone una diversidad esencial en el reino del número, que no es siempre idéntico a sí mismo. (Véanse las juiciosas aplicaciones de este principio en Gaston Bardet: *Le nouvel urbanisme*. Ed. Vincent, 1948, págs. 186 sgs., 285 n.).

(* 138) CONCEPTO E IDEA.—Esta manera de ver, debida al duradero ascendiente que ejerció la autoridad de Aristóteles sobre la opinión de los intérpretes de Platón (cf. Lutoslawski, pág. 525), se extendió con tal generalidad que los mismos que la rechazan dudan en emplear el término "Idea" para designar la ἰδέα o el εἶδος de Platón, porque este término, según ellos, sugiere inevitablemente que los εἴδη de Platón son conceptos hipostasiados (Diès: *Parménide*, Budé, pág. 4, s. 1): Burnet añade imprudentemente "que son nuestros propios conceptos o los de Dios" (*Greek Philosophy*, I, 154[1]), cuando en realidad entre los pensamientos del hombre (conceptos) y los pensamientos de Dios (Ideas) hay una diferencia *toto coelo*, como hemos mostrado en otro lugar (*L'Idée et le réel*, cap. IV). Taylor observa más justamente (*Encycl. Brit.*, 1947, s. V. Plato, 918 b, 8) que la traducción del término platónico por el término inglés *idea* se presta a equívoco, en razón al sentido atribuido a esta palabra por Locke y por Hume: lo que fuerza a Berkeley, cuando encuentra las Ideas platónicas, a designarlas con el término impropio *notions*. Pero los traductores franceses no tienen las mismas razones para desdeñar el término *Idée*, que dice muy bien lo que quiere decir.

(* 138 bis) NUEVA INTERPRETACIÓN DE DOS ENSEÑANZAS ARISTOTÉLICAS.—El Padre Joseph Zürcher, en una tesis muy discutida sobre *L'oeuvre et l'esprit d'Aristote* (Paderborn, 1952), se alzó recientemente contra la distinción tradicional de dos enseñanzas claramente distintas, incluso opuestas, de las que saldrían las dos especies de escritos atribuidos a Aristóteles, y trató de establecer, por minucioso análisis de textos, que solo son auténticos los escritos llamados "exotéricos", que representan su enseñanza pública, y que el conjunto de los escritos que llegaron hasta nosotros con el nombre de Aristóteles, no es de él, sino de su legatario y sucesor en el Liceo, Teofrasto, que recibió de aquel en 323 las notas de sus cursos, y seguramente las modificó, refundió y alteró, para hacer de ellas la antítesis y el antídoto del platonismo: lo que explicaría, a su juicio, las contradicciones y las incoherencias de estos textos, así como la oposición que manifiestan para la enseñanza oficial de un Aristóteles platónico, que, según el autor, vivió en esta idea hasta el fin. Es bastante probable—y esto hay que concederlo, efectivamente—que Teofrasto retocó grandemente las notas de Aristóteles: lo que explicaría las dificultades que presentan ciertos textos, difícilmente conciliables entre sí y con lo que se sabe, por otra parte, que fue la opinión de Aristóteles, y la deformación del platonismo que evidencian la exposición y la crítica que hace de él. Pero, aparte de que la existencia de dos clases de enseñanza y de escritos aristotélicos está fuertemente atestiguada por la tradición para ser ahora puesta en duda seriamente, parece difícil admitir que el *Corpus aristotelicum* sea la obra de un Teofrasto, cuyos escritos auténticos no nos revelan el genio, y nada, por otra parte, nos permite afirmar con certeza que haya habido dos autores diferentes para una obra donde se vio siempre, con serias razones, un desenvolvimiento del pensamiento de Aristóteles.

(* 139) LA OBRA DE ARISTÓTELES. TRANSMISIÓN, CATÁLOGO, CRONOLOGÍA. LA "METAFÍSICA".—De las obras de Aristóteles, que, al decir de los antiguos, se elevaban al millar, y de las que solamente nos llegaron ciento sesenta y dos, poseemos tres catálogos (V. Rose): el de Diógenes Laercio, V, 21-28, que comprende ciento cuarenta y seis títulos; el del anónimo de Menaga (atribuido a Hesiquio de Mileto, en el siglo IV de nuestra era), que contiene ciento noventa y dos, ambos provenientes quizá de las listas redactadas por el peripatético Hermipo, alumno de Calímaco, y los bibliotecarios de Alejandría hacia el año 210 a. de J. C., pero, aún más probablemente, de un catálogo establecido en

Atenas, antes de fines del siglo III, por Aristón, cuarto sucesor de Aristóteles (P. Moraux: *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951); en fin, el catálogo derivado de las Tablas de Andrónico y atribuido por los árabes a un peripatético llamado Tolomeo, el más completo y el más seguro, en el que se encuentra casi todo el contenido de nuestra colección.—Estrabón (*Geogr.*, XIII, 1, 54) y Plutarco (*Sylla*, 26) cuentan que los escritos confiados por Aristóteles a Teofrasto en el año 323 fueron legados por este último, con su biblioteca a su condiscípulo Neleo de Escepsis, hijo de Corisco. Salvo algunos libros vendidos a Tolomeo Filadelfo para la biblioteca de Alejandría, la mayor parte de los manuscritos, ocultos en una cueva en Skepsis, fueron vendidos más tarde a Apelicón de Teos, luego transferidos de Atenas a Roma por Sila, en el curso de su campaña contra Mitrídates (83), y, finalmente, editados, poco después de la toma de Atenas (78), por el gramático Tiranión de Anisos, amigo de Cicerón y de César, con la colaboración de Andrónico de Rodas, que los revisó, los clasificó y dio de ellos una edición más correcta. Lo que puede retenerse de esta historia, más o menos legendaria, es que el único Aristóteles que se conoció fuera de la escuela, desde la muerte de Teofrasto hasta la época de Sila, y aun después, antes de que fuesen divulgados los originales de los trabajos llamados esotéricos o acroamáticos (según la denominación de Aulo Gelio: *Noct. att.*, XX, 5) es el Aristóteles de las obras exotéricas (Bonitz: *Ind.*, 144 b, 44), de los diálogos, particularmente del *Protréptico*, exhortación a la filosofía que inspiró el *Hortensius*, de Cicerón (del que nos dice San Agustín que cambió sus sentimientos. *Conf.*, III, 4, 7). Contra este se declaran los epicúreos; de ahí las contradicciones existentes entre los críticos, Plutarco y Colotés de Lámpsaco, Numenio y Diógenes de Enoanda, que no hablan del mismo Aristóteles (Bignone: Riv. it. filol. cl., Turín, 1933). Se sabe que, según J. Zürcher (1952), los únicos escritos auténticos de Aristóteles son los escritos llamados "exotéricos" y que los demás son obra de Teofrasto; pero esta tesis, contraria a toda tradición, exigiría ser confirmada.

Las cuestiones que conciernen a la composición y a la cronología de la obra de Aristóteles fueron tratadas por nosotros en *La notion du néccesaire* (1915), ap. III, págs. 253-288. Las indicaciones que allí se dan, complétanse con los trabajos más recientes de Werner Jäger: *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwickelung*, Berlín, 1923; del editor inglés de la *Historia animalium* (Oxford transl.), de Arcy Thompson; de H. D. P. Lee sobre los nombres de lugares y la fecha de las obras biológicas de Aristóteles (Cambridge University Reporter, 11 marzo 1947. Cf. Bull. Ass. Budé, junio 1948). Estos últimos mostraron, en contra de Jäger y del mismo Ross, que Aristóteles se interesó muy pronto por las investigaciones de biología y de historia natural, sobre todo durante su permanencia en Asia Menor y en Mitilene de Lesbos, lo que sitúa la *Historia animalium* y el *De partibus animalium* (contemporáneo del libro III de la *Física*), en una fecha no tardía. Sea lo que sea, la crítica de nuestros días se muestra unánime en reconocer que ha habido desenvolvimiento del pensamiento aristotélico. Sobre la *Metafísica* no poseemos noticias precisas antes de la época de Asclepio (siglo V d. de J. C.), que refiere (Brandis, 519 b, 33) la tradición del envío a Eudemo de la obra inacabada, para explicar su orden defectuoso, sus lagunas y sus repeticiones. En cuanto al título τὰ μετὰ τὰ φυσικά, que fue dado a conocer por primera vez por Nicolás de Damas, contemporáneo de Augusto (*Schol. in Theophrasti Metaphys.*, Brandis, 323), solo adquirió popularidad en el siglo I de J. C. (Plutarco, *vita Alexandri*, cap. 7) y, ausente de las primeras listas, aparece por primera vez en el catálogo del anónimo de Menaga en el siglo VI (Rose, 48) y remonta con toda probabilidad a Andrónico de Rodas, el primer editor de Aristóteles (Alejandro de Afrodisia *in Met.*, 170, 6, Hayduck. Bonitz: *Comm. Met.*, 5). No se le encuentra en Aristóteles, que designa siempre la metafísica con el nombre de πρώτη φιλοσοφία o de θεολογική (E, 1, 1.026 a, 15-24. K,

7, 1.064 b, 3). Sin embargo, puede suponerse, con Ravaisson (I, 40), que este título, que tiene un valor ontológico—porque los escritos metafísicos no vienen solamente *después* de los tratados físicos, sino que están *por encima* de ellos—, es ya muy antiguo. Lo habían visto así los comentadores antiguos, como Simplicio (in Phys., 1, 17, Diels) y Asclepio, que escribe (1, 19, Hayduck): "La obra tiene por título μετὰ τὰ φυσικά, porque Aristóteles, después de haber tratado de las cosas físicas, trata a continuación en esta disciplina de las cosas divinas. Esta denominación designa, pues, el *orden* en el cual se encuentra esta obra y también en el cual debe leerse." Cf. *Notion du nécessaire,* 143, 258.

(* 140) Primera y segunda posiciones del pensamiento aristotélico sobre la verdad y el ser.—E, 4, 1.027 b, 25-31: Lo verdadero y lo falso no se encuentran en los objetos o en las cosas como tales, sino solamente en el pensamiento, puesto que el enlace y la separación se dan en el pensamiento y no en las cosas. K, 8, 1.065 a, 21: el Ser, tomado en el sentido de lo verdadero, consiste únicamente en el enlace del pensamiento, ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας, es una modificación en el pensamiento. Lo que excluye lo verdadero de la metafísica para hacerlo depender solo de la lógica y no permite hablar de verdad cuando se trata de las naturalezas simples, ἁπλᾶ, aprehendidas por una intuición simple e indivisible. Muy otra es la teoría metafísica de la verdad, teoría ontológica y realista, expuesta en el libro más tardío, Θ, 10, 1.051 b, 1-9 (y 17-36 para los seres simples) y que expresó admirablemente Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1.ª p., q. 16, a. 1: *Esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus.* Por no haber visto esta importante evolución del pensamiento de Aristóteles, muy bien entendida por Jäger *(Studien,* 1912, págs. 21 sgs.), Robin *(Th. plat.,* n. 487, página 538), y la mayor parte de los comentadores dan una interpretación bastante oscura y contradictoria de la teoría aristotélica de la verdad y del error. Cf. *Notion du nécessaire,* págs. 283-84.

(* 141) El ser de la sustancia y de las categorías segundas.—A las categorías segundas, δεύτεραι οὐσίαι, el ser se aplica solo de una manera derivada: aquí *es* significa *es tal cosa;* el ser es la simple calificación de una realidad, no la realidad misma; designa el sujeto no en sí mismo, sino κατὰ πολλῶν *(Cat.,* 5, 2 b, 29-37; 3 b, 10-23). Más tarde incluso Aristóteles rechazará para estas "sustancias segundas" el nombre de "sustancia" *(Met.,* H, 1, 1.042 a, 21), y dirá que el ser, lo mismo que la esencia, no pertenece de una manera primera y absoluta más que a la sustancia (Z, 4, 1.031 a, 21-34), de tal suerte que el ser derivado atribuido por Aristóteles a las demás categorías juega en su sistema un papel análogo al no-ser lógico de algunos de sus predecesores (Platón). El ser no pertenece propiamente, y no puede ser atribuído sin más, más que a las sustancias y a lo que las define esencialmente, porque lo propio de la sustancia es ser por sí, καθ' αὑτό, en estado separado, y no referirse a ninguna otra cosa, ser, no ya un τὶ ὄν, sino un ὄν ἁπλῶς, no ya una realidad accidental, sino un sujeto. Véase a este respecto *An. post.*, I, 4, 73 b, 5. *Met.*, Δ, 7: definición del ser, ὄν. Z, 1: la sustancia categoría primera del Ser, lógicamente, en el orden del conocimiento, y según el tiempo, de suerte que el objeto eterno de todas las investigaciones es: ¿Qué es el ser?, lo que equivale a decir: ¿Qué es la sustancia? 1.028 b, 31, es decir, τί ἐστι καὶ τόδε τι, 1.028 a, 11. Cf. *Notion du nécessaire,* págs. 121-22.

(* 142) Esencia y quididad en la definición de la sustancia.—Τὸ τί ἦν εἶναι, aquello que era el ser, *quod quid erat esse,* o, como dice Santo Tomás, *hoc per quod aliquid habet esse quid (De Ente et Essentia,* c. I); en suma, la *quidditas* o quididad. Esta expresión designa, pues, la definición total de la cosa con sus atributos esenciales, abstracción hecha de lo accidental, la naturaleza o quididad de un ser determinado, individual y concreto, de un τόδε τι. Está tomada

con una extensión menor que el τὸ τί ἐστι, que designa o implica el género (Bonitz, 763 b), el cual no existe separadamente más que como materia (Z, 12, 1.038 a, 5), en tanto que el τί ἦν εἶναι designa la sustancia de la cosa misma pensada independientemente de su materia *(De an.,* 412 a, 21. *Met.*, Z, 7, 1.032 b, 14. Λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι) y es una misma cosa con el acto de pura intelección, νόησις, que aprehende la sustancia en su esencia eterna, inmutable, necesariamente y absolutamente verdadera (Θ, 10, 1.051 b, 15-25). En la definición de la sustancia hay, pues, identidad entre la noción de la cosa y la cosa misma, entre la definición y lo definido, entre lo lógico y lo ontológico; porque, para todos los seres que se dice son por sí, escribe Aristóteles (Z, 6, 1.032 a, 1), no solamente la sustancia y la quididad son su unidad, sino también su definición; por ello, resultan necesariamente una misma cosa el Bien y la quididad del Bien (o lo que le pertenece por definición), lo bello y la quididad de lo Bello (1.031 b, 11. Cf. 1.032 a, 4-9).—En estas expresiones τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, el empleo del imperfecto se explica por la anterioridad de la forma o del acto (Bonitz: *Ind.,* 764 a, 56. Rodier, II, 180 s.); el dativo sirve para designar una pertenencia o una realidad abstracta que solo espera el momento oportuno o la ocasión, καιρός, para adquirir una forma individualizada (E. Elorduy: *El dativo del ser abstracto, tipo* τὸ μεγέθει εἶναι. Emerita, 1942); y el término εἶναι añade a la noción abstracta de la cosa la idea de una existencia real. En cuanto al empleo del término "substantia" o sustancia (que en Séneca, Tácito, Frontin, designa ordinariamente una presencia corporal) para traducir el término griego οὐσία, parece remontar a un texto de Quintiliano (III. 6, 23-24), que pone en relación la doctrina de los στάσεις (status causae) con las categorías de Aristóteles, preparando así el uso que se hizo corriente a partir de la época de Tertuliano y que no dejó de influir en la interpretación que se dio de la primera categoría de Aristóteles. (C. Arpe: *substantia,* Philologus, 1939. Cf. del mismo *Das* τί ἦν εἶναι, *bei Aristoteles,* Hamburgo, 1939).

(* 143) La intuición fundamental de Aristóteles sobre la jerarquía de los seres, vistos desde abajo o desde lo alto.—La unidad y la continuidad de este pensamiento que enlaza los seres unos a otros, de la materia bruta a la planta, de la planta al animal, del animal al hombre, y que de grado en grado se recoge en su propia sustancia para abocar, en fin, al pensamiento divino, acto puro, fin supremo del que todo está suspendido—intuición fundamental de Aristóteles que Ravaisson expresó perfectamente—, implica desde un punto de vista lógico que un mismo concepto (hombre), visto de abajo arriba, aparece como la forma de una materia (animal) o la materia de una forma (Calias), según se consideren seres menos determinados o más determinados, por tanto, inferiores o superiores en la jerarquía de los seres. Esta "inversión del pro por el contra", como diría Pascal, explica las expresiones relativistas que aplicó a veces Aristóteles a la sustancia: *Cat.,* 5, 2 b, 7 τῶν δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους. *Gen et corr.,* I, 3, 318 b, 15. La relatividad de la materia y de la forma expresa esencialmente la relatividad del género próximo y de la especie en la definición, tal como la caracteriza Aristóteles en *Met.,* Z, 12. (Cf. Bonitz: *Ind.,* 151 a, 57. 786 b, 7).

(* 144) Distinción entre los contrarios y los contradictorios.—En *Met.,* I, 4, 1.055 b, 1-3), Aristóteles distingue muy claramente los *contrarios* de los *contradictorios* y añade que la oposición primera es la contradicción, que no admite ningún intermedio, en tanto que, para los contrarios (que presentan la diferencia máxima, μεγίστη διαφορά, 1.055 a, 4, en el seno de un mismo género), puede haberlos. La misma observación en *Cat.,* 10, 13 b, 3-35, donde se dice que los contradictorios, y solo los contradictorios (afirmación y negación), tienen por carácter propio y esencial separar lo verdadero de lo falso, de suerte que es de todo punto necesario que el uno sea verdadero y el otro falso. Los trece prime-

ros capítulos de la *Hermeneia* (cf. sobre todo 6-7) suponen esta distinción perfectamente conocida. Sin embargo, el cap. 14 de la *Hermeneia* (como había hecho observar ya Ammonio, Br. 135 b, 11, Busse, 251, 29) no se halla de acuerdo con esta teoría clásica de las proposiciones y no parece verificar la distinción de las proposiciones contrarias y de las proposiciones contradictorias, porque Aristóteles, preocupado sobre todo, es verdad, del estudio lógico de las premisas del silogismo, pretende ahí (23 a, 28-b7) que la afirmación y la negación constituyen la contrariedad (Calias es justo, Calias no es justo)—lo que, como él reconoce, es lo propio de las proposiciones contradictorias que excluyen el medio—, en lugar de hacer consistir la contrariedad en dos afirmaciones de predicados contrarios (Calias es justo, Calias es injusto), que admiten, como lo negro y lo blanco, un término medio (porque puede decirse que un niño es no-justo, sin que se diga por esto que es injusto). Pero este capítulo—que distingue, por otra parte, al final (24 b, 3-6), al menos para las proposiciones universales, la *contraria* de "Todo hombre es bueno", a saber, "ningún hombre es bueno", y su *contradictoria* "algún hombre no es bueno", y que parece contemporáneo de *An. pr.*, I, 46, donde se establece la diferencia entre μὴ εἶναι τοδί y εἶναι μὴ τοῦτο—, semeja dar testimonio de un estadio de su pensamiento anterior al que se expresa en el cuerpo del tratado, en la *Metafísica*, y en los capítulos 10-11 de las *Categorías*, denominados por los lógicos posteriores los post-predicamentos y considerados hoy como la adición de un discípulo al cuerpo del tratado de las *Categorías* (1-9), que parece ser una de las primeras obras de Aristóteles. Cf. *Notion du nécessaire*, pág. 271, y la traducción de las *Categorías* y de la *Hermeneia*, por J. Tricot, en Vrin. Sobre la autenticidad y la fecha de las *Categorías*, I, Husik (J. Philos., 1939).

(* 145) Ser copulativo y ser existencial: ser por accidente y ser por sí. De esta proposición "Homero es tal cosa, poeta, por ejemplo", no se sigue que Homero exista, dice Aristóteles (*Herm.*, 11, 21 a, 25), porque el verbo "es", aquí, expresa, y expresa únicamente, que Homero es poeta y de ningún modo que es, en sentido absoluto. Distinción capital, porque la oposición del *ser copulativo* y del *ser existencial* se reduce, en definitiva, a la oposición del ser sustancial y del ser accidental (*Met.*, Z, 1.028 a, 11. Cf. H. Maier, II, 2, 312 sgs. *Notion du nécessaire*, 122): en efecto, el "es" simplemente copulativo no se encuentra más que en el juicio accidental, que enlaza a un sujeto un predicado que pertenece a una de las categorías segundas (blanco, músico, alto de tres codos, sentado, etc.); el *es*, en estos juicios, no es otra cosa que una cópula, y Aristóteles le reconoce tan solo una realidad completamente derivada, muy alejada de la realidad primitiva de la sustancia. Así también, dice (*Herm.*, 11, 21 a 32)—y esta observación es de gran alcance—, no podemos afirmar con los sofistas que, puesto que el no-ser es opinable, es: porque la opinión que formulamos sobre él no es la de que es, sino la de que no es; o, en otros términos, el verbo "ser" se dice del no-ser, no por sí, sino por accidente.

(* 146) El principio de contradicción.—*El principio de contradicción*, el más cierto de todos y el más conocido, principio absoluto (ἀνυπόθετον) cuya posesión es necesaria para comprenderlo todo y del cual depende toda demostración, se formula así: "Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto" *Met.*, Γ, 1.005 b, 10-33. Cf. la demostración indirecta que da Aristóteles de él en Γ, 4, así como los enunciados de los *Soph. Elench.*, 167 a, 23 y de la *Hermeneia*, 6, 17 a, 34, contestando a las dificultades lógicas promovidas por los sofistas. Estos razonan de una manera puramente dialéctica y verbal (λογικῶς), es decir, vacía de sentido (κενῶς. *Et. Eud.*, I, 8, 1.217 b, 21) y no conforme con lo real (φυσικῶς, Z, 4, 1.029 b, 13, y todo lo que sigue sobre la composición de las esencias), cuando, en realidad, el principio de contradicción es una ley ontológica antes que nada, y solamente

de una manera derivada una ley del espíritu: porque, puesto que es imposible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, el espíritu no puede concebirla así.

(* 147) La unidad del sujeto.—En *Met.*, Z, 12, 1.037 b, 11 sgs., Aristóteles resuelve la cuestión de saber cómo el ser así definido es uno y no varios: la diferencia última, ἡ διαφορὰ τελευταία, que designa la esencia de la cosa y su definición (1.038 a, 5, 19), constituye la unidad de lo definido y de la definición, porque es al género lo que la *forma* es a la *materia*, o el *acto* a la *potencia* (H, 2, 1.043 a, 12-21). En la unidad esencial del τί ἦν εἶναι, puede siempre distinguirse un τί ἐστι material y un τί ἐστι formal, que sirve para demostrar el otro, porque es él mismo inmediato (*An. post.*, II, 8, 93 a, 9. Cf. Filopón, Brandis, 244 b, 46). Véase a este respecto Bonitz: *Ind.*, 150 b, 29, 787 a, 12. Ross. *Met.*, II, 277 ad 1.051 b, 26. *Notion du nécessaire*, 126-127.—Encuéntranse así, ya desde el umbral de la lógica aristotélica, las nociones fundamentales de la ontología de Aristóteles y de toda su filosofía.

(* 148) El logos en Aristóteles y en Platón.—El término λόγος fue transferido del discurso al pensamiento, luego al ser, de tal manera que el *logos*, que es la explicación del nombre, terminó por significar la esencia de la cosa que designa, o, como dice Aristóteles, "la noción expresada por un nombre es la definición misma de la cosa" (Γ, 7, 1.012 a, 23). El término λόγος presenta, pues, a la vez un sentido lógico y un sentido ontológico, ambos difícilmente separables: designa a la vez el objeto mismo, o la cosa, con su razón de ser o su causa, y su expresión inteligible o su noción en el pensamiento (A, 3, 983 a, 27). René Schaerer, en su libro sobre *La questión platonicienne. Etude sur les rapports de la penseé et de l'expression dans les dialogues* (Neuchâtel y París, Vrin, 1938), puso a luz este rasgo, que constituye el fondo inexpreso, y quizá inexpresable, de la obra de Platón. Hemos hecho notar en otra parte los desenvolvimientos de esta noción del Logos o del Verbo, de Heráclito al Evangelio de San Juan.

(* 149) En qué sentido el saber, para Aristóteles y para Platón, puede llamarse relativo.—Platón no se detiene en la consideración del concepto, sino que más bien parte del enlace de los conceptos: lo que le sorprende en el lenguaje no es la palabra, es la proposición, expresión del juicio, de suerte que su filosofía es, no como pretende Aristóteles, una doctrina de "conceptos hipostasiados" con el nombre de Ideas, sino una filosofía del juicio y, más generalmente, de la relación (*Notion du nécessaire*, pág. 71). Por ello Platón (*Cármides*, 167 c-168 e), lo mismo que Aristóteles (*Top.*, IV, 1, 121 a, 1. *Met.*, Δ, 15, 1.021 b, 6), no duda en definir la ciencia como esencialmente relativa, en el sentido, precisa Aristóteles (1.021 a, 27-30), de que su esencia puede ser definida solamente en relación a otra cosa, a saber, el objeto real, que no es relativo al pensamiento (posición diametralmente opuesta a la del idealismo postkantiano).

(* 150) El principio de tercio excluso.—Se impone al pensamiento como el principio de contradicción: porque, si se rechaza este, se rechaza también aquel; si se admite que una cosa puede ser "así y no así", resulta de ello que no nos vemos forzados ni a la afirmación ni a la negación (Γ, 4, 1.008 a, 3): doctrina intemperante y absurda, que condenaría al pensamiento a no formular nunca un juicio definido (1.009, a, 4), que prohibiría al hombre hablar, decir nada inteligible e incluso hacer nada, por ejemplo, pasearse o beber agua, o evitar un precipicio o un pozo, lo que desmiente la conducta misma de nuestros contradictores (1.008, b, 8-27); doctrina que, al admitir que hay uno intermedio (μεταξύ) entre enunciados contradictorios, hace que *todo sea falso* (Anaxágoras), como la que asegura que todo es y no es (Heráclito) hace que *todo*

sea verdadero (1.012 a, 24): afirmaciones que se destruyen a sí mismas (Γ, 8, 1.012 b, 15).

(* 151) La Hermeneia y la cuestión de los futuros contingentes.—El capítulo 9 de la *Hermeneia*, en el que Aristóteles estudia este problema, y que parece ser el último en fecha de esta obra (él mismo, salvo el cap. 14, uno de los últimos escritos de Aristóteles, Maier, Arch. Gesch. Philis., XIII, 23. *Notion du nécessaire*, 269-274, cf. 115-117), resulta eminentemente significativo a este respecto, puesto que atestigua el esfuerzo de Aristóteles para reducirlo todo a la necesidad puramente lógica de las formas del pensamiento y la impotencia en que se encuentra, a pesar de todo, para considerar esta necesidad formal como una necesidad real o verdadera. El problema que Aristóteles se plantea es el siguiente: ¿Cómo expresar en términos analíticos los juicios que formulamos sobre el futuro? O, más generalmente: ¿Cómo reducir la contingencia a un modo de la necesidad? Intentó hacerlo valiéndose de un rodeo, entendiendo la noción de verdad de tal suerte que pudo caracterizar lógicamente los juicios de hecho sin referirse a la realidad del hecho mismo. De dos juicios, de los que uno afirma y el otro niega que un suceso se producirá, uno de los dos debe ser necesariamente verdadero: por ejemplo, es *necesario* que una batalla naval tenga lugar o no mañana (19 a 28. Cf. 18 a 35. En esta forma del axioma de tercio excluso la necesidad lógica se aplica a los juicios contingentes). Pero no es necesario que tenga lugar, como no lo es que no se realice. De la misma manera, dice también Aristóteles (*De coelo*, I, 12, 281 b, 12), es *imposible* que estemos al mismo tiempo sentados y de pie, como es imposible que el diámetro sea conmensurable con el círculo—y, con esta comparación, el filósofo señala bien su voluntad de asimilar la necesidad lógica, que deriva del axioma de tercio excluso, a la necesidad ontológica, derivada del ser de las cosas o de su definición esencial—, pero decir, por ejemplo, que tú estás ahora sentado, esto no es *necesariamente* falso, como lo es la conmensurabilidad del diámetro: que puede ser falso, pero no es imposible (Δ, 12, 1.019 b, 30). En otros términos, en los juicios sobre el futuro que versan acerca de hechos particulares (*Herm.*, 18 a, 28-33), la necesidad se aplica a la alternativa, no a uno de los dos términos de la alternativa. Para aplicar el principio de necesidad a la contingencia, Aristóteles tuvo, pues, que limitar estrictamente su alcance. Pero, así delimitada, la necesidad que aquí obtiene es, por otra parte, asimilable a la necesidad de los axiomas lógicos. Y, sin embargo, Aristóteles, respetuoso con la experiencia y preocupado por salvaguardar lo contingente que ella le descubre, se negó a denominar "necesarios" los juicios sobre el futuro; distinguió de los juicios de existencia necesaria (ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν) los juicios de hecho o de simple existencia (ὑπάρχειν) y los juicios de existencia posible (ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν. *An. pr.*, I, 1, 25 a, 1; I, 8, 29 b, 29; I, 13, 32 a, 18. Maier, I, 172); e hizo entrar en estas dos últimas categorías los juicios que versan sobre los hechos por venir o pasados, porque, reduciendo, indudablemente sin saberlo, toda necesidad y la pura necesidad lógica misma a la necesidad real que constituye su fundamento y su nervio, no habría podido atribuir al objeto de un juicio sobre el porvenir la necesidad propiamente dicha (τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης), sin negar, a la vez, como Eubúlides y Diodoro, la contingencia debida al azar y a la fortuna (18 b, 24) o a las decisiones y a las acciones humanas (18 b, 32). Por ello, teniendo que escoger, Aristóteles resolvió sacrificar la lógica a lo real y el espíritu de sistema al espíritu de experiencia.

(* 152) La obra lógica de Aristóteles y el descubrimiento del silogismo. No es dudoso que el descubrimiento del silogismo por Aristóteles, al que costó, por cierto, "muchos sinsabores y trabajos", haya sido preparado por un estudio atento de las formas del lenguaje o del discurso, y, en particular, del arte de los retóricos y del de los dialécticos, por la enumeración y la clasificación de

los tipos de razonamientos que tenía a mano, la descomposición de estas formas en sus elementos, la designación de los términos por letras que indicaban su cantidad y sus cualidades, luego la determinación de todas las formas posibles de razonamiento, según el arte de las combinaciones, y, en fin, la prueba de su validez por la enunciación de los modos inoperantes e incorrectos y de los argumentos sofísticos. Pero puede suponerse también (con Ross: *Aristote*, pág. 51) que la reflexión de Aristóteles sobre el razonamiento matemático no fue extraña al descubrimiento del silogismo, como lo sugiere el empleo, en su silogística, de términos tomados a la matemática, y sobre todo a la teoría de las proporciones, por ejemplo, σχῆμα (figura), διάστημα (intervalo, de donde proposición), ὅρος (límite, de donde término), ἄκρον (extremo), μέσον (medio).—En lo que concierne a la retórica, la dialéctica y el tópico, cf. *Top.*, I, 1, 100 a, 28 y 100 b, 21; 104 a, 8-10; *Sof.*, *el.*, 34, 183 b, 34-184 a, 8 (los retóricos enseñan el uso, χρείαν, no el arte, τέχνην. Comparación con el oficio de cordonero). *Top.*, I, 1, 201 a. 26 (κοινά y τόποι). *Sóf. el.*, 9, 170 a, 34; 11, 172 a, 15 (diferencia de los términos comunes, κοινά, y de los términos universales, καθόλου). *Ret.*, I, 1 (objeto y método de la retórica y sus relaciones con la dialéctica); I, 2, 1.356 b, 4 sgs. (La lógica del εἰκός, el paradigma y el entimema. Cf. II, 20-22, sobre los κοιναί πίστεις); 1.357 a, 32, 1.357 b, 3-25 (signos necesarios y no-necesarios, σημεῖον y τεκμήριον. Cf. *An. post.*, II, 27); 1.358 a, 10 (lugares, comunes y propios).—Los libros II-VII de los *Tópicos* son, con toda probabilidad, con las *Categorías*, la parte más antigua de la colección aristotélica. Los libros VII, 3-5, I, VIII, y las *Refutaciones sofísticas* (consagradas a la erística), parecen contemporáneos de una revisión de conjunto de la obra dialéctica (Maier), anterior a la *Analítica* (consagrada a la apodíctica), que estudia el silogismo demostrativo, ya en su forma (Primeros Analíticos), ya en su uso científico y racional (Segundos Analíticos). En cuanto a la *Retórica*, que utiliza y cita los *Segundos Analíticos*, II, 37, así como los *Tópicos*, I, 2, y cuya teoría de los signos presupone la analítica, es verosímilmente posterior a unos y a otros. Cf. *Notion du nécessaire*, 265-69.

(* 153) Sentido, alcance, valor apodíctico del silogismo. Necesidad hipotética y realidad.—Platón había empleado ya el término συλλογίζεσθαι (*Fil.*, 41 c) para designar el modo de razonamiento que reúne en una sola proposición lo que se sigue de otras dos proposiciones dadas; pero Aristóteles lo emplea en un sentido mucho más preciso, como una indiferencia (*ratiocinatio*, dicen los latinos, Cicerón: *De Invent.*, I, 33; Quintiliano, V, 10), en la que tres términos o nociones están enlazados y jerarquizados de tal suerte que, por intermedio de un término medio, el tercero y el primero pueden reunirse de una manera necesaria en una enunciación simple. Hay que hacer notar que Aristóteles, contrariamente al reproche que le dirigieron un Sexto Empírico y un Stuart Mill, afirma que el silogismo es un método de descubrimiento que aporta algo de nuevo (ἕτερόν τι τῶν κειμένων), puesto que permite enunciar en conclusión una verdad que ignoraríamos (Sócrates es mortal) en razón del lugar necesario que la une a verdades ya conocidas (El hombre es mortal, Sócrates es hombre). Por otra parte, en lo que concierne a la "necesidad" que es la virtud propia del silogismo, se sabe que Aristóteles, en los Primeros Analíticos, trata de separar las formas *lógicas* del pensamiento independientemente de toda consideración ontológica, o metafísica, sobre su valor real. Sin embargo, es evidente que, en la definición del silogismo citada anteriormente (24 b, 18), ταῦτα εἶναι designa un *ser real*, y ταῦτα συμβαίνειν (por oposición a συμπέρασμα) una *consecuencia necesaria real*, y no simplemente lógica. De hecho, para Aristóteles, el saber verdadero es el saber apodíctico (ἐπίστασθαι ἀποδεικτικῶς), y solo hay saber apodíctico cuando la cosa atribuida le pertenece necesariamente (δεῖ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν. *An. post.*, I, 6, 75 a, 12). Unicamente, por consiguiente, tiene un valor científico el silogismo que obtiene una conclusión necesaria de premisas necesarias (y no ya simplemente posibles o de hecho), porque solo este silogismo nos hace conocer la necesidad

en virtud de la cual el predicado pertenece realmente por sí mismo (καθ' αὑτό al sujeto al que está referido (75 a, 18. Cf. 74 b, 7). Por lo cual, la *necesidad formal* propia de la consecuencia silogística no es, para Aristóteles, más que una *necesidad hipotética*, y no una necesidad simple y absoluta *(An. pr.*, I, 10, 30 b, 32: τὸ συμπέρασμα οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον ἁπλῶς, ἀλλὰ τούτων ὄντων ἀναγκαῖον), y, a excepción de la reducción al absurdo (I, 44, 50 a, 29), Aristóteles no reconoce al silogismo hipotético un valor demostrativo o apodíctico (I, 23). Así, la necesidad silogística misma no pertenece, según él, más que a los silogismos en los que el enlace de los términos expresa una relación real entre las cosas: de falsas premisas puede obtenerse una conclusión verdadera, pero sin que haya "consecuencia necesaria" *(An. pr.*, II, 4, 57 a, 36-b, 17). Es decir, que no hay *necesidad formal como tal* y que desde el simple punto de vista lógico incluso no hay *necesidad propiamente dicha* (ἀναγκαῖον ἁπλῶς), sino porque a la necesidad lógica de la consecuencia se une la *necesidad metafísica del ser.*

Este es el pensamiento de Aristóteles. Pero lo real, en donde reina la contingencia, no se deja así plegar a la necesidad analítica. En efecto, la identidad absoluta, o la perfecta reciprocidad de los términos y la posibilidad de "convertir" uno en otro, que constituye para Aristóteles el ideal del pensamiento analítico, solo se encuentra allí donde la necesidad propia de los axiomas lógicos de contradicción y de tercio excluso (B, 2, 996 b, 28), tipo de la perfecta necesidad objetiva (Γ, 4, 1.006 a, 2), se aplica en todo su rigor, es decir, en lógica pura, y también, aunque menos propiamente, para las definiciones de las figuras y de los números. En el silogismo, los axiomas encuentran también su aplicación, en razón de la relación de identidad parcial que existe entre los términos *(An. pr.*, II, 2, 53 b, 11-20. H. Maier, II, 2, 238 sgs. *Notion du nécessaire,* 110[1]). Pero la necesidad propia del silogismo no se reduce a la necesidad de los axiomas, porque no se trata tanto aquí de una relación de identidad parcial entre el término medio y el menor como de una relación específica entre lo general y lo singular. Ahora bien: este tipo de necesidad no puede ya deducirse de la necesidad axiomática como no pueden obtenerse de los axiomas generales o comunes los principios propios del ser y de la ciencia: pues los géneros de los seres, para Aristóteles, son distintos, y cada género tiene sus principios propios *(An. post.*, I, 32, 88 a, 36 sgs. Cf., I, 10, 76 b, 23). En realidad, como mostraremos, únicamente la interpretación del silogismo en comprensión garantiza la necesidad del enlace silogístico, pero, a partir de entonces, y desde el punto de vista lógico, la relación expresada es una relación de condición a condicionado, no de inherencia, y no se tiene más que un juicio hipotético, que afirma que, *si* una noción (hombre) es dada, otra noción (mortal) es dada a la vez (Goblot: R. Met., 1911, 199 sgs. *Not. du néc.*, 108[3]). Volvemos, pues, a la necesidad hipotética, que Aristóteles rechaza precisamente de la ciencia apodíctica porque implica la posibilidad de un divorcio, o, al menos, un alejamiento, entre la lógica y la existencia *(Not. du néc.*, 175).

(* 154) Naturaleza y finalidad de la demostración, según Aristóteles.—La demostración tiene por fin reducir lo particular, o lo singular, al principio que contiene en potencia y al que está ligado por una relación necesaria, de tal suerte que son concebidos simultáneamente el uno en el otro y que se puede pasar, por simple análisis, del todo dado concretamente a sus elementos generales y explicativos, y, gradualmente, al principio primero por el cual y a partir del cual todo lo demás es conocido, que es el bien en cada cosa y lo mejor en el conjunto de la naturaleza (A, 2, 982 b, 2 sgs.). Así, el análisis cuyo tipo nos ofrece el silogismo, no se reduce a la pura identidad lógica: es, puede decirse, una *identidad con relación a un fin* que determina el enlace y el acuerdo de las nociones y de los términos.

(* 155) El orden de la generación y el orden del análisis. La sustancia como principio del desenvolvimiento.—La fórmula citada *(Et. Nic.,* III, 5, 1.112 b, 23) concierne a las relaciones de la "resolución", búsqueda y descubrimiento, y de la "ejecución" o producción en materia práctica, aquí para los medios de restablecer la salud (cf. Z, 7, 1.037 b, 6. Robin: *Aristote,* 151 sgs.). Por lo demás, como observa profundamente Boutroux *(Etudes d'hist. de la philos.,* 204. Cf. *Notion du nécessaire,* 174), el orden de la generación, o mejor, aquel en el que las cosas se manifiestan sucesivamente a nosotros, inverso del orden del análisis o de la resolución, no puede ser considerado por la inteligencia como *el orden absoluto* de la generación de las cosas, porque la razón por la cual el género (animal) se realiza en tal especie (hombre), antes que en tal otra, no puede encontrarse más que en el ser mismo, que es el término, y el fin, del desenvolvimiento, de suerte que, en todos los casos y en todos los sentidos, en el orden absoluto de la generación de las cosas como en el orden del pensamiento, es el fin o la forma (εἶδος), idéntico a la especie, el que dirige todo el proceso. Toda generación de sustancia se realiza, pues, a partir de un término específicamente idéntico al término engendrado, es decir, sonónimo (Λ, 3, 1.070 a, 4: ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία. Se trata de la sustancia concreta, individual). Así, dice Aristóteles (Z, 9, 1.034 a, 30), "ocurre en las generaciones como en los silogismos: la sustancia formal es el principio de todo. Los silogismos parten, en efecto, de la esencia de la cosa; ahora bien: ocurre lo mismo con las generaciones artificiales y también con las generaciones naturales". En suma, la forma o el fin es el principio de la generación real y del silogismo, de la naturaleza y del conocimiento. Profunda teoría que presagia la noción de Newman del *desenvolvimiento,* por oposición a la evolución concebida de una manera mecánica, como si el orden *aparente* de la generación, o mejor de la consecución de las cosas expresase el orden *absoluto* de su producción, donde el después (la idea o el fin) dirige el antes (las condiciones materiales que no son más que los medios); en suma, donde el efecto (visible) es la causa (invisible), no siendo las causas visibles más que las condiciones de su realización, por tanto, los efectos de la causa invisible o de la Idea. Por consiguiente, el orden del análisis coincide, en absoluto, con el orden de la naturaleza.

(* 156) Papel del término medio en el enlace silogístico. Extensión y comprensión.—De los tres conceptos relacionados, no es, como en el método de división, el más general, sino el que se encuentra en medio, el que aparece precisamente como término medio: el general, en el silogismo, es el predicado de la conclusión, o el término mayor; comprende en su extensión el término menor o el sujeto, pero no existe más que por él, en tanto que él está relacionado por un término menor. Sean, pues, los tres términos A (mortal), B (hombre), C (Sócrates). Diremos que, si A pertenece a B en toda su extensión (κατὰ παντὸς τοῦ Β, ἐν ὅλῳ τῷ μέσῳ) y si B pertenece a C en toda su extensión, A pertenece necesariamente a C y debe afirmarse necesariamente en toda su extensión (ἀνάγκη τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖσθαι). Es en estos términos como definió Aristóteles el silogismo perfecto (συλλογισμὸν τέλειον) en *An. pr.*, I, 4, 25 b, 32. Sin embargo, no debemos dejarnos llevar al error por esta definición del silogismo en términos de extensión, porque, como mostró Rodier *(Ann. philos.*, 1908, pág. 26), el enlace silogístico tal como lo concibe Aristóteles solo es plenamente ineligible *en términos de comprensión.* Si la primera figura es considerada por Aristóteles como la más científica de todas, no es tanto porque concluya universalmente como porque capte en el término medio la razón necesaria y esencial de la conclusión, es decir, de la atribución de un predicado (A) a un sujeto (C). Los tres términos están, pues, colocados en un orden de complejidad decreciente, de tal suerte que el término menor (C) incluye en su comprensión al término medio (B) y este al término mayor (A). Es decir, que el ***enlace silogístico es pensado en el orden inverso de la enunciación, yendo del término menor al mayor, por intermedio del término medio que fundamenta la inherencia del mayor en el pequeño.***

(* 157) Las figuras del silogismo.—Sabemos que las *figuras* son definidas por el lugar del término medio, ya como sujeto *(sub)*, ya como predicado *(prae)*, en las premisas: descansan así en una consideración no extensiva, sino comprensiva. Aristóteles habla de tres figuras (σχήματα), cada una de las cuales puede dar nacimiento a dieciséis modos (τρόποι), combinando las cuatro propiedades: universal, particular (cantidad), afirmativo, negativo (cualidad). Así mismo, designa para las letras A la proposición universal afirmativa, E la universal negativa, I la particular afirmativa, O la particular negativa. Pero en la primera y segunda figuras son válidos solo cuatro modos, y en la tercera seis, según las reglas del silogismo; los otros no autorizan conclusión válida.

En cuanto a la cuarta figura *(prae-sub)*, en uso entre los escolásticos, fue introducida, según la tradición de la escuela, por el médico Galeno, en el siglo II después de J. C. Lachelier, sin embargo, mostró en sus *Etudes sur le syllogisme*, que no debe ser tenida en cuenta.

(* 158) El término medio-causa, el silogismo de la esencia y la demostración circular o continua.—Conocer propiamente, ἁπλῶς καὶ κυρίως *(An. post.*, I, 3, 72, b2 14), es conocer la *causa* que hace que la cosa sea y no pueda ser de otra manera a como es (I, 2, 71 b, 9), de suerte que conocer *lo que* es la cosa (τί), es decir, la sustancia (οὐσία) y sus atributos esenciales (2, 17), y conocer *por qué* es tal (διὰ τί), es la misma cosa (II, 10, 93 a, 3). Ahora bien: el porqué o la causa, y, por consiguiente, el término medio, αἴτιον τὸ μέσον, que enlaza de una manera necesaria el predicado al sujeto en el que se realiza permaneciendo siempre en el mismo género (I, 7; I, 9, 76 a, 5-8), es la *forma* o la esencia, porque la causa motora y la causa final se confunden con la forma, y solo por la forma la causa material puede ser utilizada como medio en la demostración. (Véase el texto capital de *An. post.*, II, 11, 94 a, 20 sgs., con el comentario de Filopón. *Not. du néc.*, 154[b]). Por ello, la ciencia puede definirse indiferentemente como el "conocimiento por la causa" o el "conocimiento por el medio", puesto que toda causa, sea material, motora, formal o final, se reduce, en fin de cuentas, a la forma o a la esencia, y la forma queda indicada por el medio que relaciona necesariamente el predicado esencial con el sujeto. Así, la demostración enlaza el uno al otro por el término medio-causa que, indicando el porqué, nos da la razón necesaria de la cosa: por ejemplo, como la forma o el fin de la "casa" es "guarecer" contra la intemperie, pertenece a su esencia que esté "hecha de" piedra, madera y tejas, y por eso, a partir y por medio de la forma ("abrigo") se hará la demostración por la que se afirma de la "casa" su atributo ("hecha de"). Así también, para demostrar que el ángulo inscrito en un semicírculo es recto, nos servimos del medio "mitad de dos rectos", como causa, porque indica la razón al indicar la esencia. Y Filopón lo explica muy bien mostrando que, si el medio no contiene la esencia, no es causa más que de la conclusión, no de la cosa, y no conocemos más que el hecho (ὅτι), y también por accidente, pero ignoramos el porqué (διότι). Si, por el contrario, el medio nos revela *lo que* es la cosa, como el τί ἐστι es la definición, la definición la forma, y la forma la causa, conocemos a la vez, por el medio, la *esencia* de la cosa y la *causa* de su *existencia:* es decir, que percibimos la cosa como necesaria absolutamente. Por lo cual, el término medio propiamente dicho, el término medio por excelencia, τὸ κυρίως μέσον, es el medio-causa esencial, αἴτιον οὐσιῶδες (Filopón: *ad An. post.*, II, 11, Brandis, 245 a, 39 sgs. Cf. Temistio, *ad* I, 13, Brandis, 219 a, 25). Tal es el *silogismo de la esencia* (II, 10, 94 a, 12), que, en su forma perfecta, es análogo a la definición verdadera, que no es ella misma más que una *demostración continua o circular*, συνεχὴς ἀπόδειξις (94 a, 6), en la que el medio está en una relación de identidad con los otros dos términos, de suerte que los tres términos son equivalentes, recíprocos y convertibles (como "hombre", "ser que ríe", y "ser razonable". I, 3, 73 a, 6. Filopón, Br., 202 b, 3). En cuanto a los seres sometidos al devenir, la necesidad absoluta o la reciprocidad no se

encuentra más que en las consecuencias en las que el consiguiente (por ejemplo, la construcción de la casa) es él mismo necesario porque hay una razón que le dirige como fin: no es perfecta, como veremos más adelante, sino por la *generación circular o continua*, en la que fin y medio son recíprocos como aplicación de la demostración continua a los individuos por medio de la especie *(An. post.*, II, 12, 95 b, 38. *Gen. et corr.*, II, 11, 337 b, 23-338 a Bonitz: *Ind.*, 66 a, 32. *Notion du nécessaire*, 154-168). Así, la teoría de la meditación analítica nos conduce al corazón mismo de la doctrina aristotélica.

(* 159) En qué medida y de qué manera las cosas individuales y contingentes pueden ser objeto de conocimiento.—La opinión es lo que demanda el conocimiento de los seres individuales sensibles, mezclados de materia, que, por ser contingentes, es decir, susceptibles de ser o no ser, no podrían ser objeto ni de definición, ni de demostración, sino solamente de esa especie de conocimiento precario, la opinión, propio de lo que puede ser diferente a como es (Z, 15, 1.039 b, 27, 1.040 a, 1). La ciencia no conoce más que lo necesario y lo inmutable, o lo que, en la Naturaleza, participa de ello; no hay, pues, ciencia de lo accidental (E, 2, 1.026 b, 27, 1.027 a, 20); los seres individuales no son objeto de ciencia, sino en la medida en que participan de la esencia, del género o de la especie, que únicamente conoce la ciencia (en la medida, por ejemplo, en que Sócrates es hombre. *Gen. an.*, IV, 3, 768 a, 13); y las cosas contingentes no pueden llegar a ser objeto de ciencia sino en la medida en que su repetición les confiere una cierta generalidad, el ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, que es entonces el sustituto del ἀεί y reemplazando lo habitual a lo necesario y lo eterno. Está también claro que, cuando se trata de asegurarse de la existencia de las cosas individuales y contingentes, Aristóteles hace una llamada a la opinión verdadera (como lo observa Filopón, Brandis, 238 b, 35, *ab An. post.*, I, 33, 88 b, 32) y le reconoce un cierto valor por cuanto suministra las proporciones inmediatas, pero no necesarias, en las que el espíritu aprehende *que* la cosa es, o de otro modo, *cómo* es, o, si se quiere, el *existir*, esto es, la *existencia esencial* (Filopón, 239 a, 4). Así, abre el camino a la ciencia.

(* 160) El conocimiento inmediato de los principios y las condiciones del conocimiento apodíctico: ciencia de lo general o de lo universal, es decir, de lo que es por sí, esto es, de lo necesario.—Este punto es de gran importancia. Investigando cómo es conocida la existencia de los principios de la demostración—principios ellos mismos indemostrables (ἀναπόδεικτα), inmediatos (ἄμεσα), y propios de lo demostrado (ἴδια. οἰκεῖα τοῦ δεικνυμένου. *An. post.*, I, 2, 71 b, 20-72 a, 5; I, 3, 72 b, 20; I, 9, 75 b, 27-76 a, 16. *Not. du néc.*, 152-53)—, Aristóteles escribe: las esencias complejas, o los principios, nos son conocidos θεωρῆσαι, que designa el conocimiento intuitivo, por oposición a γνῶναι, que designa el conocimiento discursivo), por la sensación, por la inducción, por la experiencia o el hábito, y "de otro modo", es decir, por una intuición del pensamiento puro o del intelecto en tanto que lugar de las ideas, τόπος εἰδῶν *(De an.*, III, 4, 429 a, 27. Rodier, II, 23). Hay que hacer notar *(Not. du néc.*, 286) que Aristóteles, en su última etapa, se vio llevado a reconocer más claramente y a poner a plena luz el papel esencial que juega la percepción inmediata, sensible o intelectual, en el establecimiento de los principios de donde parte el razonamiento demostrativo. Véanse, en particular, *An. post.*, II, 9, 93 b, 22. *Et. Nic.*, I, 7, 1.098 b, 3. *De an.*, III, 6, 430 b, 14, y el texto notable de *Met.*, Z, 17, 1.041 b, 4-9 (cf. Robin, Archiv. f. Gesch. d. Philos., 1910, pág. 186): "Como, antes de buscar la causa, hay que conocer primero que el hecho se ha dado y tiene lugar, es claro que la búsqueda versa sobre la materia: ¿por qué tal materia es tal cosa? ¿Por qué, por ejemplo, estos materiales forman una casa? Porque la esencia o quididad de la casa les pertenece como atributo. Se dirá igualmente que esto es un hombre, o que este cuerpo, que posee tal forma

definida, es un hombre. Por consiguiente, la causa que se busca, es la causa de la materia; ahora bien: esta causa es la forma por la que es una cosa determinada, y esto constituye la sustancia de la cosa." Así, la metafísica, que es la ciencia primera, la ciencia, por excelencia, al ser la ciencia del Ser como tal, no versa solamente sobre el ser inmóvil y separado, que es su objeto propio, sino que engloba a todos los seres, entre los cuales se encuentran los seres naturales, concretos y singulares, que primero le es preciso conocer como existentes; únicamente les considera en su aspecto universal, ὡς καθόλου, en su esencia o su λόγος (Z, 11, 1.037 a, 7. Cf. Z, 10, 1.035 b, 30, 1.036 a, 8).

Ahora bien: esto mismo es lo que nos ofrece el medio-causa, órgano de lo necesario *(An. post.*, I, 6, 75 a, 12). En efecto, después de haber mostrado que todo silogismo apodíctico debe proceder de premisas necesarias, Aristóteles establece que esta misma condición solo puede realizarse si el medio pertenece por sí, καθ' αὑτό, al tercer término (el sujeto), y si el primero (el término mayor o el predicado) pertenece por sí al medio (75 a, 35), es decir, si el término medio es necesario. Sin lo cual no se conocerá la necesidad de que esto sea, ni la razón o el porqué de la cosa: pues es en este conocimiento en el que consiste la ciencia, ya que, al versar siempre y esencialmente sobre lo que es primero, de lo que todas las demás cosas dependen y en razón de lo cual son designadas (Γ, 2, 1.003 b, 16), la ciencia tiene por objeto propio la forma o quididad, que es la razón última de la cosa y, por consiguiente, su causa primera y su principio. (Hablando de la primera causa, es decir, de la causa particular al objeto, Aristóteles la define τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι· ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον. A, 3, 983 a, 27). Así, la esencia es principio y causa (Z, 17, 1.041 a, 9), de suerte que buscar el porqué, como hace la ciencia, es siempre buscar, no el porqué el hombre, por ejemplo, existe (ya que es preciso siempre que el hecho o la existencia de la cosa sea previamente conocido), ni por qué el hombre-músico es músico, sino por qué tal cosa (la instrucción) pertenece a tal otra cosa (el hombre), tal atributo a tal sujeto, por un lazo de inherencia necesaria: ahora bien, tanto en la naturaleza como en el arte, es el fin, la forma o la esencia, el que da la respuesta a esta pregunta. Ciencia de la causa, o ciencia del término medio-causa, la ciencia es, pues, siempre y en primer lugar ciencia de la forma o de la esencia. (Cf. Z, 17, y los comentarios de Asclepio y de Alejandro sobre este pasaje, Brandis, 771 a, 10, 772 a, 2).

Sigamos las consecuencias de este principio. Toda ciencia, dice Aristóteles (E, 2, 1.027 a, 20), tiene por objeto lo que es siempre o lo que es con más frecuencia (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ). Cuando se trata de seres individuales y contingentes, el espíritu debe contentarse con lo general o lo habitual. Pero no se relaciona con lo general por sí mismo y como tal; solo lo toma como sustituto o índice y signo de lo necesario: así el καθόλου se funda en el καθ' αὑτό, que se reduce a lo ἀναγκαῖον *(Not. du néc.* 149). De hecho, Aristóteles no separa lo necesario de lo general en la definición de la ciencia *(Et. Nic.*, VI, 6, 1.140 b, 31). Aún más: la universalidad propia del conocimiento científico no es más que la consecuencia de su necesidad: la proposición "No hay ciencia más que de lo general" es un corolario del principio "No hay ciencia más que de lo necesario". General, o universal = por sí = necesario. *Met.*, Δ, 9, 1.017 b, 35. *An. post.*, I, 6, 74 b, 7. De donde la conclusión, I, 4, 73 b, 26: Φανερὸν ὅτι ὅσα καθόλου ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν. Así, el valor de lo general descansa en que nos encamina al conocimiento apodíctico de la causa: Τὸ καθόλου τίμιον ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον *(An. post.*, I, 31, 88 a, 5. Maier, II, 1, 425).

(* 161) Lᴀ ɢᴇɴᴇʀᴀᴄɪᴏ́ɴ ᴄɪʀᴄᴜʟᴀʀ.—*La generación circular*, γένεσις κύκλῳ, es la aplicación de la necesidad lógica a los individuos por medio de la especie, εἶδος, que es el tipo, la forma o la esencia, ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον *(Fís.*, II, 1, 193 a, 20 y com. de Hamelin). Manifiesta el orden propio de la naturaleza *(De coelo*, II, 2, 301 a, 5), en tanto que fin, o término de un movimiento continuo en una duración sin laguna: ahora bien, este término es la forma; la *forma*, o la *especie*, o el *tipo*, es, pues, lo que conviene mejor a la definición de la *naturaleza*. La naturaleza, en efecto, es lo permanente (ἡ φύσις τοῦ ἀεί. *Ret.*, I, 11, 1.370 a, 8); ahora bien: lo que permanece en la generación es el tipo, que expresa la forma propia de la especie; la naturaleza es, pues, la forma o el tipo: y en este sentido es causa motora, al mismo tiempo que causa final, para cada uno de los seres en los que reside *(Fís.*, 193 b, 8, y comentario de Hamelin, 47, 72). Esta concepción de la naturaleza y de la forma nos conduce directamente a la teoría de la generación circular, que tiene su fundamento por ello en el corazón mismo del sistema aristotélico. El hombre proviene de un hombre y prepara además otro hombre; el niño engendra el adulto, y recíprocamente, lo mismo que el agua proviene de las nubes y engendra a su vez las nubes, que producen el agua. Así, alcanzamos la causalidad analítica. Si, en efecto, el generador y lo engendrado difieren *numéricamente* (τῷ ἀριθμῷ), son, en cambio, idénticos *específicamente* (τῷ εἴδει, Z, 8, 1.033 b. Cf. Z, 7, 1.032 a, 24. *Gen. et corr.*, II, 6, 333 b, 7. *Probl.*, XVII, 3, 916 a, 28); en otros términos, la causa y el efecto son unívocos, procediendo toda sustancia de un agente o de una causa "sinónima" o unívoca (Ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία. Λ, 3, 1.070 a, 4). Además, en este proceso circular todo es recíproco: lo mismo que en el círculo todo punto es, a la vez, principio, medio y término *(Fís.*, VIII, 9, 265 a, 33. Hamelin, 164), así también en la generación de las especies fin y medio son recíprocos: si los antecedentes o los medios tienen un cierto poder de determinación, en tanto que solo el consiguiente, la forma o el fin, es lo que dirige y determina todo el proceso, es porque proceden del fin y vuelven otra vez a él. Esta reciprocidad e identidad específica de la causa y del efecto es el sustituto, en el tiempo, de la identidad absoluta que rige los seres eternos sobre el tipo de la necesidad analítica propia del pensamiento lógico, como se ve en el proceso circular de demostración por conversión (τὸ ἀντιστρέφειν) del término medio y de los extremos *(An. post.*, II, 12, 95 b, 38-96 a, 7). De este modo, se encuentra conforme con la naturaleza, que busca en todo lo mejor, porque es lo que hay más próximo a la sustancia *(Gen. et corr.*, II, 10, 336 b, 28-34); y está de acuerdo con la razón, porque todos los movimientos que proceden del movimiento circular eterno están dotados de necesidad (II, 11, 338 a, 17. Ravaisson, I, 533 sgs.). Es esto lo que Aristóteles expresa en el texto capital de *Gen. et corr.*, II, 11, 337 b, 33 sgs. *(Not. du néc.*, 160-168): "La generación debe ser eterna, si es necesaria. En efecto, lo que es necesariamente no puede no ser: de suerte que lo que es necesariamente es eterno, y lo que es eterno es necesariamente. Por tanto, si la generación de una cosa es necesaria, es eterna, y si es eterna es necesaria. En consecuencia, si la producción de algo es absolutamente necesaria, es de todo punto necesario también que esta producción sea circular y vuelva sobre sí misma... En estas condiciones habrá necesariamente conversión: por ejemplo, si tal cosa es necesariamente, el antecedente, también es necesariamente, y, por otra parte, si este antecedente (se produce), el consiguiente también (porque es necesario, 337 b, 23) se produce necesariamente. Esta es la continuidad eterna, porque lo que es verdad de dos lo es también de muchos. Así, en el movimiento y en la generación circulares existe la necesidad absoluta: si la producción se realiza circularmente, cada cosa se produce o se produjo necesariamente; y, si hay necesidad, la generación de estas cosas se hace circularmente." Pero esto no se aplica más que a la *especie*, no al *individuo*. (Exceptuando Dios, así como el cielo o κόσμος, porque es un individuo que reúne en él toda la especie. *De coelo*, II, 3, 286 a, 9; I, 9, 277 b, 27 sgs. *Not. du néc.*, 165[23]).

(* 162) Lᴀ ɪɴᴅᴜᴄᴄɪᴏ́ɴ ᴀʀɪsᴛᴏᴛᴇ́ʟɪᴄᴀ ʏ ʟᴀ ᴀɴᴀʟᴏɢɪ́ᴀ.—Ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος, escribe Aristóteles en el corto capítulo de los

Tópicos (I, 12) consagrado a la dialéctica y a la inducción. En *An. post.*, I, 18, 81 b, 1, Aristóteles sustituye por lo particular (κατὰ μέρος) lo singular (καθ' ἕκαστον), como punto de partida de la inducción. En *Ret.*, I, 2, 1.356 b, 11, define la inducción (y su homólogo en la retórica, el ejemplo o el paradigma) como el procedimiento que consiste en apoyarse en varios casos semejantes (ἐπὶ πολλῶν καὶ ὁμοίων) para mostrar que ocurre lo mismo en el caso presente: lo que acerca la *inducción* a la *analogía*.

Aristóteles dice que se atribuye justamente a Sócrates el mérito de haber descubierto estos dos principios, los discursos inductivos (ἐπακτικοὶ λόγοι) y la definición general (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου), que se encuentran en el punto de partida de la ciencia (M, 4, 1.078 b, 28). Cf. *Part. an.*, I, 1). Jenofonte (IV, 6, 13) designa la inducción socrática con el término ἐπανάγειν. Los términos ἐπάγειν, ἐπαναγωγή, se encuentran en Platón (*Rep.*, VII, 532 c. *Pol.*, 278 a, a propósito de la definición y del uso del paradigma), pero en un sentido no técnico; sin embargo, la primera marcha de la dialéctica platónica, la συναγωγή, que precede al método de división o διαίρεσις, es asimilable a la inducción aristotélica. No obstante, fue Aristóteles el primero que empleó en su sentido técnico el término ἐπαγωγή para designar el modo de razonamiento que Cicerón, antes que nadie, al decir de Quintiliano, tradujo por *inductio* y que conocemos con este nombre (*Top.*, 10, 42. *De invent.*, I, 35, 61). La naturaleza propia de la inducción, para Aristóteles, consiste en "guiar" el espíritu de lo particular a lo universal, de donde el empleo del verbo ἐπάγειν en su sentido absoluto para significar "inducir", es decir, esencialmente aprehender, por intuición directa, lo universal en lo singular, ya repetido, ya incluso aislado (Ross, 58-62. Cf. sobre el origen y el empleo del término Teichmüller: *Studien zun Geschichte der Begriffe*, 403 sgs.). La representación silogística que dio Aristóteles de la *forma* de la inducción (por enumeración completa) indujo frecuentemente a error sobre la interpretación auténtica de lo que constituye la *esencia* y el *fundamento* verdadero de la inducción, como muy bien la definió Lachelier.

(* 163) La ciencia apodíctica.—La ciencia apodíctica (I, 6, 74 b, 5) procede ἐξ ἀναγκαίων προτάσεων (Filopón, 202 b, 46), es decir, ἐξ ἀναγκαίων ἀρχῶν. No hay, pues, ciencia si nuestros silogismos no parten de principios inmediatos, es decir, que no son mediatizados por nada, de suerte que el porqué alcanzado por la ciencia es la causa primera. Ahora bien: esto no es posible más que si los principios inmediatos de donde se parte son los principios propios de lo demostrado, o más exactamente de lo mostrado (porque la *mostración*, como vio muy bien Bergson, es cosa distinta a la *demostración*): ἐκ πρώτων δ' ἐστὶ τὸ ἐξ ἀρχῶν οἰκείων (*An. post.*, I, 2, 72 a, 5. I, 9, 75 b, 37 sgs., y Temistio, 211 b, 19, sobre Brisón. Cf. 76 a, 10 sgs. y Filopón, 212 a, 24, sobre la música. I, 10, 76 a, 31, Filopón, 213 a, 14-16, sobre los principios propios de la aritmética y la geometría). Contra los que pretenden que no se conoce más que lo que se ha demostrado, I, 3, 72 b, 20 sgs.

(* 164) La definición y sus tres especies.—La definición, ὁρισμός, que Aristóteles denomina λόγος τοῦ τί ἐστιν (*An. post.*, II, 10, 93 b, 38 sgs.) y con más precisión todavía τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας (II, 3), λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων (*Top.*, I, 5, y los textos de *Met.*, Z, 4 y 5, citados anteriormente a propósito del concepto), es el objeto del libro II de los *Segundos Analíticos* y más particularmente (después del estudio de la demostración como medio de llegar a la definición) de los capítulos 8-10, que completan los libros Z y H de la *Metafísica*, como dice él mismo (Z, 12, comienzo), y, para los axiomas, Γ, 3. Aristóteles distingue (*An. post.*, II, 10. Filopón, 211 a, 37) tres especies de definición: la definición esencial o formal; la definición real por la causa (cf. *De an.*, I, 1, 403 a, 24); la definición nominal o material. Cf. Ross., 63-82. *Not. du néc.*, 122-133, 146[2]. Ritter-Preller, 312, 317.

(* 165) El acto y la potencia.—Con mucha frecuencia Aristóteles emplea de manera indiferente y equivalente ἐνέργεια y ἐντελέχεια para designar el *acto*. Sin embargo, como muestra Bonitz (253 b, 39), ἐντελέχεια debe distinguirse de ἐνέργεια, por cuanto el segundo término significa "actionem qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam", y el primero "ipsam hanc perfectionem". La ἐνέργεια o la acción, es la realización progresiva del ἔργον, o de la obra; la ἐντελέχεια (en la que se encuentra incluido τέλος, fin) es el acabamiento de la acción, el término que ella realiza. Ahora bien: el fin, con toda seguridad, es anterior al proceso por el cual se le alcanza, pero no se realiza más que por el desenvolvimiento que él dirige, esto es, la γένεσις κατ'οὐσίαν. El parentesco de ambos se explica, pues, en el sentido de que la obra es, en efecto, el fin, y el acto es la obra; por lo cual también la palabra acto deriva de obra y acto tiende a significar la misma cosa que entelequia (Θ, 8, 1.050 a, 21).

Por otra parte, en lo que concierne a la *potencia*, debemos distinguir dos nociones muy diferentes, aunque con frecuencia mezcladas, en la δύναμις (*Met.*, Θ, 1, 1.045 b, 35; 6, 1.048 a, 25; Bonitz, 206 a, 32): 1, *potencia;* 2, *possibilitas.* Es decir, por una parte, la potencia de producir en una cosa un efecto determinado, por la elección entre un cierto número de posibles (en este sentido, la δύναμις es principio de movimiento o ἀρχή y relacionado con la ἕξις o aptitud); por otra parte, la posibilidad ambigua para una cosa de pasar de un estado a otro, o de recibir los contrarios. La correlación entre estos dos aspectos de la δύναμις parece suministrada por la ausencia de imposibilidad ontológica. (Cf. Δ, 12, 1.019 b, 20 sgs., y, en Θ, 3, la refutación de la tesis de los megáricos que pretenden que no hay potencia más que cuando hay acto, y que lo que no es actualmente es imposible: ahora bien: es *falso* que estés de pie ahora, pero no es *imposible*, Θ, 4, 1.047 b, 13. Robin, 81-85. *Not du néc.*, 130 sgs.).

(* 166) El conflicto de lo universal y de lo individual en la filosofía de Aristóteles.—Conocemos la manera cómo Aristóteles resuelve en M, 10 (particularmente 1.087 a, 10-25) las aporías de que había hablado, dice, al comienzo del libro B, la más difícil de las cuales, la 8.ª, es recogida y expuesta en el capítulo 4, 999 b, 26 sgs.: a saber, que "para toda ciencia que versa sobre lo universal sería necesario que los principios de los seres fuesen universales y no fuesen, en cambio, sustancias separadas" (1.087 a, 11). La solución de Aristóteles consiste en afirmar que lo universal no es *sustancia*, o *sujeto*, sino *atributo* de un sujeto (I, 2, 1.053 b, 17. Z, 13, 1.038 b, 16). Como, según él, vio muy bien Sócrates, de que toda ciencia verse sobre lo universal, no hay razón para concluir que los principios universales de los seres constituyen sustancias separadas: la proposición "toda ciencia versa sobre lo universal" es verdadera, no de la ciencia en acto, sino de la ciencia en potencia, es decir, de la ciencia que percibe lo universal como existente en potencia en el sujeto, a título de atributo o de cualidad de la sustancia. Por otra parte, al no haber podido comprobar la unión esencial y necesaria de la potencia y del acto bajo la acción del motor que hace pasar la materia próxima de la potencia al acto (H, 6, 1.045 b, 21), los platónicos no alcanzaron la unidad de la definición y de lo definido, de suerte que no les fue posible aislar y resolver la dificultad (1.045 a, 21).

En esta doctrina Boutroux ve (*Ét. d'hist. de la philos.*, 132) "la idea rectora del aristotelismo": lo que no quiere decir que no plantee a su vez otras dificultades, de las cuales la más fundamental es, como ya hemos mostrado y mostraremos más adelante, el conflicto siempre naciente de lo individual y de lo universal.

(* 167) La naturaleza, materia y forma. El problema de la individuación.—La *naturaleza*, φύσις, es doble, materia de un lado, forma de otro: esta es el fin y todo lo demás tiene lugar en vista de este fin, con lo cual la naturaleza como forma es, pues, la causa de todas las condiciones en vista del fin (*Fís.*, II.

8, 198 a, 30; cf. II, 1, 193 a, 9 sgs.). Por otra parte, un *ser natural,* φύσει, como el hombre *(Met.,* Δ, 4, 1.015 a, 5), proviene de la unión de la materia y de la forma; y no solamente la materia primera es naturaleza, sino que lo es también la forma o la esencia, porque es el fin del devenir; y más generalmente toda esencia toma el nombre de naturaleza, porque la naturaleza de una cosa es, en cierto modo, su esencia: la materia no toma el nombre de naturaleza sino porque es susceptible de recibir en sí ese principio de movimiento que es la esencia o la forma, como el devenir o crecimiento se llama naturaleza porque es un movimiento procedente de ese principio, y esto por lo que se hace la generación es igualmente "naturaleza" en el sentido de "forma y específicamente idéntica" (Z, 7, 1.032 a, 23). *La naturaleza es, pues, esencialmente la forma,* ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τό κατὰ τὸν λόγον (II, 1, 193 a, 30), o, lo que es lo mismo, *el tipo propio de la especie,* en el sentido de que es causa motora, al mismo tiempo que causa final, para cada uno de los seres en los que reside (193 b, 8 y com. de Hamelin, 47). Al igual que en las producciones del arte, la idea de la casa o la idea de la salud es causa de la casa construida o de la salud realizada, la causa, en las generaciones naturales, es la quididad, en tanto que sustancia o *esencia sin materia:* λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι (Z, 7, 1.032 b, 14. *De an.,* 412 a, 21).—Vemos, pues, lo que cabe pensar de la *individuación por la materia* que Aristóteles parece admitir en ciertos pasajes. Cada *infima species* (ἔσχατον εἶδος) es idéntica en todos los miembros de la especie, de donde se sigue que la forma no puede servir para diferenciar un individuo de otro: este papel se adjudica a la materia, no, es verdad, a la materia informe, sino a la materia cualificada, ya propia para la forma y el fin del individuo (Z, 10, 1.035 b, 30). Así, para los escolásticos, sobre todo para Santo Tomás, lo que distingue, por ejemplo, dos gotas de agua perfectamente semejantes, es la *materia signata quantitate,* la materia capaz de la cantidad propia para tal gota, en la que se recibe la forma sustancial del agua; con más razón ocurre así con dos hombres, cuyo cuerpo es apropiado para el alma y el fin de cada uno. Según Aristóteles, *es la materia la que nos da la singularidad del individuo y la multiplicidad de los individuos* (Bonitz: *Ind.,* 786 a, 52). En efecto, el principio o la causa próxima de los individuos, es el individuo, tu padre, por ejemplo, y no el hombre en general (Λ, 5, 1.071 a, 20). La materia de un ser produce su individualidad porque es este ser mismo en potencia *(Ibid.,* a, 19): es ella la que distingue los individuos numéricamente, porque todas las cosas que, siendo idénticas específicamente (εἴδει), son numéricamente múltiples (ἀριθμῷ πολλά) **tienen materia,** dice Aristóteles a propósito de la unidad del cielo y de la del Primer Motor (Λ, 8, 1.074 a, 33. Cf. *De coelo,* I, 9, 278 a, 19). Pero, por una parte, la eficacia de la causa motora próxima le viene de la forma que posee, en cuanto a la materia, si puede ser invocada como causa a título de universal o de género próximo, sin embargo, no es explicativa más que por la forma que la determina: por ejemplo, aunque se dice que la viña y la higuera pierden sus hojas porque son plantas de muchos años, sin embargo, la causa más verdadera y la más universal es la forma, es decir, la coagulación *(An. post.,* II, 17 y 18). El verdadero principio de inteligibilidad de un ser es, pues, la forma o quididad de este ser (Z, 6, 1.031 b, 6). Solo la forma tiene el poder de determinar, porque la naturaleza de la materia nos indica que puede ser de otra manera a como es (Z, 15, 1.039 b, 29), esto es, determinada en un sentido o en otro, apta para recibir las diferencias que, añadiéndose al género, constituirán la especie; dondequiera que hay materia, por tanto lo accidental (E, 2, 1.027 a, 14), hay indeterminación, esto es, individualidad imperfecta *(Gen. an.,* IV, 10, 778 a, 6): ἐν τοῖς αἰσθητοῖς πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις (Γ, S, 1.010 a, 3). *El verdadero principio de individuación es, pues, la forma:* sin el cual la más alta Forma, Dios, que es la individualidad más perfecta, resultaría inexplicable. La individuación por la materia es válida únicamente para el dominio de lo contingente o de lo accidental, es decir (como sugiere un texto de *Part. an.,* I, 4, 644 a, 23 sgs.), allí donde, a falta de una cualificación determinante más alta, la materia sola permite distinguir los diferentes individuos de una especie, cual es el caso de los animales, que no tendríamos interés en considerar individualmente. (En este sentido, seguramente, hay que entender la proposición aristotélica de que no hay ciencia de lo individual, Z, 15, ni de los puros accidentes, E, 2, *An. post.,* I, 6, 75 a, 19). La conciliación de los dos puntos de vista podría encontrarse en esa visión de Aristóteles, según la cual la individualidad real, la del hombre, por ejemplo (del que cada individuo es en cierto modo un tipo), exige para cada individuo su forma propia, lo mismo que su materia propia, su causa eficiente y, ante todo, su fin propio, y estos principios, diferentes para los diferentes seres, solo pueden ser llamados idénticos en los diferentes seres por analogía; así, "las causas de los seres que pertenecen a la misma especie son diferentes, no específicamente, sino en lo que las causas de los diferentes individuos son diferentes: tu materia, tu forma, tu causa eficiente no son las mías, no lo son más que en su noción general" (Λ, 5, 1.071 a, 27-29 y lo que sigue). La sustancia del individuo es la que le es propia y no pertenece a ningún otro (Z, 13, 1.038 b, 10), lo que le hace ser uno consigo mismo por su forma y su materia (I, 3, 1.054 a, 34). Todo esto es muy notable. Pero queda por decir, sin embargo, que, si la esencia del individuo es la forma, la estructura inteligible o la especie, εἶδος, lo mismo que la forma no es lo individual y lo definido, sino que significa tal cualidad de la cosa (τὸ τοιόνδε), por tanto, un universal (Z, 8, 1.033 b, 22), si el todo engendrado es una forma de tal naturaleza realizada en tal carne y tales huesos, Calias o Sócrates, diferentes de quien le engendró por la materia que es distinta, pero idéntico a él por la forma que es indivisible (1.034 a, 5), síguese de aquí que la esencia del individuo no es rigurosamente individual y nos tropezamos también con la dificultad más importante que Aristóteles no supo resolver.—Sobre este problema capital, cf. *Not. du néc.,* 128[6], 176, 181. Ross, 237 sgs. Robin, 90-98.

(* 168) La causa final y en qué sentido se toma.—En varios pasajes *(Met.,* Λ, 7, 1.072 b, 2. *De an.,* II, 4, 415 b, 2 s.), Aristóteles explica que la causa final se toma en dos sentidos: τὸ οὗ, es decir, el término, "aquello en vista de lo que", por ejemplo, la felicidad; τὸ ᾧ, "aquello para lo que" es fin, el ser para quien es buena y objeto de sus aspiraciones, Sócrates, por ejemplo. Para las cosas eternas, solo el primer sentido es legítimo, porque el Primer Motor es lo Deseable por excelencia, Fin último y supremo, absolutamente trascendente al mundo e inmutable. Eudemo entra, pues, de hecho en el sentido de la doctrina aristotélica cuando dice que *la materia* y *el fin* son las dos causas que explican el movimiento y el devenir (Simplicio, Br., 348 a, 15. Cf. en *Fís.,* II, 9, 200 a, 14, la oposición de la "necesidad hipotética", en el sentido de "condicionado y necesidad", que es propio de la materia, y de la "necesidad absoluta", o incondicionada, que hay en la noción o en el fin). Pero únicamente el fin es causa absoluta ἁπλῶς αἰτία *(De an.,* II, 4, 416 a, 9). Y, mientras que, para todos los seres naturales, el fin que el ser persigue es diferente de él y solo se realiza por él imperfectamente de una manera que le es relativa, en Dios y solo en Dios, puesto que *es el Fin* absoluto, los dos coinciden eternamente. (Cf. Rodier: *De an.,* II, 228. *Not. du néc.,* 139[1], 161[1]).

(* 169) El principio de la limitación del acto por la potencia en Santo Tomás y sus consecuencias en el orden del ser y de la operación.—Este principio, en Santo Tomás, se enlaza con el principio de la individuación por la materia: "Ea quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter" *(S. T.,* 1.ª p., q. 1, a. 4). De ahí derivan numerosas consecuencias en el orden del ser y de la operación. En efecto, el acto, que es perfección, determina y actualiza la potencia, pero es limitado al mismo tiempo que multiplicado por ella, no solamente en el orden de las cosas sensi-

bles, como muestra Aristóteles, sino relativamente a los seres espirituales y a la infinitud de Dios mismo, como vio Santo Tomás. En otros términos, la existencia, *esse*, es un acto limitado, pero que se encuentra limitado en su operación por el hecho de que la potencia en la que es recibido, cuando se trata de los seres creados, es una esencia necesariamente finita, una capacidad restringida de existir, por oposición con el Ser divino, el único que no constituye una existencia recibida, sino que es el ser subsistente por sí mismo. Así, el estatuario no puede hacer una estatua de Apolo sin algo (madera, mármol o arcilla) capaz de recibir la forma; de la misma manera, Dios no puede producir ningún ser sin algo capaz de recibir la existencia, por el hecho de que la *esencia* de una cosa creada no es su *ser* (1.ª, q. 7, a. 2, ad 1. Cf. *De veritate*, q. 27, a. 1, ad 8: cada una de las sustancias creadas está compuesta de existencia y de esencia, compositum est ex esse et quod est). Ahora bien: en tanto que esta *limitación del acto por la potencia* resulta, en Aristóteles, del hecho de que la Materia es eternamente sustraída a la acción del Ser divino o del Acto puro, en Santo Tomás se explica por el hecho de que, una vez querida libremente la creación por Dios, Dios mismo no puede hacer que la criatura se iguale con el Creador, es decir, con el Ser en quien la esencia y la existencia son una misma cosa. Cf. a este respecto Garrigou-Lagrange: *La synthèse thomiste*, Desclée, 1947, páginas 77 sgs.

(* 170) El movimiento y sus diferentes especies.—El movimiento o cambio, en general (μεταβολή), comprende todo lo que llega a ser, según la sustancia, la cantidad, la cualidad y el lugar (Z, 7, 1.032 a, 15. H, 2, 1.042 b, 8. K, 9, 11 y 12. Cf. *Fís.*, III, 1-3, V, 1. *Gen. et corr.*, I, 2, 317 a, 17 sgs.). La primera especie de cambio, κατ' οὐσίαν, que es la generación o el devenir (γένεσις opuesto a φθορά, corrupción), o el cambio de un no-sujeto a un sujeto que es su *contradictorio*, constituye la generación propiamente dicha o absoluta (ἁπλῶς, simpliciter). La generación no-absoluta o relativa (τίς, secundum quid) comprende el movimiento en sentido propio (κίνησις) y sus especies: a saber, el aumento cuantitativo (αὔξησις, por oposición a φθίσις, disminución), la alteración cualitativa (ἀλλοίωσις, de la cualidad no esencial, pero pasiva), y el movimiento local o traslación (φορά), que es el cambio de un sujeto a otro que es su *contrario*. Cada una de estas categorías se realiza, en los seres, de doble manera: para la sustancia, su forma y la privación; para la cantidad, lo terminado y lo no terminado; para la cualidad, lo blanco y lo negro; para la traslación, lo alto y lo bajo, lo ligero y lo pesado. El movimiento y el cambio tienen, pues, tantas especies como el ser, y como, en cada género, es preciso distinguir la potencia y el acto o entelequia, el movimiento puede ser definido como el acto de lo que está en potencia en tanto que tal, es decir, en tanto que está en potencia (por ejemplo, de lo alterado en tanto que alterable. III, 1, 201 a, 11): así, el proceso de construcción, el aprendizaje, la cura, la marcha, el crecimiento, el envejecimiento; en suma, toda actualización de una aptitud (si algo es actualmente x, y en potencia y, el movimiento es la actualización de y). Es también, si se quiere, el acto del móvil en tanto que móvil, bajo la acción del motor (202 a, 7, 14). Así, el movimiento es un acto incompleto, ἐνέργεια ἀτελής, o una energía en vía de acabamiento.

Aristóteles vio muy profundamente que la noción de movimiento abarca toda la extensión de la "física", y puede decirse también que de la matemática, puesto que la idea matemática de función, y más especialmente de variación de una función continua, está ligada estrechamente a la idea de movimiento y es ininteligible sin ella.

(* 171) Lo infinito y lo eterno, según Aristóteles y los griegos.—No desconocemos lo que hay de justo y de bien fundado en las consideraciones de R. Mondolfo, tal como las expresó en sus obras, *Il pensiero antico*, Milán, 1929;

L'infinito nel pensiero dei Greci, Florencia, 1934; *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936 (cf. las interesantes observaciones de F. Sciacca, Logos, 1936, y de P. Scotti, Convivium, 1935), así como en sus *Studi sopra l'infinito nel pensiero dei Greci* (Memorie R. Acad. Bologna. Cl. Sc. morali, 1932), *Eternità e infinità del tempo in Aristotele* (Giornale critico Filos. Ital., Milán, 1933). Según el pensador italiano, resulta falso pretender que el genio griego haya sido refractario a la inteligencia de lo infinito. Los dos conceptos de lo eterno y de lo infinito —de una infinitud temporal constituida por la cadena cíclica de las causas y de los efectos, y de una eternidad extratemporal propia del ser divino—, formaban parte de una tradición ininterrumpida que va de las primeras teogonías al orfismo y que se encuentra en Homero; por otra parte, en Aristóteles, como ya en Platón, la primera de estas nociones no se separaba de la segunda y el esfuerzo que hace Aristóteles para relacionar la infinitud del devenir con la eternidad del ser, es decir, con Dios, y para hacer de ella una infinitud en acto, traduciría la superioridad que atribuye a lo infinito sobre lo limitado.

Sin embargo, el autor mismo reconoce que hay dificultad en pasar de la teología que caracteriza la eterna identidad de la Causa final, al determinismo del mundo fenoménico, cuyo carácter accidental y variable no se deja reducir fácilmente: dificultad visible en Aristóteles, lo mismo que en Teofrasto, y que abriría las puertas al mecanicismo de Estratón y al sistema estoico que oscila entre la cadena sin fin de las causas y el eterno presente. Así, Aristóteles no tuvo éxito al tratar de relacionar con un enlace racional la infinitud temporal con la eternidad divina, y si su tentativa atestigua en él, como pretende Mondolfo, la convicción de que lo eterno o lo infinito es superior a toda limitación de la duración, debemos reconocer, por otra parte, que esta eternidad o esta infinitud no la concibe como perfecta, sino en la medida en que existe en acto, en una forma acabada, es decir, *limitada* y *finita*, τέλειος, πεπερασμένος, de suerte que de lo *infinito* o de lo *ilimitado* Aristóteles podrá decir justamente que no existe más que en potencia: τὸ ἄπειρον δυνάμει μόνον ἐστίν (*Fís.*, III, 6, 206 a, 18 b, 13. Bonitz: *Ind.*, 208 a, 26). Puede decirse con A. Tumarkin (Ann. Soc. suisse philos. Basel, 1943) que el término ἄπειρον, entre los griegos, no comprende la noción de infinito tal como la concebimos, y que es mucho más tarde, bajo la influencia de formas de pensamiento extrañas al pensamiento griego—sobre todo bajo la influencia de las ideas judías y cristianas—cuando hace su aparición en la filosofía: es con Plotino y los neoplatónicos, como reconoce Mondolfo, cuando la infinitud en Dios es considerada como una perfección, no como un defecto, como una plenitud y no como una privación de ser. Muy característico a este respecto es el comentario que da Damascio (es el siglo VI d. de J. C.) del pasaje en el que Aristóteles relaciona con las tradiciones religiosas de los antiguos su concepción del movimiento circular como si se tratase de un movimiento perfecto, y en cierto modo inmortal y divino, ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον, en cuanto que es el límite, πέρας, es decir, el fin y el principio de todo lo demás y no tiene comienzo ni fin (*De coel.*, II, 1, 284 a, 3 sgs.). Damascio explica muy bien, según esto, en qué sentido el movimiento circular puede ser llamado *infinito*: no en el sentido de indefinido, sino en el sentido de que está *siempre terminado* (Br., 457 b, 3). Lo finito es, pues, lo perfecto, o lo que tiene la forma: así, el movimiento circular: si puede llamarse infinito es porque posee esta forma de una manera continua. Cf. lo que decimos de todo esto en *Not. du néc.*, 164², 187¹, y en *L'Idée et le réel*, págs. 132-134, a propósito del Concepto y de la Idea.

(* 172) Finalidad de la Naturaleza.—Los antiguos filósofos, como sabemos, ponían en frente o por debajo de la inestabilidad de las cosas un principio permanente, la Naturaleza, caracterizado por una ley universal y de justicia, que denominaban Μοῖρα, Ἀνάγκη, Δίκη (*Not. du néc.*, 7-9. Mondolfo, Φύσις e θεῖον, Atene e Roma, 1935). Aristóteles, que critica su concepción (*Fís.*, I), retiene algo de ella, con la diferencia de que la Naturaleza, para él, es, no como para

los antiguos físicos, el comienzo o el principio (en el sentido de primera forma), eterno, necesario, inmutable y material, sino el acabamiento de la cosa, y también, en cierto modo, el proceso o el camino por donde se le alcanza, según la γένεσις κατ' οὐσίαν (Bonitz: *Ind.*, 208 a, 16, *Fís.*, II, 1, 193 b, 12). Pues la naturaleza, en todas sus partes, en todas sus manifestaciones y en todos sus grados, es admirable, como que está penetrada de esta finalidad que, en la Naturaleza (este "arte divino", como dice Platón, *Sof.*, 265 e), ocupa el lugar de lo bello en el arte, es movimiento y vida, espontaneidad, determinación inteligente para todos los seres, animados o inanimados, y que actúan solo por necesidad de su naturaleza, es una y diversa como el fin, proveedora en cada ser del ser, de la inteligibilidad y de lo mejor, por ser forma y fin en sí misma, o causa que actúa en vista de un fin. *Fís.*, II, 1, 193 a, 30: En un sentido se llama "naturaleza" a la *materia* que sirve de soporte inmediato a cada una de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento y de cambio, pero en otro sentido (más esencial) el *tipo* o la *forma* definible, ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. Y la *natura naturans* es el camino hacia la naturaleza así entendida, ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν (193 b, 12). La naturaleza es, pues, *fin* y fin en vista del que (II, 2, 194 a, 28), pero con un doble título: como término de un movimiento continuo en una duración sin lagunas, y porque es el mejor, τὸ βέλτιστον. (Aristóteles critica a este respecto el verso de Eurípides: "Alcanzó el término final para el cual había nacido".) Con más exactitud todavía—porque, estando comprometida en una materia, no puede en rigor ser fin—, la naturaleza es una *causa actuante en vista de un fin:* ἡ φύσις ἕνεκα του (II, 7, 198 b4). Todo, en la naturaleza, se realiza, bien en virtud de la necesidad propia de las causas eficientes, ciegas y ambiguas, bien por la acción del fin que dirige el devenir en vista de lo mejor: y la naturaleza es esencialmente esa especie de necesidad inteligente propia del fin, lo necesario, dicho con propiedad (II, 9, 200 a, 13-35). Cf. *Gen. an.*, I, 4, 717 a, 15; II, 6, 743 b, 16; IV, 8, 776 b, 32. *De somm.*, 2, 455 b, 17. De ahí esa aspiración a lo mejor que se manifiesta en toda la naturaleza (*Gen. et corr.*, II, 10, 336 b, 28).

(* 173) Azar y suerte.—Todos los elementos fortuitos, es decir, los hechos que no se producen ni siempre ni con frecuencia, y que, a diferencia de los hechos puramente accidentales, tienden hacia un fin, son de dos clases: producen un resultado que normalmente hubiese podido ser un fin, bien de la *naturaleza*, bien de una *elección reflexiva*. En el primer caso, hay *azar*, αὐτόματον, casus, esto es, natura agens praeter intentionem; en el segundo, hay *fortuna* o *suerte*, τύχη, fortuna, esto es, intellectus agens praeter intentionem. Ejemplo del primero: una piedra que cae y me mata. Ejemplo del segundo: el encuentro fortuito con mi deudor (*Met.*, K, 8, 1.065 a, 26, A, 3, 1.070 a, 8 y com. de Santo Tomás: fortuna et casus quasi defectus et privationes naturae et artis). La cuestión es tratada extensamente en *Fís.*, II, 4-6: las causas de donde provienen los efectos de la fortuna son indefinidas (ἀόριστα), porque, en regla general, hay multitud infinita de causas accidentales de una cosa. Pero el azar tiene más extensión que la fortuna (197 a, 36): esta no se aplica más que a los objetos de nuestra actividad (πρᾶξις), es decir, a cosas susceptibles de ser escogidas por seres capaces de elección (προαίρεσις, 197, b, 8), en tanto que el azar se aplica a todo lo que es *preternatural* (παρὰ φύσιν), es decir, que está fuera del curso normal de la naturaleza, y esto resulta particularmente visible en el caso de la *generación equívoca* o *espontánea* (γένεσις αὐτόματος. *Hist. an.*, V, 1, 539 a, 15-25), como en el de los peces o insectos que nacen sin simiente (Z, 7, 1.032 a, 30. *Hist. an.*, 569 a, II. *Gen. an.*, 732 b, 12), o como en aquellos en que el principio femenino, que representa la materia, tiene predominio sobre el principio masculino, que representa la forma, y puede incluso prescindir de él (Z, 9, 1.034 b, 5. *Gen. an.*, II, 3, 737 a, 27; 4, 738 b, 25). De ahí las anomalías y los monstruos.

Según esta profunda teoría, que fue recogida y elaborada por Cournot, el Azar, en su sentido más general, puede ser definido como el encuentro de dos series, cada una de las cuales tiene sus causas, sin que el encuentro mismo tenga una causa, porque, aunque haya podido ser considerado como fin, no lo fue de hecho: en este sentido, es αὐτόματον (lo que por sí mismo se produce en vano, ὅταν αὐτὸ μάτην γένηται, 197 b, 29, según la etimología dada por Aristóteles), y, al ser considerada con relación a nuestros intereses, decimos que es, en un caso, suerte o felicidad; en otro, mala suerte o desgracia.

(* 174) Crítica del mecanicismo y de la causalidad fortuita o accidental. Si se rehúsa admitir, para explicar el orden del cosmos (*De coelo*, III, 2), la existencia de un primer motor que mueve según la Naturaleza, κατὰ φύσιν κινοῦν πρῶτον, hay que llegar hasta el infinito en la serie de las causas motoras; y de nada sirve atribuirle un movimiento desordenado, ἄτακτον κίνησιν, es decir, un movimiento contra la Naturaleza, παρὰ φύσιν,[3] un torbellino, δίνη, que habría separado los elementos de una manera accidental y fortuita y llevado el universo al orden que vemos; porque, en esta suposición, se aboca al absurdo de que el desorden es según la naturaleza, en tanto que el orden y la armonía del cosmos son contra la Naturaleza (τὴν μὲν ἀταξίαν εἶναι κατὰ φύσιν, τὴν δὲ τάξιν καὶ τὸν κόσμον παρὰ φύσιν), con lo cual nos vemos forzados a atribuir el origen del mundo al azar, del cual, sin embargo, no procede nada de lo que es conforme a la Naturaleza. Y, sin duda, los mecanicistas como Demócrito no invocan nunca el azar; incluso lo niegan y declaran que nada procede del azar; que la fortuna es una palabra vacía forjada por los hombres para encubrir su ignorancia, que todo se produce necesariamente por causas determinadas, las cuales son absolutamente mecánicas; llevan, pues, hasta sus últimos límites la explicación puramente física de la Naturaleza. Pero hay equívoco en los términos: pues si, en efecto, el αὐτόματον, lo mismo que la τύχη, se definen, no por la ausencia de causa, sino por la ausencia de fin y por el enlace accidental, es decir, puramente mecánico, del hecho con su causa eficiente—y tal es, para Aristóteles, la doble señal del indeterminismo (*Fís.*, II, 5, 196 b, 23-197 a, 8. Hamelin)—, entonces es evidente que desterrando de la Naturaleza todas las causas finales, concibiéndola como regida por causas mecánicas, entregamos el mundo a la necesidad ciega del azar. Y esto sí que sorprende: porque la fortuna no tiene lugar en las cosas celestes. Mientras que las cosas mezcladas de materia sensible, como los animales y las plantas, que esta teoría pretende sustraer a la fortuna, están sujetos a ella, como lo prueba la indeterminación de nuestras medidas y de nuestros cálculos cuando los aplicamos a sus generaciones (*Gen. an.*, IV, 10, 778 a, 6), por el contrario, la sustancia sensible eterna (A, 1, 1.069 a, 30), al no tener otra materia que la posibilidad del cambio local (ὕλη τοπική. H, 1, 1.042 b, 5), cambio que consiste en una circulación eterna y regular (*De coelo*, II, 7), el mundo, tomado en su conjunto, escapa a toda indeterminación: en el cielo no ocurre nada por azar (*Fís.*, II, 4, 196 b, 2. Filopón). Todo es en él necesario absolutamente, porque todo procede en él de la determinación inteligente por el fin. Así, el mecanicismo, que niega, contra toda evidencia, el *fin*, niega a la vez la *razón*, y, por consiguiente, la *causa* verdadera. Las causas mecánicas, de que se sirve esta teoría con exclusión de todas las demás, son causas fortuitas e indeterminadas: es decir, que son causas por accidente, no por sí, y como tales impenetrables al hombre, de suerte que podría decirse legítimamente que nada ocurre por azar (5, 197 a, 9). El azar y la fortuna, concluye Aristóteles (6, 198 a, 5), no son, pues, otra cosa que el intelecto y la Naturaleza, en tanto que estos dos principios tienen una causalidad accidental: ahora bien, siendo lo accidental posterior a lo que es por sí, el azar y la fortuna resultan también posteriores al intelecto y a la Naturaleza. Si admitimos, con Demócrito, lo cual sería ya el colmo, que el universo es obra del azar, tendremos que admitir que anteriormente el intelecto y la Naturaleza son causas no tan solo de muchas otras cosas,

sino también de este universo. El azar únicamente pudo intervenir después, como acompañamiento accidental de la causalidad *por sí* del fin.—Con esta crítica vigorosa, Aristóteles disoció definitivamente el determinismo de la necesidad mecánica con la que se le enlazaba de una manera ilegítima, como confesó Huxley (Boutroux: *Idée de loi naturelle*, pág. 102). La necesidad mecánica es una necesidad ciega, que entrega el mundo al azar y hace inexplicables el orden y la determinación. La necesidad que rige la Naturaleza debe ser análoga a la que observamos en las obras del arte, que son dirigidas por un fin. Por esto, y en esta misma medida, es cognoscible para el hombre.

(* 175) El argumento del Primer Motor eterno.—El ser necesario es necesariamente acto puro, cual es el caso de las sustancias primeras eternas, que, al no tener materia, son absolutamente simples (*Met.*, H, 6 fin), y por esto mismo, necesarias absolutamente (χωρίως), en tanto que causa de su propia necesidad y de la de las otras cosas (Δ, 5, 1.015 b, 12-15); y, como los seres necesarios y eternos son primeros—de otro modo nada podría venir a la existencia, nada sería (Θ 8, 1.050 b, 18. *Not. du néc.*, 136)—, también el acto precede a la potencia. Tal es el sentido de la argumentación por la que Aristóteles establece (Λ, 6, 1.071 b, 4 sgs.) la necesidad de que haya un Primer Motor eterno, o una sustancia eterna inmóvil, ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον. Lo que contiene potencia, puede no actuar o no ser; el ser cuya esencia es el acto puro es y actúa por una necesidad absoluta. Por tanto, si hay movimiento, y un movimiento necesariamente eterno como el tiempo, debe haber también un ser cuya esencia sea acto puro y sin materia, δεῖ εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια, ἄνευ ὕλης. Sin embargo, se objetaría una dificultad, diciendo que todo lo que está en acto tiene potencia, pero que todo lo que tiene potencia no está siempre en acto, de suerte que la anterioridad pertenecería a la potencia. Si fuese así, nada de lo que es existiría (εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων) porque es posible que lo que tiene potencia de ser no sea todavía. Es necesario, pues, que haya una causa motora en acto y que sea eternamente actuante; de otro modo, ¿quién sacará las cosas de la potencia para hacerlas existir en acto?—Así, lo necesario excluye toda virtualidad, toda contingencia: lo posible puro, que es del dominio de la virtualidad (*Herm.*, 12, 21 b, 15) y que supone los contrarios, no se aplica a lo necesario, sino solamente lo posible en acto (lo mismo que se dice del fuego, que tiene el poder de calentar, o del que anda, que puede andar, 13, 22 b, 29 sgs.), porque, para los seres eternos, la posibilidad de ser y el ser no difieren en nada (*Fís.*, III, 4, 203 b, 29).—Hay que observar que, en todos estos textos, los términos "necesario absolutamente" (τὸ ἐξ ἀνάγκης ἁπλῶς ὑπάρχει τοῖς ἀϊδίοις. *Part. an.*, I, 1, 639 b, 21), "inmóvil" (ἀκίνητου, de donde ἀνάγκη, según él, tiene su origen. *De mundo*, 7, 401 b, 8), "eterno" (τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα, ὥστ' εἰ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης, ἀΐδιόν ἐστι, καὶ εἰ ἀΐδιον, ἐξ ἀνάγκης. *Gen. et corr.*, II, 11, 337 b, 35), "forma o acto puro" (τὸ εἶδος ἀκίνητον *Fís.*, V, 1, 224 b, 5), son términos idénticos y recíprocos, de suerte que el uno puede concluirse del otro y recíprocamente.

(* 176) Cómo mueve el Primer Motor.—El Primer Motor mueve sin ser movido, a la manera de lo deseable y de lo inteligible, κινεῖ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον (Ms. A^b = Laurentianus, 87, 12). Ahora bien: una cosa no se nos aparece como bella porque la deseemos, sino que la deseamos porque se nos aparece como bella, ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ [καλόν] μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα: el principio es el pensamiento; ahora bien: el intelecto es movido por lo inteligible. El Bien en sí y lo Deseable en sí, que es idéntico al supremo Inteligible, forman, pues, la otra serie, autónoma, que subsiste por sí, ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν, que es necesariamente y en la que reside la Forma primera, τὸ τί ἦν εἶναι πρῶτον. Dios mueve, pues, el mundo como objeto de amor, ὡς ἐρώμενον, (1.072 a, 3), y lo mueve por intermedio del movimiento del

Primer Cielo, que es eterno (1.072 a, 23), a saber, la traslación, que es el primero de los movimientos, y la traslación primera, que es el movimiento circular producido por el Primer Motor (1.072 b, 8). Así, Dios es causa, no eficiente, sino final del mundo: al ser el motor primero necesariamente inmóvil no puede actuar por contacto, puesto que todo contacto implica acción recíproca y, por tanto, también pasión en el motor (*Fís.*, III, 2, 202 a, 8). Sin embargo, la existencia misma del mundo, el hecho de que se mueva hacia Dios, supone ya la acción de Dios sobre él. Por otra parte, Aristóteles dice que un motor no puede comunicar su movimiento más que por un contacto y por un contacto continuado (VIII, 10, 266 b, 28) y aplica este principio a la acción del primer motor inmóvil e inextenso: el motor primero puede, pues, ser considerado bien como causa final, bien como causa motora, y desde este punto de vista está en contacto con el mundo, ἅμα τῷ κινουμένῳ, en el sentido de que no hay entre ellos intervalo alguno (VII, 2, comienzo). Además, Aristóteles habla de un motor capaz de tocar (ἅπτεσθαι) el objeto sin ser tocado por él: el Primer Motor, dice, al no tener su forma en una materia, es impasible, ἀπαθές (*Gen. et corr.*, I, 7, 324 b, 13, I, 6, 323 a, 31). Desde este punto de vista, habría que admitir que Dios toca el cielo sin ser tocado por él y que transmite el movimiento por vía de disminución (Bergson, curso sobre *L'idée de cause*, Collège de France, 1903. Carteron: *La notion de force dans le système d'Aristote*, pág. 140).—La representación aristotélica de las generaciones alternas como traducción del movimiento circular del primer cielo, reflejo él mismo de la eterna continuidad del Pensamiento divino (Ravaisson, I, 533. *Not. du néc.*, 167), está conforme con la descripción del movimiento vibratorio simple como proyección sobre un diámetro de un movimiento circular uniforme. Supongamos una esfera transparente que da vueltas alrededor de un eje, iluminado por una fuente luminosa muy alejada en una dirección perpendicular a este eje. La sombra proyectada por un punto de la esfera sobre un plano perpendicular a la dirección de los rayos luminosos será animada de un movimiento vibratorio simple y se la verá ir en el plano de A a B, luego de B a A. Si el plano sobre el que se proyecta la sombra se mueve paralelamente al eje de rotación de la esfera de una manera uniforme, la sombra trazará sobre el plano una sinusoide. Vemos, pues, que la intuición de Aristóteles se expresa de una manera sorprendente en imágenes cinemáticas perfectamente justas y coherentes.

(* 177) Explicación del texto de la Metafísica, Λ, 7, 1.072 b, 10, sobre el ser necesario. Bien y principio.—1.º El Ser es necesariamente. La necesidad analítica del pensamiento, tal como se expresa en el λόγος o en la definición de la que el silogismo no es más que su desenvolvimiento, es la ley misma del ser: la causa y el efecto son aquí unívocos, en el sentido de que el generador y el engendrado son idénticos específicamente (Z, 8, 1.033 b, 29) y que cada sustancia procede de un agente unívoco (ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία. Λ, 3, 1.070 a, 4). En este proceso circular, todo es recíproco (*An. post.*, II, 12, 95 b, 38 sgs.), medios y fin, antecedentes y consiguiente, lo mismo que en el círculo todo punto es a la vez principio, medio y término (*Fís.*, VIII, 9, 265 a, 33), de suerte que la Naturaleza, tomada en su conjunto y en el movimiento continuo de sus producciones alternas, participa en cierta manera de la potencia divina (πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον. *Et. Nic.*, VII, 14, 1.153 b, 32), es decir, en el Ser que es *por sí* y que se pone solo por la necesidad de su esencia. 2.º La necesidad se confunde con el Bien o con la Perfección, que Aristóteles llama lo Bello. En efecto, la necesidad mecánica es el azar; la necesidad racional no se encuentra más que en el Fin o en lo que procede del Fin: lo mismo que el bien de un ejército está en su orden y que el general también es su bien, pero en un grado más alto, porque no es el general el que existe en razón del orden, sino que es el orden el que existe gracias al general (Λ, 10, 1.075 a, 13-16). En el mundo, como en una casa bien dirigida, todos los seres están en relaciones mutuas,

cada uno en su lugar, porque todo se encuentra ordenado a un fin y todos contribuyen a la armonía del conjunto (16-24): este orden emana necesariamente de un Ser supra-sensible, trascendente, sin el cual ni habría primer principio, ni orden, ni generación, ni movimiento (1.075 b, 24). Ahora bien: esta anterioridad del Bien en acto nos lleva a ver la existencia de un principio del Mal en el mundo (Θ, 9, 1.051 a, 4-21): el mal es un producto accesorio del proceso cósmico, no de la Forma, a la que nada falta, que no conoce ni el mal, ni el pecado, ni la corrupción, sino de la Materia, objeto del deseo, en su tendencia al principio divino, bueno, deseable: lo mismo que una hembra desea el macho, y lo bello lo feo, aunque ella no es el primero de estos términos más que por accidente (*Fís.*, I, 9, 192 a, 14-25). 3.º En fin, el Acto primero, el Fin supremo, el soberano Bien, eterno, inmutable y separado (ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν. E, 1, 1.026 a, 10); en suma, lo divino (τὸ θεῖον) es también el primer y soberano Principio (K, 1, 1.064 a, 36), el Ser en tanto que ser (a 29), que es a la vez el *Ser necesario* y el *Individuo perfecto*, de suerte que en él se reconcilian las exigencias de la inteligibilidad y las de la realidad: Principio de la ciencia como del ser, puesto que la ciencia, que expresa las condiciones de las cosas, es el conocimiento de los principios, de las causas y de los fines, y la única causa verdadera, el único principio primero, es la Forma inmutable y sin materia, el Acto puro o el Fin en sí Λ, 7, 1.972 b, 1 sgs. Cf. *De coelo*, I, 9, 279 a, 32).

(* 178) Dios es el pensamiento pensamiento de su pensamiento.—En esta fórmula famosa (próxima a las de la *Gran Moral*, II, 15, y de la *Etica a Eudemo*, VII, 11), hay que cargar el acento en νοήσεως, es decir, en el acto *objetivo* del pensamiento. Santo Tomás, en el comentario que da de ella (*Met.*, lib. XII, lec. XI), añade: "Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota; nam intelligendo se, intelligit omnia alia". Así el Pensamiento divino, al conocerse, conoce todas las cosas, por el hecho de que envuelve las razones o las formas de las cosas que expresan la esencia divina en tanto que participable por las criaturas (*S. T.*, 1.ª p., q. 15, a. 2 resp.). Pero Santo Tomás, en un espíritu de "caridad intelectual", con respecto al Filósofo (Cl. Piat: *Aristote*, 116[1]), corrige y retoca su pensamiento de una manera que lo sobrepasa hasta el punto de contradecirlo, como hemos mostrado contra Maritain (Les Lettres, 1.º junio, 1920, págs. 191 sgs.). Por lo demás, hay que leer en el texto todo este pasaje, que fue mal interpretado con frecuencia, y, sobre todo, en su última parte, mal traducido, y cuya argumentación sutil y compleja parece estar dirigida por el principio de que *el valor del pensamiento se mide por el valor de su objeto*, de donde se sigue que el Pensamiento divino, para ser perfecto, solo puede tenerse a sí mismo como objeto. Después de haber establecido que la dignidad de la Inteligencia divina consiste en el acto de pensar, Aristóteles prosigue (1.074 b, 21): "Ya su esencia sea la Inteligencia (νοῦς) o el Pensamiento (νόησις), ¿qué es lo que piensa? En efecto, o se piensa a sí mismo, o es unas veces lo uno y otras lo otro. ¿Importa, pues, o no que el objeto de su pensamiento sea el Bien o el primer objeto llegado? ¿O, mejor, no resultaría absurdo que ciertas cosas fuesen el objeto de su pensamiento? Es, pues, evidente que piensa lo que hay de más divino y de más digno (τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον) y que no cambia de objeto; porque ese cambio significaría precisamente un cambio hacia lo peor, y tal cosa sería ya una especie de movimiento. En primer lugar, pues, si la Inteligencia divina no es pensamiento, sino potencia, es razonable suponer que la continuidad del pensamiento es para ella una fatiga. Además, también es evidente que habría otra cosa que tendría más valor (τιμιώτερον) que la Inteligencia, a saber, lo que es pensado (τὸ νοούμενον). En efecto, el hecho de pensar y el acto del pensamiento pertenecerá a aquel que piensa lo peor, de suerte que, si se debe evitar lo peor (y se debe, porque hay cosas que es mejor no ver que ver καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), el acto del pensamiento no podría ser considerado como lo mejor. La Inteligencia suprema se piensa, pues, a sí misma, puesto que

ella es lo que hay de más excelente, y es el Pensamiento pensamiento de su pensamiento.—No obstante, se dirá, la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento discursivo parecen tener un objeto siempre diferente de sí mismos, y solo se ocupan de sí mismos accesoriamente.—Pero, si es así, y si una cosa es pensar y otra ser pensado, ¿a cuál de las dos cosas se referirá la excelencia del pensamiento (porque, en esta suposición, no hay identidad entre ser un acto del pensamiento y ser lo que es pensado)? Y, además, en ciertos casos, ¿no se confunde la ciencia con su objeto mismo? En las ciencias poéticas, la ciencia es la sustancia y la quididad del objeto, abstracción hecha de la materia; en las ciencias teóricas, la definición y el acto del pensamiento es el objeto verdadero de la ciencia. Por tanto, puesto que no hay diferencia entre lo que es pensado y el pensamiento para los objetos inmateriales, el Pensamiento divino y su objeto serán idénticos, y el pensamiento será igualmente una misma cosa con el objeto del pensamiento" (καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία).

(* 179) Cómo Dios mueve el primer cielo y, por él, el universo.—Dios mueve directamente el primer cielo, que es la esfera de las estrellas fijas, y, por él, todas las demás esferas, que son las de los astros errantes (el sol, la luna y los planetas). De ahí una doble revolución: la de lo movido en primer lugar, es decir, del primer cielo, que se realiza en veinticuatro horas, de Oriente a Occidente, y la otra, que tiene lugar inversamente, de Occidente a Oriente, y que se descompone en tantas revoluciones como esferas a las que se refieren los planetas (cuatro por cada una, además de las esferas compensadoras). El ritmo de las estaciones y todo lo que depende de ellas se debe al movimiento anual del sol a lo largo de la eclíptica, determinando, según se aproxime o se aleje de la Tierra, la generación o la destrucción (*Gen. et corr.*, II, 10, 336 a, 32 sgs.). De donde el adagio: ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος. Homo hominen generat et sol. Bonitz: *Ind.*, 59 b, 40). Por otra parte, el hecho de que el Primer Motor mueva el cielo y, por él, los astros como objeto de amor, explica que Aristóteles considere los cuerpos celestes como seres vivos (*De coelo*, II, 2, 285 a, 29; 12, 292 a, 20), que poseen, según una venerable tradición antigua (Λ, 8, 1.074 b, 1 sgs.), una vida casi divina que se basta a sí misma (*De coelo*, I, 9, 279 a, 20), movidos por inteligencias inmóviles y eternas (Λ, 8, 1.073 a, 33, 1.074 a, 21, pasajes de sabor politeísta). Cada una de las esferas imita lo más posible la vida de su principio motor, realizando el único movimiento físico, que es continuo, eterno, perfecto, porque se parece, sobre todo, a la inmovilidad o al reposo, que es lo propio de lo divino, a saber, el movimiento circular (*De coelo*, 1, 2, 268 b, 28 sgs. y com. de Damascio y Jenarco. *Fís.*, VIII, 9, 265 b, 1 sgs. *Not. du néc.*, 164[1], 165). El movimiento circular es el movimiento propio del cuerpo inengendrado, imperecedero, sustraído al cambio y al envejecimiento, que conserva durante toda la eternidad una vida perfecta y absolutamente autónoma, el cielo o el κόσμος, que tiene en sí el principio de su movimiento, y que, por estar compuesto de toda la materia que le es propia, constituye un individuo que tiene en sí toda su especie (I, 9, 277 b, 27-279 a, 7). Y, como el acto de Dios es la vida eterna, es decir, el pensamiento circular inmortal, el cielo, que es un cuerpo divino, tiene necesariamente la forma esférica que por naturaleza se mueve eternamente en círculo (*De coelo*, II, 3, 286 a, 9). En este sentido, Aristóteles puede decir: ὁ οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν (285 a, 29). Para las otras cosas, que están sometidas a la generación, Dios hizo, con sus incesantes generaciones mutuas, el vaivén entre los contrarios, la alternativa regular de los nacimientos y de las muertes, de los aumentos y de las disminuciones, una especie de producción continua (συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν. *Gen. et corr.*, II, 10, 336 b, 31), a fin de que el devenir imite tanto como sea posible la eterna continuidad del Pensamiento divino. Cf. a este respecto Ravaisson, 1, 533 sgs. *Not. du néc.*, 166 sgs. Y lo que hemos dicho anteriormente de la generación circular.

(* 180) Aristóteles, sobre las Ideas.—Parece, según Alejandro *(in Met.*, A, 9, 990 b, 11 = Fr. 182, 1.509 a, 4-44. Robin: *Th. plat.*, págs. 15 sgs.), que Aristóteles, en su obra *Sobre las Ideas* (mencionada en los catálogos de Diógenes Laercio y de Hesiquio, así como por Siriano), exponía la argumentación en la que los partidarios de las Ideas fundamentaban su doctrina: (A) Primero, en el triple carácter del objeto del conocimiento científico, que requiere: 1.º, la unidad, la identidad y la universalidad; 2.º, la ausencia de indeterminación; 3.º, el valor absoluto o en sí, caracteres que no pueden encontrarse más que en algún ejemplar eterno y absoluto aparte (παρά) de las cosas sensibles. (B) Luego, en la unidad de una multiplicidad que supone la atribución a los sujetos particulares de un mismo atributo (hombre) que no se identifica con ninguno de ellos y que solo puede estar separado de esta pluralidad y ser eterno. (C) En fin, en la persistencia, en el pensamiento, de una representación de las cosas que dejaron de existir, lo que nos obliga también a ponerla aparte de las cosas particulares y sensibles, como su forma específica y eterna. A esto añadía Aristóteles "otros argumentos más rigurosos", que conocemos por comentarios de Alejandro (Hayduck, 82, 11-83, 34 sgs. Robin, n. 17 y 51): (D) El argumento de los relativos, ἐκ τῶν πρός τι (ejemplo: lo Igual en sí, modelo de las igualdades sensibles. (E) El argumento del tercer hombre, que es una variante del ἓν ἐπὶ πολλῶν (que explica la semejanza de las cosas por su participación en una misma esencia distinta de ellas. Fr. 13, 1.059 b, 3), argumento que Aristóteles volverá más tarde, no contra Platón mismo, sino contra algunas pruebas falsamente alegadas por los platónicos (L. Arpe, Hermes, 1941). (F) Otros diversos argumentos que se reducen a los precedentes, sobre el orden, la verdad y el número, y que suponen un modelo permanente. (G). Y el más interesante de todos, esto es, que debemos admitir, por encima de la unidad específica, completamente occidental, propia de los objetos matemáticos, una unidad numérica, propia de las sustancias individuales (cf. B, 6, 1.002 b, 12-30).

Estos argumentos fueron particularmente recogidos, en una forma resumida y más crítica, en el primer libro de la *Metafísica* (particularmente A, 9, comienzo), en el que Aristóteles expone los argumentos en los que "nos fundamos, nosotros, los platónicos, para mostrar que existen Ideas, causas y sustancias por sí" (cf. B, 2, 997 b, 3) y las dificultades con las que se encuentra. En el libro M, que recoge a veces textualmente estas objeciones (4, 1.075 a, 4 sgs., 5, comienzo), Aristóteles habla de los platónicos en tercera persona. Pero, aquí, su polémica carga el acento más especialmente contra la última parte de la filosofía de Platón, tal como la exponían Jenócrates, Espeusipo y "otros filósofos", pitagóricos o platónicos desconocidos, adeptos de la teoría de las Ideas números, lo que precisa exactamente la posición aristotélica y lo que a ella se opone: a saber, la doctrina de esos discípulos que, fieles a la letra, son infieles al espíritu, como lo prueban la incoherencia de sus propósitos, que se combaten entre sí y son contrarios al buen sentido, parecidos a los discursos de los esclavos cogidos en falta (N, 3, 1.091 a, 6), y sus divergencias, signo del desorden en que les arroja la falsedad de sus principios, porque es difícil decir la verdad partiendo de lo falso (M, 9, 1.085 b, 36, 1.086 a, 15). Cuando Aristóteles profesó o escribió el contenido de estos dos últimos libros—posteriores, creemos, con Jaeger, al libro A *(Not. du néc.*, 284-286)—, rompía definitivamente con "los platónicos" de la escuela y su "matematismo" deformante, realzado por Siriano (ad *Met.*, M, 4, 1.079 a, 15. Brandis, 896 b, 19; Kroll, 113, 25. *Not. du néc.*, 247[1]).

En cuanto al principal reproche que Aristóteles no cesó de dirigir a la teoría de las Ideas, fue—como lo había formulado ya en el περὶ ἰδεῶν (fr. 184, 1.059 b, 39; Hayduck, 97, 27)—haber *separado* enteramente de las cosas, al contrario de lo que hacía Sócrates (M, 4, 1.086 b, 36; 9, 1.086 b, 3 sgs. Cf. A, 6, 987 b, 4), su forma o quididad (ἔκθεσις, B, 6, 1.003 a, 10), a cuya participación no sabría poner remedio, si, como Eudoxo, se pretende explicarla por una mezcla concebida a imagen de las homeomerías de Anaxágoras: doctrina vacilante y ya sin valor

que no puede explicar la causalidad de las Ideas y que las priva de su trascendencia (cf. A, 9, 991 a, 11-20).

(* 181) La "teología", según Platón y Aristóteles.—El término θεολογία, que designa en Aristóteles la más alta de las ciencias teóricas, la que tiene por objeto el Ser por excelencia, Dios (E, 1, 1.026 a, 19-23), aparece por primera vez en Platón, en el pasaje de la *República* (II, 379 a), en el que buscando cuáles son los modelos que se deben seguir περὶ θεολογίας, dice, por boca de Sócrates, que hay que representar siempre a Dios tal como es, es decir, esencialmente bueno, ἀγαθὸς τῷ ὄντι, absolutamente perfecto y sin que pueda hacer más que el bien, contrariamente a lo que dicen los fabulistas y los mitólogos (μυθοποιοί): sustituyendo así, como observó Jaeger *(Humanism and Theology*, Milwaukee. Cf. Hibbert Journal, oct. 1948, pág. 36) el humanismo antropocéntrico de los sofistas por un humanismo teocéntrico, que hace de Dios la medida del hombre y de todas las cosas.

(* 182) La quintaesencia.—Sabemos que, en el περὶ φιλοσοφίας, que parece estar inspirado en el *Epínomis* y haber sido impregnado de teología astral, Aristóteles recurre a un quinto género o elemento, una *quinta natura* que no nombra, pero que se identificó con la sustancia etérea o con el cielo (Oresme), que tendría la propiedad de moverse en círculo y de la que procederían los movimientos ordenados de los cuerpos celestes. De esta "quintaesencia" surgiría el intelecto *(mens)*, de suerte que el alma humana misma, que se vuelve hacia el sol como el heliotropo, el loto y el ojo de Bel, merece ser llamado con el nombre de ἐνδελέχεια (Bignone, Atene e Roma, 1940, y J. Bidez, Bull. Acad. Belg., 1940, según Michel Psellus), designando este término una especie de movimiento ininterrumpido y perpetuo, parecido al que regula las revoluciones circulares. Cf. Cicerón: *Tusc.*, I, 10, 22; 26, 65. Bignone: *L'Aristotele perduto*, I, 250 (Cf. Civilta moderna, 1935; y R. Et. gr., 1945, págs. 24 sgs.) mostró la importancia del texto ciceroniano para la determinación del momento crucial en la evolución del pensamiento aristotélico. S. Mariotti: *Nuove testimonianze dell'Aristotele giovanile* (Atene e Rome, 1940) cita en apoyo del texto de Cicerón un pasaje de los Ἀναγνωσιρμοί del pseudo Clemente conservados en la traducción latina de Rufino, sobre la "quinta natura vacuans nomine", ἀκατονόμαστος, y un escolio en el Ικαρομένιππος, de Luciano (8, 759) sobre el platonismo de Aristóteles, adepto, en su juventud, de la doctrina de las Ideas. En la Riv. di Filol., 1941, muestra la génesis y el desenvolvimiento en la Academia de la πέμπτη οὐσία, que pasó de allí a través de Aristóteles, a los peripatéticos y a la filosofía medieval.

(* 183) Dualidad de los puntos de vista aristotélicos sobre Dios y lo divino.—Según von Arnim *(Die Entstehung der Aristotelischen Gotteslehre*, Akad. Wiss. Viena, 1931), contrariamente a lo que piensa Jaeger, Aristóteles llegó muy tarde a la concepción de un Dios eterno como principio del movimiento, el περὶ φιλοσοφίας, que atribuye este principio al alma, y el *De coelo* al éter, R. Mugnier, mostrando el papel de la idea de jerarquía en el sistema de Aristóteles (Arch. de Philos., 1932), pone en duda la unicidad y la trascendencia del Primer Motor *(La théorie du Premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Vrin, 1930), que defiende, por el contrario, Festugière (R. Sc. phil. théol., 1931). En realidad, aquí como en todas partes, se manifiesta el conflicto dramático, fondo del aristotelismo: cuando Aristóteles considera el supremo Individuo, el Ser que es por sí, el Fin del que pende todo el devenir de la Naturaleza, la Forma en la que se terminan todas las formas, el Acto puro que explica todo y ese deseo de lo mejor que trabaja la Naturaleza toda ella, ve a Dios como el Principio supremo, trascendente, incomparable y único, "que quiere y mantiene todo" *(Pol.*, VII, 4, 1.326 a, 32). Cuando examina como curioso naturalista las formas, incluso las más ínfimas, de la Naturaleza, las especies, en las que se

expresan, las generaciones que las perpetúan y esa especie de vida, hecha de determinación espontánea, de finalidad inconsciente, que las hace actuar tan solo por la necesidad de su naturaleza (Rodier: *Tr. de l'âme*, II, 158), se ve tentado a sustituir a Dios por lo divino (πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον. *Et. Nic.*, VII, 14, 1.153 b, 32) y a sustraer los seres naturales a la acción de Dios: de este Dios que, en fin de cuentas, no conoce ni gobierna un mundo que no hizo, porque se disminuiría al hacerlo. Aristóteles no llegó a concebir claramente un modo de eficiencia o de causalidad propio del Primer Motor, y que no le hiciese salir de sí mismo como *principio en* otra cosa, por tanto, *relativo* a esa otra cosa. Se ve bien que todo esto es lo que faltaba a su pensamiento, privado de la idea de creación. (Cf. *Not. du néc.*, 183-189).

(* 184) CÓMO EL ALMA MUEVE EL SER VIVO *(De anima*, II, 10-11).—El deseo, dice Aristóteles, es el que, en el ser vivo, dirige toda actividad creadora de obras y de actos, porque el intelecto (νοῦς) no mueve sin el deseo (ὄρεξις) y la voluntad (βούλησις) no se separa ya de él. No hay, pues, más que un motor, el deseo, ἓν δή τι τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτικόν (433 a, 21); pero el motor del deseo es lo deseable, τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ (a, 18), de suerte que, en definitiva, siempre es la facultad superior, la razón, la que domina y mueve sin ser ella misma movida (434 a, 14-16). Así, el alma mueve el ser vivo como el Primer Motor mueve el mundo: el uno, es verdad, es eterno, y el otro no lo es, pero sin que esta diferencia cambie nada a su modo de acción (433 a, 31 sgs.). Cada uno de los seres de la Naturaleza imita, en la medida en que puede, la acción del Primer Motor; en este sentido, "todo está lleno de alma" *(Gen. et corr.*, III, 11, 761 a, 21), desde el cielo y los astros hasta los seres vivos e incluso los seres inanimados, en la especie última, que les hace ser individualmente; pero lo que mueve es el intelecto, porque lo que actúa es siempre del orden del pensamiento y la finalidad de la Naturaleza no es de otra clase que la finalidad del intelecto, que en el hombre no es Naturaleza *(Part. an.*, I, 1, 641 b, 8). Explicando cómo el alma es causa y principio del cuerpo vivo, en tanto que principio de movimiento, forma y fin, Aristóteles añade *(De an.*, II, 4, 415 b, 16): "Lo mismo que el intelecto actúa en vista de un término, así también actúa la Naturaleza, y este término es su fin. Ahora bien: ese fin, en los seres vivos, es el alma, en virtud de su naturaleza." Toda esta concepción aristotélica fue magníficamente resumida por Lachelier en la fórmula: "El mundo es un pensamiento que no se piensa, dependiente de un Pensamiento que se piensa."—Véase a este respecto Robin: *Aristote*, págs. 124 sgs. (Nature et âme), 162. Y la excelente edición del *Tratado del alma*, por G. Rodier (1900), t. I, texto y traducción, t. II, comentarios; así como el estudio de Mansion sobre *La notion de nature dans la philosophie d'Aristote* (Lovaina, 1912) y la importante obra de F. Nuyens: *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, con prólogo de Aug. Mansion (Lovaina, 1948).

(* 185) EL PLAN Y EL ORDEN DE LOS TRABAJOS DE ARISTÓTELES SOBRE LA FÍSICA, Y EL TRATADO DEL ALMA.—Aristóteles mismo nos dio el plan de conjunto de sus investigaciones físicas al frente de los *Meteorológicos* (I, 1, 338 a, 20-339 a, 9. Trad. Mansion: *Introd. à la physique aristotélicienne*, 6-7): "Hemos tratado anteriormente de las causas primeras de la Naturaleza y de todo movimiento natural, luego de los astros y de su ordenación en sus traslaciones, de los elementos corporales, de su número y de sus cualidades, de sus transformaciones mutuas y de la generación y de la corrupción en general. Nos queda todavía por considerar la parte de esta disciplina que todos nuestros predecesores llamaron meteorológica; se trata aquí de fenómenos que se producen de una manera conforme a la Naturaleza, pero a una Naturaleza más desordenada que la de primer elemento de los cuerpos, sobre todo en la región vecina de la traslación de los astros... Después de esta exposición, veremos si podemos dar algunas explicaciones, siguiendo el método indicado, con respecto a los animales y a las plantas, en

general y en particular; porque, una vez dadas estas explicaciones, habremos llegado casi, a lo que parece, al final del plan total que nos habíamos propuesto desde el principio." El grupo de las obras físicas concernientes a los seres vivos se refiere, pues, directamente al primero, puesto que Aristóteles considera en él la Naturaleza, en tanto que principio de la vida *(De an.*, I, 1, 402 a, 6). Así, el tratado *del Alma*, que estudia de una manera muy elaborada el alma y sus funciones, se presenta como un tratado fisiológico del alma, en tanto que principio vital al que se sobreañade en el hombre la razón o el intelecto (según un "dilema" ya indicado por Spengel, Abh Bayer. Akad, Munich, 1949, y que puso a luz F. Nuyens, págs. 265-318, sobre todo según III, 4 y 5). En el *De anima*, se enlazan los *Parva naturalia*, que aplican sus definiciones al examen de los seres animados, de sus propiedades y de sus acciones *(De sensu*, 1, 436 a, 1-b, 6. *De memoria et reminiscentia. De somno. De somniis. De divinatione per somnum. De longitudine et brevitate vitae. De vita et morte. De respiratione)*. En fin, los tratados zoológicos, la *Historia animalium* en diez libros, en los que se consignan los principales hechos relativos a la vida de las especies animales, luego aquellos otros en los que Aristóteles expone las teorías morfológica y embriológica fundadas en estos hechos, *De partibus animalium*, cuyo primer libro (Le Blond, 1947) contiene una introducción general al método de la Biología, *De motu animalium*, cuya autenticidad fue discutida; *De sensu animalium, De generatione animalium*, presentan un estudio detallado de las especies animales, tanto desde el punto de vista anatómico y fisiológico, como en cuanto a las costumbres, el comportamiento, la zona habitable, junto con un notable ensayo de clasificación de las especies, de los géneros y de las clases (animales sanguíneos y no-sanguíneos, que corresponden a los vertebrados y a los invertebrados). Los trabajos recientes de W. d'Arcy Thompson, F. Nuyens y H. D. P. Lee establecieron, contra Jaeger, que la *Historia de los animales* y al menos el primer libro de las *Partes de los animales*, cuentan entre las primeras obras de Aristóteles, cuando menos en Biología, y remontan probablemente a la época de su permanencia en la Tróade (347-335), que fue un período de intensas investigaciones biológicas. Cuvier *(Histoire des sciences naturelles)* y más recientemente Heiberg y Edmond Perrier *(La philosophie zoologique avant Darwin*, 1896) ensalzaron el tesoro de conocimientos reunido por Aristóteles, "el más rico que el espíritu de un hombre haya poseído jamás", y lo consideran como el verdadero creador de la zoología científica, de la anatomía comparada y de la historia natural en el sentido más amplio y más preciso del término. Y Darwin dice de él *(Life and letters*, III, 252): "Linneo y Cuvier fueron ambos mis dioses, aunque con diferentes títulos; pero no eran más que aprendices, comparados con el viejo Aristóteles."

(* 186) EN QUÉ SENTIDO EL ALMA ES CAUSA Y PRINCIPIO *(De an.*, II, 4).—Ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. Y esto, añade Aristóteles, en los tres sentidos en que la hemos definido: principio de movimiento, fin en vista de lo que, forma o esencia, es decir, acto (ἐντελέχεια). En este mismo pasaje, Aristóteles observa que la Naturaleza, lo mismo que el intelecto (νοῦς), actúa en vista de un fin, y este fin, para ella, es el alma, de la cual el organismo no es más que el instrumento, tanto en los animales como en las plantas: πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα (18). Así, la naturaleza y el alma se confunden hasta el punto de que, dividida el alma, no hay ya animal. *(Part. an.*, I, 1, 641 a, 18). Un hombre, o un dedo, una vez muerto, no es ya hombre o dedo más que por homonimia *(Met.*, IV, 12, 389 b, 31. *Met.*, Z, 10, 1.035 b, 24).—Ahora bien: esto es verdad de la misma naturaleza inanimada. En *Fís.*, VIII, 1, 250 m, 13, Aristóteles observa que el movimiento imperecedero e indefectible constituye una especie de vida (ζωή τις) para todo lo que existe por naturaleza. Por otra parte, el tiempo parece ser en todas las cosas, en la tierra, el mar y el cielo; ahora bien: sin el alma—y, en el alma, el intelecto—que le

cuenta, el tiempo no existiría (IV, 223 a, 16-26), de suerte que puede pensarse, con Platón, que el alma es la causa del movimiento (VIII, 9, 265 b, 32): porque lo que se mueve a sí mismo es el principio de todo lo que se mueve; y el ser vivo, lo mismo que todo lo que es animado (πᾶν τὸ ἔμψυχον) se mueve de esta manera. Se sigue de aquí que en todas partes el alma puede ser considerada como el principio de todos los seres naturales sin excepción: Alejandro no hace más que traducir el pensamiento de su maestro cuando dice que la causa que hace que la piedra, en virtud de su peso, caiga hacia abajo es la misma que determina al animal a actuar según su apetito *(De fato,* 15). De suerte que la Física, desde un cierto punto de vista, quizá el más fundamental, puede ser considerada como una parte de la ciencia del alma (Rodier, II, 5-6).

(* 187) Anterioridad lógica y anterioridad sustancial.—Sobre las relaciones de las especies al género que no existe más que por ellas, y la anterioridad, como principio explicativo, de la diferencia específica sobre el género, de la forma sobre la materia, del acto sobre la potencia—o de la función sobre el órgano—, cf. Z, 12, con aplicación al problema de las relaciones del alma y del cuerpo (Z, 10, 1.035 b, 14; 11, 1.035 a, 27); Bonitz: *Ind.*, 455 a, 4-b, 47: *Not. du néc.*, 125 sgs., 173, y lo que hemos dicho anteriormente de la definición. Hay que recordar, por lo demás, que Aristóteles distingue *la anterioridad lógica de la anterioridad sustancial* (M, 2, 1.077 b, 2) y que si, en el primer sentido, la especie puede ser llamada parte del género, en el segundo sentido, que es el más fundamental, el género es parte de la especie (Δ, 25, 1.023 b, 23). "Según la naturaleza y la esencia, son anteriores las cosas que pueden existir independientemente de otras cosas, en tanto que las otras cosas no pueden existir sin ellas, según la distinción empleada por Platón" (Δ, 11, 1.019 a, 3). Lo que induce a concluir que el alma, anterior al cuerpo según la esencia y "primera" en sentido absoluto, puede existir independientemente de él, mientras que el cuerpo no puede existir sin el alma.

(* 188) Las excepciones aparentes al orden.—Se refieren, por vía de consecuencia, al gran principio de finalidad natural que dirige todc devenir o proceso evolutivo, en vista del fin o del acto *(Met.,* Θ, 8, 1.050 a, 7), es decir, en vista de lo mejor *(Gen. an.,* I, 4, 717 a, 15. II, 6, 743 b, 16. IV, 8, 776 b, 32): principio que Aristóteles, como hemos visto, enunció varias veces y del que da esta fórmula contraria a los "viejos fisiólogos": Τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῇ γενέσει *(Gen. an.,* V, 1, 778 b, 5). Y Aristóteles, en este mismo pasaje, lo explica mostrando que todo lo que es operación común al conjunto de la Naturaleza, u operación propia para cada género, tiene una razón y un fin, pero que todo lo demás, al ser particularidad individual, escapa como tal a la determinación teleológica, que es la única determinación verdadera. Las cosas son, pues, determinadas en la medida en que proceden del fin, e indeterminadas en la medida en que proceden de la materia: así ocurre con los monstruos, que son errores de la Naturaleza que carecen de fin *(Fís.,* II, 8, 199 b, 4. *Probl.,* X, 45), lo mismo que se comete una falta escribiendo o administrando una poción, y que son debidos a la impotencia de la forma que no pudo dominar la resistencia de la materia al fin *(Gen. an.,* IV, 4, 770 b, 16); así, en un sentido, otros animales que son como diminutivos de hombre (ναννώδη, *Part. an.,* IV, 10) y el sexo femenino, que es como el masculino mutilado *(Gen. an.,* II, 3). El género de necesidad propia para la acción de las causas eficientes (ποιεῖν) y materiales (πάσχειν), que no son por Naturaleza más que las causas instrumentales (*αἰτία ὀργανικά. Fís.,* II, 3, 194 b, 32 sgs. Simplicio), se encuentra en todos los hechos fortuitos y accidentales que están enlazados de una manera puramente mecánica al fin perseguido por la causa eficiente: así, el animal tendrá necesariamente un ojo, porque el ojo entra en su definición y tiene una finalidad; pero que este ojo sea azul es una particularidad

que no se encuentra contenida en la esencia de la cosa ni puesta por la necesidad del fin y, por consiguiente, no se da ni siempre ni incluso la mayor parte de las veces; la necesidad que le pertenece no es la necesidad esencial de la sustancia o del ser en vista del que se producen todas las obras ordenadas y definidas de la Naturaleza: es "otra clase de necesidad", la necesidad hipotética o condicional del devenir, cuando sigue ciegamente las causas materiales y motoras. Cf. *Not. du néc.*, 135-141, y para los diversos sentidos del término ἀναγκαῖος, *Met.,* Δ, 5; *Part. an.,* I, 1, 639 b, 21, 642 a, 8; Bonitz: *Ind.*, s. V. Según el *De mundo* (considerado como un apócrifo inspirado en Posidonio), 7, 401 b, 8, la necesidad propiamente dicha, ἀνάγκη, es casi sinónima del término ἀκίνητον, inmutable, de donde trae su origen.

(* 189) La sensación, acto común de lo sensible y del que siente.—Esta es la definición que dan de ella los comentadores griegos, según el análisis que presenta Aristóteles, sobre todo en II, 5 y III, 2. "El acto de lo sensible y del que siente son un solo y mismo acto, aunque difieren por su ser o quididad" (III, 2, 425 b, 26, Alejandro). Los sensibles son los agentes que hacen pasar de la potencia al acto las facultades del sujeto que siente, porque este no puede actuar por sí mismo sin la presencia de los objetos exteriores (Simplicio): a diferencia de la contemplación o de la ciencia cuyos objetos, a saber los universales, están en cierta manera en el alma misma, la sensación en acto, que es un pensamiento inmerso en la materia λόγος ἔνυλος (I, 1, 403 a, 25), versa sobre cosas individuales que le son exteriores (417 b, 20 sgs.). Pero, por otra parte, no somos puramente pasivos en la sensación, porque somos en potencia la forma que el objeto actualiza y el sensible mismo, que es, en tanto que tal, una simple posibilidad de sensación y que se termina en el que siente, actúa sobre él no en su materialidad, sino en tanto que cualidad, y por su forma (ᾗ τοιονδὲ καὶ κατὰ τὸν λόγον), lo mismo que el sello marca su impronta sin dar la materia de que está hecho (II, 12, 424 a, 17). Hay, por tanto, correlación, e incluso, en un sentido, identidad de lo sensible en acto y de la sensación, o mejor, como se aparece por la voz y por el oído, hay acuerdo (συμφωνία) de elementos coordinados, siguiendo una cierta proporción, sin reciprocidad, ya que la alteración (ἀλλοίωσις) que constituye la sensación resulta siempre de la acción de lo sensible en acto sobre el que siente, y no a la inversa (en efecto, la pérdida de la vista no hace desaparecer lo sensible en potencia que es el color. III, 2, 426 a, 20. *Cat.,* 7 b, 36). Por lo cual Aristóteles rechaza "como inadmisible" la teoría relativista, que, con Protágoras, hace del hombre la medida de todas las cosas y que reduce la sensación y el objeto mismo (ὑποκείμενον) a un acto del sujeto, que no existe independientemente de él. "Porque la sensación no es sensación por sí misma, sino que hay algo además de la sensación, cuya existencia es necesariamente anterior a la de la sensación. Admitiendo, pues, que la existencia de lo sensible y la del que siente sean correlativas, no se invalida la anterioridad del primero con respecto al segundo, ni la del motor con respecto a lo movido." *(Met.,* Γ, 5, 1.010^b^, 33 sgs. Cf. a este respecto Rodier, II, 369, 373 sgs.

(* 190) El sensorio común.—Su papel es triple (II, 6; III, 1, 425 a, 14 sgs.; 2 com.): 1.º *Percepción de los sensibles comunes,* lo que supone una especie de discriminación superior ya a la simple sensación; por tanto, un principio único capaz a la vez de sentir y de pensar en un acto indivisible cualquiera de los sensibles (por ejemplo, lo blanco y lo dulce, o la forma, la dimensión, el movimiento de tal objeto), que percibe simultáneamente con los sensibles propios, en el acto mismo de la percepción con ocasión de los sensibles por accidente, y que distingue y compone entre sí (III, 1; 2, 426 b, 12-22). 2.º *Percepción de los sensibles por accidente,* lo que supone un medio que sirve a la coordinación de los datos de los diversos sentidos cuando su actividad se ejerce simultáneamente sobre el mismo objeto (III, 1, 425 a, 22-b4), por tanto, a la adquisición

por cada uno de ellos de las "percepciones adquiridas" que constituyen la experiencia, medio necesariamente superior al sentido del tacto, por primitivo y universal que sea (II, 2, 413 b, 4; 11), en lo que implica ya el juicio. 3.° *Percepción de la percepción*, o, como se dirá más tarde, συναίσθησις, conciencia (III, 2, 425 b, 12. Cf. *De somno*, 2, 455 a, 12. *Et. Nic.*, IX, 9, 1.170 a, 29. Y, sobre el poder que tiene el intelecto separado de pensarse a sí mismo, *De an.*, III, 4, 429 b, 5, 430 a, 2): en efecto, nos damos cuenta que sentimos; el que ve siente que ve, y por medio de la vista percibimos la visión de las cosas, pero por la vista, no en tanto que "vista", es decir, sentido especial y diferenciado, sino en tanto que "percepción por la vista", a la vez conciencia de sí misma y conciencia de lo sensible (Alejandro: Ἀπορίαι, III, 3. Rodier, II, 265). Ahora bien: esta reflexión, que es pensamiento pensamiento de su pensamiento (*Met.*, Λ, 9, 1.074 b, 34 sgs.), es el más alto de los conocimientos y lo que da valor a la vida (*Et. Nic.*, IX, 9, 1.170 a, 25 s.).—Según Aristóteles, esta facultad central de la percepción, este πρῶτον αἰσθητικόν (*De mem.*, 1, 450 a, 10), el sentido común, del que los demás sentidos no son sino diferenciaciones, tiene por órgano el corazón con el πνεῦμα, que reside en él (*Part. an.*, III, 3, 665 a, 11. *De somno*, 456 a, 4. Rodier, II, 332) y a su inactividad atribuye Aristóteles la suspensión de los sentidos en el sueño (*De somno*, 454 b, 25 sgs.).

(* 191) El problema de la conciencia.—El término συναίσθησις y el verbo correspondiente, συναισθάνομαι, que se encuentra ya en Aristóteles (*Et. Eud.*, VII, 12, 1.244 b, 25. *Et. Nic.*, IX, 9, 1.170 b, 4, 10, a propósito de la simpatía entre amigos), son de uso corriente en Plutarco, Areteo de Capadocia, Alejandro de Afrodisia (texto citado, Rodier, II, 265). Es el término que los escolásticos, sin duda por una falta del copista, tradujeron por *sindéresis* y que se empleaba todavía en el siglo XVII para designar la conciencia y, más particularmente, el remordimiento de la conciencia (en este sentido lo toman Bourdaloue y Descartes en la interpretación de su segundo sueño del 10 de noviembre de 1619. J. Chevalier: *Descartes*, pág. 43). Aquí se plantea el *problema de la conciencia*, o de esa "ciencia de la ciencia", que Platón (*Cármides*, 168 d-e, a propósito del "Conócete a ti mismo", de Sócrates, interpretado por Critias) había planteado ya casi en los mismos términos que Aristóteles (*De an.*, III, 2). Como se observó (P. M. Schuhl, R. philos., 1948, pág. 191), Aristóteles esboza una solución vecina del *Cogito* cartesiano: argumentando en el *De sensu*, 7, 448 a, 25, contra la teoría pitagórica del Tiempo insensible, escribe: "Si alguien se percibe a sí mismo en un tiempo continuo, entonces no es posible que no sepa que existe." Y también como Descartes, aunque siguiendo un camino inverso, se funda en el Pensamiento eterno y perfecto de Dios para establecer la unión indisoluble de la percepción de sí y de la existencia, del que piensa y de lo pensado. Otro texto (igualmente señalado por el mismo autor) testimonia un movimiento de pensamiento idéntico al de Descartes, y forma en cierto modo el puente entre la duda socrática y el *Si fallor sum* agustiniano y cartesiano: criticando la negación del movimiento (*Fís.*, VIII, 3, 254 a, 22) por Meliso y los eleatas e invocando contra ellos la experiencia inmediata del movimiento, Aristóteles dice que, incluso si hay en ella simple imaginación y apariencia variable, incluso si la opinión es falsa, como la imaginación o la opinión es un cierto movimiento (cf. *De an.*, III, 3, 428 b, 11), se la afirma en el momento mismo en que se la niega. Como traducen e interpretan muy bien Fonseca y los *Conimbricenses* (ed. Lyon, 1610, col. 464): "Si igitur opinio falsa, vel omnino opinio sit, motus quodque est." Aplicación de esa ignorancia socrática, cuyo conocimiento constituye la primera ciencia y la fuente de todas las demás (Descartes: *Reg.*, 12 y 13. A-T, 421, 432).

(* 192) La imaginación o φαντασία.—La cuestión de la imaginación es tratada principalmente en *De an.*, III, 3, 427 b, 14-429 a, 9 (Rodier). Así como

αἰσθάνομαι, αἴσθησις, derivan de ἀΐω, *audio*, oír, el término φαντασία deriva de φαίνω, hacer aparecer φαντάζω, hacer ver en apariencia, y designa bien la aparición de un objeto, bien el proceso por el que se le hace aparecer y que es a la aparición lo que la audición es a la voz. Aristóteles define la imaginación (en su materia) como "el movimiento producido por la sensación en acto" (429 a, 1) y añade que, siendo la vista el sentido por excelencia, la imaginación recibió su nombre de φάος, porque la visión no es posible sin la luz (ἄνευ φωτός). No se reduce ni a la sensación, ni a la opinión, ni a un compuesto de los dos: así, el sol se aparece (φαίνεται) como si tuviese la dimensión de un pie, pero se reconoce (πεπίστευται) que es más grande que la tierra (428 b, 3). La imagen es una sensación debilitada (*Ret.*, I, 11, 1.370 a, 28), por decirlo mejor, es como la sensación, a excepción de que carece de materia: τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης (*De an.*, III, 8, 432 a, 9): en su materia, persistencia del movimiento que acompañaba a la sensación y que persiste en el organismo (*De insomn.*, 2, 459 a, 26) en estado de residuo, reducido en la vigilia por los sensibles presentes y con libre curso en el ensueño (3, 460 b, 28. *De somn.*, 1-3); en su conjunto materia-forma, persistencia de la sensación. μονὴ τοῦ αἰσθήματος (*An. post.*, II, 19, 99 b, 36), o mejor, acto de la facultad imaginativa que se hace posible por esta persistencia, como lo prueba la elección operada entre las imágenes (Alejandro, Bruns, 68, 12). Por ello, la imaginación es doble (Plutarco, ap. Filopón, Hayduck, 515, 12): toca, por una parte, a las facultades sensibles más elevadas, y, por otra, a las funciones intelectuales más bajas, formando el puente entre ambas.

(* 193) El pensamiento y la imagen. Memoria y hábito.—Aunque el pensamiento no pueda ejercerse sin el concurso de la imaginación, es *distinto*, sin que esté por esto *separado* de ella: el concepto no se confunde ya con la imagen concomitante, como el triángulo objeto de la demostración no se confunde con el triángulo de que se vale el geómetra para su demostración (*De mem.*, 1, 449 b, 31). Es que la sensación, y todo lo que procede de ella, no nos muestra el porqué de nada: nos dice que el fuego calienta, pero no por qué (*Met.*, A, 1, 981 b, 11). Solo el pensamiento es capaz de ello. Por lo cual (*An. post.*, II, 19, 99 b, 34-100 b, 17) el primer conocimiento de lo general que aportan al alma los datos sensibles, el que resulta de la memoria, es decir, de la acumulación de las imágenes, y de los recuerdos y de su fusión en una experiencia única, tal como se encuentra ya en ciertos animales como las abejas (que, por tener memoria, tienen también cierta inteligencia, pero a las que su incapacidad de entender los sonidos las priva de la facultad de aprender, *Met.*, A, 1, 980 b, 21 sgs.); en suma, esa experiencia, ἐμπειρία, nacida de la memoria y que sirve a los hombres de medio para elevarse al arte y a la ciencia, difiere esencialmente del conocimiento propiamente dicho, necesario y universal, que aprehende la razón y la subordinación de los caracteres o de los elementos unidos en la experiencia. Ni la sensación ni la imagen son adecuadas al concepto, esencialmente *distinto*, sin estar *separado* de ellas (*An. post.*, I, 31, 87 b, 28 sgs.).—Se encontrarán en el *De memoria*, 1-2, las principales indicaciones que conciernen a la *memoria*, μνήμη (raíz men-, pensar, con la idea de reiteración, de reflexión y de intención), la rememoración o actualización del recuerdo, ἀνάμνησις, y sus leyes, que son las de la asociación de las ideas (*De mem.*, 2, 451 b, 16), ya manifiestas por Platón en el *Fedón*, 73 b-74 d, donde observa profundamente que, incluso en el caso de los semejantes, es el sentimiento de una diferencia o de una deficiencia el que provoca el recuerdo.—Volveremos más adelante sobre el *hábito* en sus dos sentidos: ἕξις, *habitus*, posesión opuesta a la privación, disposición (διάθεσις), pero activa, permanente y estable, análoga a una naturaleza segunda producida en nosotros por una costumbre, ἔθος, *consuetudo* (raíz swe-, suus), que es la apropiación por un sujeto de una fuerza actuante sobre él y que prepara la aparición de las virtudes morales. Ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος (*De mem.*, 2,

452 a, 28). Cf. *Probl.*, 949 a, 24-28: Τὸ ἔθος φύσις γίνεται. *Ret.*, I, 11, 1.370 a, 7. J. Chevalier: *L'habitude*, pág. 7-17.

(* 194) La inmortalidad del alma, según Aristóteles.—Hablando de la vejez, en la que el intelecto está en todo su vigor, pero en la que los órganos se encuentran debilitados—dad al viejo el ojo de un joven y verá como él, mejor que él—, Aristóteles prosigue (I, 4, 408 b, 22-30): "La vejez no proviene de que el alma esté afectada en algo, sino de que el sujeto en el que reside lo está, como ocurre en la borrachera y en las enfermedades. El pensamiento intuitivo y la contemplación se agotan como consecuencia de la destrucción de algún otro órgano interior, pero en sí mismas son impasibles. En cuanto al pensamiento discursivo, al amor, o al odio, no son modos (πάθη) del intelecto, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Por lo cual, cuando el sujeto queda destruido, el intelecto no tiene ya recuerdo ni amor (οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ). Porque esto no le pertenecía a él, sino al ser compuesto, que es el que muere. Para el intelecto, sin duda, hay algo más divino e impasible." Este texto aclara otro texto, elíptico y bastante misterioso, en el que se dice (III, 5, 430 a, 22-25): "Una vez separado, el intelecto en acto no es ya lo que es esencialmente. Ahora bien: únicamente él es inmortal y eterno. Y nosotros no nos recordamos, porque él, de una parte, es impasible, y de otra, el intelecto pasivo es perecedero, y sin él no piensa nada." Este último miembro de frase fue muy diversamente interpretado: lo traduzco como si τούτου se refiriese al igual que en todo el pasaje, al intelecto en acto. Ross hace lo mismo, pero traduce "sin esta parte impasible nada piensa", y ve aquí un resumen del capítulo (213). Rodier comprende: "y que sin el intelecto pasivo el individuo no piensa nada" (Cf. II, 465-67). Pero sea cual sea la traducción de este último punto, el pensamiento de Aristóteles está claro: Unicamente subsiste después de la muerte el intelecto activo, que no conserva rastro alguno de las afecciones y de las circunstancias de la vida presente; el intelecto pasivo, que las conserva, desaparece con el cuerpo. El intelecto activo, separado de él, continúa pensando, pero no es ya el individuo el que piensa, pues el recuerdo queda anulado, de suerte que no hay continuidad entre la vida actual, en la que el intelecto activo está unido al intelecto pasivo, y la vida inmortal en la que lleva una existencia separada. En este sentido, probablemente, debe entenderse el famoso pasaje (*Et. Nic.*, X, 7, 1.177 b, 31) donde se dice que el ideal del sabio es, ya desde esta vida, el inmortalizarse, ἀπαθανατίζειν. Sin embargo, al decir de Sexto (*Math.*, IX, 20) de Cicerón (*De Divin.*, I, 25, 53: sueño de Eudemo), de Plutarco (*Consol. ad. Apol.*, 27), fundándose, es verdad, en los libros perdidos, Aristóteles estimaría que esta parte divina del alma, separada del resto, goza después de la muerte de una vida feliz e inmortal. Pero, para garantizar la continuidad de la vida presente en la vida futura, en suma, la inmortalidad *personal*, faltó a Aristóteles distinguir claramente, como hicieron Descartes, y sobre todo Bergson, la memoria pura, que es puramente espiritual (recuerdo y reconocimiento), de la memoria-hábito, que está ligada al cuerpo para su articulación (llamada) y ver que la primera puede subsistir sin la segunda. Y, sin embargo, Aristóteles se hallaba ya en camino de alcanzar esa distinción, cuando establece o sugiere, contra Demócrito (406 b, 25) y contra la teoría materialista del alma-armonía (407 b, 31), como en el texto citado anteriormente (408 b, 23), que el alma entera, ψυχή y no solamente (como dice en *Met*, Λ, 3, 1.070 a, 26) su parte más alta, el intelecto, está completa por sí misma y es trascendente con respecto al cuerpo, como el primer motor con respecto al mundo, lo que aproxima singularmente su teoría a los argumentos en los que se funda Platón para afirmar la inmortalidad personal (Rodier, II, 137). Así se explicaría la forma dubitativa o restrictiva con la cual expone de ordinario su doctrina del intelecto, lo único separable y separado (Cf. 403 a, 8, 413 b, 25, etc.).

(* 195) En qué sentido el juicio estimativo o la creencia (ὑπόληψις) necesita del intelecto.—Aunque fundado en la experiencia, el arte aparece, dice Aristóteles (*Met.*, A, 1, 981 a, 5), cuando de una multiplicidad de nociones debidas a la experiencia se forma un juicio universal único, aplicable a todos los casos semejantes. La ὑπόληψις tiene ya necesidad del intelecto, al que Aristóteles llama el órgano del pensamiento discursivo y de la creencia (*De an.*, III, 4, 429 a, 23), por lo cual los animales privados de razón, reducidos a la imagen y al recuerdo de lo particular, son incapaces de ello (*Et. Nic.*, VII, 5, 1.147 b, 4). Pero no es idéntico a la ciencia (*Top.*, VI, 11, 429 a, 10), porque puede errar como la opinión (*Et. Nic.*, VI, 3, 1.139 b, 17), mientras que la ciencia, obra propia del intelecto, y que versa sobre lo universal, lo necesario y lo eterno (*E. N.*, VI, 6, 1.140 b, 31), es siempre y necesariamente verdadera como el intelecto mismo (*An. post.*, II, 19, 100 b, 7. Rodier, II, 404). Por otra parte, aunque en ciertos pasajes Aristóteles parece colocar la imaginación en el número de las facultades o *habitus*, gracias a los que discernimos y estamos en lo verdadero o lo falso (*De an.*, III, 3, 428 a, 3), en otros lugares dice categóricamente (III, 8, 432 a, 10. *De mem.*, 1, 450 a, 25), que "la imaginación es diferente a la afirmación y a la negación: pues lo verdadero y lo falso consisten en una síntesis de conceptos". Porque los conceptos del intelecto—los conceptos compuestos y con más razón los conceptos simples, que son los conceptos primeros—, aunque no existan sin imágenes, no son imágenes (432 a, 13).

(* 196) En qué consiste la intelección.—Cuando el intelecto se convierte en lo inteligible al pensarlo, está también en potencia, pero no en el mismo sentido que antes de haber aprendido o encontrado, porque se trata entonces del más alto grado de la potencia, del *habitus*, que es al acto lo que la posesión es al uso, ἕξις τις (*De an.*, 430 a, 15), gracias a lo cual el intelecto puede, cuando quiere, entregarse a la intelección, es decir, hacer de lo inteligible el objeto de una intelección actual (que no es el caso de la sensación, cuyos agentes son exteriores al sujeto) y entonces es capaz de pensarse a sí mismo, puesto que al pensar lo inteligible es en sí mismo en quien piensa. De hecho, la intelección es idéntica incluso a los objetos de la intelección, ἡ νόησις τὰ νοήματα (I, 3, 407 a, 7). El intelecto es movido por lo inteligible y la inteligencia se piensa a sí misma al aprehender lo inteligible, porque ella misma se vuelve inteligible al tocar su objeto con el pensamiento (A, 7, 1.072 a, 30 b, 19-22).

En este sentido, Aristóteles puede decir, aclarando lo esencial de lo que ha dicho con respecto al alma (III, 8, 431 b, 21): ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, el alma es en un sentido todas las cosas ("unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia", escribe Santo Tomás, *S. contra Gent.*, III, 122), puesto que la ciencia es, en cierto modo, idéntica a los inteligibles, y la sensación a los sensibles. Como, por otra parte, es en las formas sensibles, a lo que parece —excepción hecha de los indivisibles (Simplicio)—, donde residen los inteligibles (432 a, 5), se sigue de aquí que quien estuviese privado de sensación no podría aprender, ni comprender, y que la inteligencia, cuando se ejerce, se acompaña necesariamente de una imagen. El alma se semeja así a la mano, que es el instrumento de los instrumentos, lo mismo que el intelecto es la forma de las formas y la sensación la forma de los sensibles.—Rodier mostró (II, 461, ad 430 a 17, en qué sentido el intelecto pasivo es también separado, puro e impasible, y (II, 473, ad 430 b, 6) lo que es en él la intuición de los indivisibles.

(* 197) Si el intelecto agente es Dios en nosotros.—Cf. el texto característico de la *Et. Eud.*, VII, 14. Zabarella, en su *De rebus naturalibus* (Padua, 1583), *De Mente agente*, caps. 12-13, recogiendo la interpretación de Alejandro identifica el intelecto agente con Dios, porque los caracteres que Aristóteles le atribuye no convienen, según él, más que a Dios, el supremo Inteligible, fuente

de la inteligibilidad para todos los demás inteligibles (Λ, 7, 1.072 a, 26-32). Pero la identificación parece forzada: porque Aristóteles dice en otra parte *(De an.*, II, 4, 429 a, 21) que la naturaleza propia del intelecto humano es ser en potencia, y su actualidad, que es la del *habitus* o del ἕξις es tan solo análoga, pero no idéntica a la de Dios. Unicamente en Dios el intelecto es un intelecto en acto que *es* los inteligibles en acto eternamente, lo cual no es el caso del intelecto humano, ni aun el del sabio en el momento mismo en que ejerce su saber. Resta, pues, que el Intelecto eternamente en acto, Dios, sea el principio en nosotros del conocimiento y del logos, el fin al que tiende todo el progreso de nuestro conocimiento, la luz que viene a iluminarlo, y en la medida en que participemos de él vivimos una vida feliz, divina en la medida en que podamos vivirla *(Et. Nic.*, X, 7, 1.177 a, 13). Aristóteles aboca así a una noción de la trascendencia divina vecina de la de Platón. "¿Por qué razón", se pregunta Aristóteles *(De mem.*, 1, 450 a, 7), "no es posible al hombre pensar nada de un pensamiento puro, como no sea en el continuo espacial (cuando sus objetos son indivisibles)?, y ¿también pensar sin el tiempo realidades que no son en el tiempo? Esta es otra cuestión, ἄλλος λόγος.» Cuestión a la que responderá diciendo que el ideal del saber y de la sabiduría es el culto y la contemplación de Dios *(Et. Eud.*, VII, 15, 1.249 b, 20). Cf. Robin, 202 sgs. Ross, 208 sgs., 325.—Se ve, pues, que aun no pudiendo ser admitida en su forma absoluta, la teoría que atribuye a Dios el papel del intelecto agente—tesis sostenida en la Edad Media por los partidarios de la iluminación agustiniana, Domingo González (Gundissalinus) de Toledo, y después de él por los franciscanos Roger Bacon, Jean Peckham, Roger Marston—, presenta una parte de verdad que no fue desconocida por Santo Tomás *(S. T.*, 1.ª p., q. 84, a 5), en tanto que rechaza enérgicamente la interpretación averroísta, destinada en nuestros días a recibir una gran aceptación, según la cual el intelecto agente es un intelecto común a toda la humanidad.

(* 198) El conocimiento del alma por sí misma, según Santo Tomás de Aquino.—Precisando, con respecto al hombre, lo que dice Aristóteles del pensamiento que se piensa a sí mismo, Santo Tomás profesa que el alma se conoce a sí misma por reflexión sobre el acto por el cual ella conoce (anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, 1.ª, q. 88, a. 2, ad. 3), es decir, sobre el acto por el que ella conoce lo sensible, puesto que, en esta vida, el alma unida al cuerpo no conoce propiamente más que la quididad material por medio de las imágenes; pero puede así de alguna manera entrar en conocimiento de lo inmaterial y tomar conciencia de sí, por ser la esencia del alma inmediatamente presente a sus actos (Qu. 10 *de Veritate*, a. 8. Cf. para la interpretación de este texto los comentarios sensiblemente diferentes de Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, III, 159, y de Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies*, 331-335). Solamente en la otra vida el alma separada del cuerpo, que no está ya inmersa en la materia ni vuelta hacia ella (1.ª, q. 76, a. 1), puede sin que tenga necesidad de la presencia del objeto exterior ni de los *hábitos* adquiridos, conocerse directa e inmediatamente a sí misma, al mismo tiempo que se eleva a la visión inmediata de la esencia divina (1.ª q. 89: de cognitione animae separatae).

(* 199) El deseo.—El deseo, ὄρεξις, es el género del que la ἐπιθυμία el θυμός y la βούλησις (incluso la προαίρεσις. *Mot. an.*, 6, 700 b, 23. *Et. Nic.*, III, 5, 1.113 a, 10), son las especies (III, 3, 414 b, 2), perteneciendo las dos primeras, el apetito y el impulso a la parte irracional del alma, τῷ ἀλόγῳ, y el deseo reflexivo (y el poder de elección), que necesitan de la parte racional, τῷ λογιστίκῳ, a los seres dotados de razón (III, 9, 432 b, 5). En los dos casos, es lo deseable, τὸ ὀρεκτόν, lo que mueve al alma, y lo deseable es el bien de la acción τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, es decir, un bien, real o aparente, que puede ser diferente a como es (III, 10, 433 a, 14-30). Es él el que, poniendo el fin concreto a realizar, sirve de punto de partida a la deducción práctica que descubre los medios, y, una vez terminada esta, la acción recorre la serie en sentido inverso. En cuanto al apetito, no es más que el deseo de lo que agrada (II, 2, 413 b, 23. II, 3, 414 b, 5). En todos los casos es, pues, el deseo el que determina el fin a alcanzar y el motor único del animal (III, 10, 433 a, 21).

(* 200) La teoría del placer en Aristóteles.—Como mostró Brochard en su estudio sobre "la teoría del placer, según Epicuro" *(Etudes de philos. ancienne*, págs. 252 sgs.), la teoría de Aristóteles está en oposición completa con la de Aristipo y la de los cirenaicos, que identifican el placer con el gozo presente (τὸ παρόν) y parece oponerse igualmente a la de Platón, aunque es más bien su continuación, pues el discípulo sólo critica al maestro para dar al mismo pensamiento una forma más exacta y más acabada (265). Platón, en el *Filebo*, admitiendo con los cirenaicos que no hay placer en reposo y que el placer en todas sus formas debe ser definido como un movimiento o, como dice Aristóteles *(Et. Nic.*, VII, 13, 1.153 a, 13), una αἰσθητὴ γένεσις, afirma contra Aristipo que este movimiento está determinado y que tiende a un fin, que es el orden y la armonía, y, por tanto, el equilibrio, y en este sentido atribuye al placer puro, al que la conciencia, la memoria y la espera confieren estabilidad, un lugar, el quinto, entre los elementos del soberano bien. La gran innovación de Aristóteles en este punto consistió en recoger, precisándolas, las consideraciones de Platón, y en introducir, contra los cirenaicos y también contra la definición platónica del placer como devenir y movimiento, es decir, proceso o paso de un estado a otro, la noción, aceptada más tarde por Epicuro, de un *placer en reposo*, ἡδονὴ ἐν ἠρεμίᾳ (VII, 15, 1.154 b, 27), que si incluso no es el acto, está ligado a él por un lazo necesario ἐξ ἀνάγκης (X, 3, 1.174 a, 6), de tal manera que puede preguntarse si el acto y el placer no son idénticos (5, 1.175 b, 32). Mientras que el movimiento es un acto imperfecto, ἐνέργεια ἀτελής, el acto no impedido, ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος (VII, 13, 1.153 a, 15) constitutivo del placer es simple y dado todo él en un instante indivisible, ἐν τῷ νῦν ὅλον τι (X, 3, 1.174 b, 9): en suma, un *instante*, que no es del todo el instante evanescente en el que pretenden los cirenaicos que vive el sabio, porque es la continuación del pasado en el presente, τί ἦν εἶναι, y mira al futuro τὸ μέλλον *(De an.*, III, 10, 433 b, 8); en suma, es una *energía de lo inmóvil* (ἐνέργεια ἀκινησίας, *Et. Nic.*, VII, 15, 1.154 b, 26. Cf. F. C. S. Schiller, Congr. intern. philos., 1902, t. IV), que es la propia del alma cuando se eleva por encima de la inconstancia humana ávida de novedad, análoga a la vida del primer motor inmóvil, Dios, cuyo acto alcanza en todo momento su fin. Así, el placer en movimiento, divisible e imperfecto como el movimiento mismo, no se opone al placer en reposo como su contrario: se trata, en los dos casos, de una misma cosa considerada en dos momentos de su desenvolvimiento, siendo el placer en reposo la realidad más positiva y la más plena (1.154 b, 27), y el placer más perfecto el más agradable (X, 4, 1.174 b, 19).

Sin embargo, se imponen dos observaciones. 1.ª En esta unión del placer y del acto, es el acto lo esencial: el placer es un simple *añadido*, ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, pero un añadido que, tanto para Aristóteles como para Platón, a diferencia de los estoicos, tiene su valor propio en tanto que fin, por tanto, en tanto que bien, y que merece ser buscado por sí mismo. No hay virtud sin placer, como no hay placer verdadero sin virtud, y Aristóteles no duda en atribuir el placer a Dios mismo διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν (1.154 b, 26). 2.ª De la definición del placer deriva la especificidad de los placeres: hay tantos placeres irreductibles como actos o funciones (X, 2, 1.174 a, 10; 5, 1.175 a, 22); los placeres del alma, sobre todo, difieren de los placeres del cuerpo y superan a estos, por legítimos que sean en su orden (porque todo lo que es por natu-

raleza tiene algo de divino, VII, 13). Existe, pues, una *jerarquía* de los placeres, en cuanto a la cualidad, ποιότης, de la actividad a la que están ligados, y que permite escapar a las tesis extremas, que condenan en absoluto el placer, como Espeusipo, o lo relegan a un rango inferior, como Platón, y todavía más (lo que constituye el objeto del libro X), a las que hacen del placer el soberano bien, como Eudoxo de Cnido. Esta jerarquía es lo que induce al hombre a la búsqueda de los placeres superiores, porque entonces el placer facilita la acción, al ser de la misma naturaleza que ella (cual es el caso visible de los que aman la geometría o la música), mientras que la obstaculiza, si es de naturaleza diferente: por eso, los que comen golosinas en el teatro, para hacerlo, escogen el momento en que entran los malos actores en escena, a fin de no dejarse distraer por un placer de otra especie. Por lo demás, el único placer que puede ser considerado como que es universalmente el bien del hombre, lo mismo que el acto al que acompaña, es el placer que gusta el hombre de bien, σπουδαῖος: de ser así, como parece, la medida de cada cosa es la virtud, o el hombre de bien en tanto que tal, y los placeres verdaderos deben ser los que le parecen tales, *καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ αρετή, καὶ ὁ ἀγαθὸς ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι* (X, 5, 1.176 a, 17). Y el placer más alto, o la felicidad más perfecta, será el que corresponde a la actividad propia de la parte más alta del alma, a su parte divina, la sabiduría o la contemplación (X, 7-8), que la separa de las cosas humanas para unirla a la vida eterna, que hace al hombre semejante a Dios en la medida en que esto es posible y el ser más apto para ser amado de él, θεοφιλόστατος (9, 1.179 a, 23-32).

(* 201) El intelecto, facultad señera en el hombre.—Es lo deseable, como hemos visto, lo que mueve el deseo. Ahora bien: es el intelecto, en último término, el que pronuncia que tal cosa es deseable, de suerte que por naturaleza es siempre la facultad superior, la razón, la dominadora o reguladora, y la que mueve sin ser movida (III, 11, 434 a, 14-16, Rodier, II, 555). Sin ella, en la lucha que surge y se libra entre el deseo y la razón—lo que no ocurre más que en los seres que tienen "el sentido del tiempo", porque el pensamiento manda resistir al impulso presente en consideración al futuro, en tanto que el deseo considera como agradable y bueno absolutamente lo que es agradable en el instante (433 b, 6)—, el apetito triunfa de la razón, mueve la voluntad y el hombre se convierte en esclavo de la incontinencia, *ἀκρασία*, que constituye para él la transmutación de los valores morales (*Et. Nic.*, VII, 4, 1.146 b, 22; 11, 1.152 a, 4. *Mag. Mor.*, II, 6, 1.203 a, 5). En este sentido, el vicio, la *ἀκρασία*, es siempre un cierto error nacido de la ignorancia: porque quien obedece a la razón busca siempre lo verdaderamente deseable; y el hombre que actúa sin ella y contra ella se equivoca al creer que el bien del hombre está en el placer sensible; su conducta está dictada por una ciencia incompleta y falsa, que no acierta con el objeto. En este sentido, Sócrates tiene razón al decir que toda falta es una ignorancia. Pero Aristóteles no se atuvo a esto y, tratando de discernir las causas de la ignorancia o del error de donde procede el vicio, vio que el apetito sensible es una fuerza capaz de entrar en lucha con la razón e incluso de triunfar de ella. En resumen, para Aristóteles (434 a, 15. Rodier, II, 558 sgs.), excepción hecha del incontinente (ἀκόλαστος), que sigue, como las bestias, todos los apetitos del cuerpo, creyendo que es preciso seguirlos, y que, por consiguiente, no tiene en cuenta la razón, hay "tres clases de movimientos", tres modos de actividad o tres estados a los que puede dar lugar el deseo como "motor móvil" en los seres dotados de libertad reflexiva y de razón: 1.°, el que resulta del imperio natural de la razón sobre el deseo, tal como se encuentra en el sabio (σώφρων); 2.°, el que, en el hombre dueño de sí (ἐγκρατής), tiene por causa el triunfo de la razón sobre el deseo en la lucha que se libra entre uno y otro, y que hace predominar el deseo razonado (βούλησις); 3.°, los movimientos que provienen del atractivo del placer presente y que, cediendo al impulso del momento, ponen en conmoción el deseo, o mejor, el apetito, contra la razón, cual es el caso del hombre que no se domina a sí mismo (ἀκρατής).

(* 202) Las dos formas del querer: προαίρεσις y βούλησις.—La elección de preferencia, ἕξις προαιρετική, cuyo hábito constituye la virtud del carácter (*Et. Nic.*, II, 6, 1.106 b, 36), implica a la vez el deseo o la tendencia, como causa eficiente de la acción, y el intelecto o la razón, que pone lo deseable como principio de la elección (*Mot. an.*, 6, 700 b, 23). Puede, pues, definírsele como la razón deseosa o como un deseo razonable, y un principio tal es el hombre (VI, 2, 1.139 b, 3). Es así, y no de una manera mecánica, según cree Demócrito, cómo el alma mueve al animal, por una cierta elección inseparable del pensamiento (*De an.*, I, 3, 406 b, 24. Cf. *Fís.*, II, 5, 197 a, 7. *Et. Nic.*, VII, 6, 1.148 a, 9. Rodier, II, 88). En efecto, el movimiento que el cuerpo recibe del alma no consiste en un impulso exterior y mecánico, que supondría contacto, y, por tanto, distinción y separación de lo que toca y de lo tocado, del alma y del cuerpo, cuando en realidad no son más separables que lo son la forma y la materia. El alma no mueve ya el cuerpo por el deseo o por la representación imaginativa, que son afecciones comunes a ambos, o más exactamente propias del animal todo entero. En realidad, el alma mueve el cuerpo (de la manera que describe el *De motu animalium*, 8-10, Rodier, II, 547) como el primer motor mueve el mundo por la forma acabada, que es lo deseable. Todo es tendencia, deseo o apetición, en las cosas; cuando puede decirse que un ser actúa sobre otro, lo hace en tanto que fin. Unicamente que, a diferencia de los astros, hay en los movimientos del hombre, lo mismo que en los movimientos de los animales, una cierta contingencia, motivada por la imperfección de nuestra naturaleza y la indeterminación de los objetos de nuestra actividad, que requiere la capacidad de deliberar y de escoger la dirección: en esto, precisamente, consiste la elección, ἡ προαίρεσις (III, 5, 1.113 a, 9). Esto es verdad, en las dos definiciones queda de la προαίρεσις comparada con la βούλησις, (III, 2, 1.111 b, 4 sgs.; 7, 1.113 b, 3), Aristóteles restringe la elección a los medios; pero casi en todas partes (1.144 a, 20, 1.151 a, 5, etc. Ross., 280; Robin, 265) relaciona el designio con el fin mismo. Sin embargo, la βούλησις, que él define como un deseo razonado (*De an.*, III, 10, 433 a, 23), o también como el deseo del bien (ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις. *Ret.*, I, 10, 1.369 a, 2), pero que él dice, por otra parte, que se manifiesta en el niño antes que la razón (*Pol.*, VII, 15, 1.336 b, 22. Cf. *Et. Nic.*, III, 4, 1.111 b, 4), por próxima que parezca de la προαίρεσις, difiere de ella (1.111 b, 19-30), en el sentido de que, apuntando al fin o al resultado sin tener en cuenta los medios, puede tener como objeto cosas imposibles, como la inmortalidad, o que no dependen de nosotros, como vencer a un adversario, mientras que la elección apunta a lo que tiene relación con el fin y no puede, pues, querer el fin sin querer a la vez los medios a nuestro alcance: por ello, no se escoge lo imposible. Así, en el dominio de la práctica y de la acción, es preciso aportar una cierta sabiduría práctica, σωφροσύνη, acompañada de prudencia, φρόνησις (VI, 5); en suma, un "espíritu de delicadeza" diferente al "espíritu de geometría" o de análisis, y que, relacionándose con la conclusión del silogismo antes que con la mayor, nos permite tener una cierta percepción o intuición de los hechos individuales o singulares en su referencia al bien o la regla adecuada a la que conviene obedecer para alcanzar el fin de la vida humana (VI, 8, 1.142 a, 11, 20; 11, 1.143 b, 7-14): porque la virtud y el vicio dependen de esta elección, y, por consiguiente, de nosotros, sin lo cual habría que negar el principio último de que el hombre es *ἀρχὴ καὶ γεννητὴς τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων* (III, 7, 1.113 b, 6-17).

(* 203) La libertad, según Santo Tomás.—El hombre tiene el *poder* de hacer el bien—y en esto reside esencialmente la libertad—, pero este poder se

acompaña en él, ser creado, de la posibilidad de hacer el mal, y esta posibilidad, que es una imperfección del libre albedrío, viene a ser la condición que realza el valor y el mérito de los actos que proceden de este poder, porque, aunque hace el bien, hubiese podido no hacerlo o hacer el mal. Hay que observar que, para Santo Tomás, el *querer* propiamente dicho, o el apetito intelectivo del fin, es a la *elección*, característica del libre albedrío, que versa sobre los medios que tienen relación con el fin, como el *intelecto*, o simple aprehensión (intuitiva) de la verdad inteligible y de los principios primeros, es a la razón (discursiva) que pasa de un objeto a otro entre las cosas contingentes que admiten contrarios. Pero ambos necesitan de la misma facultad o del mismo poder, como el movimiento y el reposo, la adquisición y la posesión que le termina (1.ª, q. 79, a. 8; q. 83, a. 1 r, y a. 4).

(* 204) La ignorancia, vencible o invencible, y la responsabilidad del hombre.—La cuestión de la ignorancia, voluntaria o afectada, o vencible, o invencible (de esta es de la única de la que somos responsables), se trata en la IV *Provincial* de Pascal, que cita precisamente, contra los jesuitas y los molinistas, el texto de Aristóteles *(Et. Nic.*, III, 2, 1.110 b, 19 sgs.) y el de San Agustín *(Retractationes*, I, 16. Cf. J. Chevalier, Pascal, Plon, nueva edición, págs. 106-07), para mostrar que solo la ignorancia del *hecho* y de las circunstancias particulares, como cuando se mata a uno al mostrarle una máquina, y no la ignorancia de *derecho*, es decir, del bien y del mal, puede excusar un acto haciéndole involuntario. Aristóteles define, con mucha penetración, este género de ignorancia que nos hace realizar, contra nuestra voluntad, actos de los que nos arrepentimos y que rechazamos en seguida: un acto de este género es "involuntario" (ἀκούσιον) y no deberíamos ser acusados de él. Pero no ocurre lo mismo con el acto "no voluntario" (οὐχ ἑκούσιον) realizado por el hombre en estado de borrachera o de cólera, porque, al ser el vicio de donde procede, el hecho del agente (ya que nuestro carácter es nuestra obra, 1.114 b, 30), la ignorancia en la que se encuentra no podría ser una excusa, lo mismo que la ignorancia (vencible) que se tiene por no haber estudiado o reflexionado, porque también de esta clase de ignorancia es responsable el hombre, ya que nadie está dispensado de ignorar el "derecho primario", es decir, los deberes primitivos y esenciales que derivan del bien. La ignorancia no es, pues, una excusa, y solo puede ser llamado "involuntario" el acto del que no somos la causa o aquel en que nuestra ignorancia versa sobre las circunstancias particulares en las que se realiza el acto y que no podemos conocer. Inversamente, para que un acto sea del orden "voluntario" (ἑκούσιον) y pueda sernos imputado, es preciso que reúna estas condiciones: 1.º, que el principio de este acto resida en el agente, sin violencia de ninguna clase; 2.º, que este conozca no solo su valor, sino sus circunstancias particulares.

(* 205) El principio de nuestros actos está en nosotros.—Sócrates negaba que hubiese incontinencia. Y, sin duda, nadie, sabiendo que una cosa es mala, trataría de hacerla; pero esto ocurre al ἀκρατής, ἀγόμενος ὑπὸ τοῦ πάθους. Y Aristóteles lo explica así: solamente en el caso de la ciencia en acto (VII, 4, 1.146 b, 32) resultaría absurdo que se hiciese lo contrario de lo que se sabe que es el bien; pero, para el que no tiene más que la ciencia en potencia (ἕξις) y que no se sirve de ella, acontece que el apetito le oculta la menor del silogismo de la acción ("esto que aquí es agradable"), como se ve con el borracho o el demente, lo que le lleva a una conclusión falsa ("esto es lo que hay que buscar". 1.147 a, 24-fin). Pero, como hemos mostrado anteriormente, el hombre es culpable de haber cedido al apetito, de suerte que la maldad o el vicio, lo mismo que la abstención de actuar en presencia del bien, dependen de nosotros al igual que la virtud, y nos son imputables como ella (III, 7, 1.113 b, 6, 11). Porque, si no está en las manos del hombre vicioso el no *serlo*, sí estaba en su poder el *llegar a serlo*. El que aceptó el hábito de seguir sus pasiones y sus apetitos cede a ellos

con naturalidad, de la misma manera que cae la piedra y no puede ser retenida. Pero depende del hombre no dejarla caer. Porque el principio del acto está en nosotros, y los hábitos nacen de nuestra manera de actuar en cada circunstancia (1.114 a, 9-19. J. Chevalier: *L'habitude*, pág. 14).

(* 206) La "Poética", de Aristóteles, y la catarsis.—A la *catarsis* dedicó Aristóteles dos líneas, que fueron, a partir del Renacimiento, objeto de tantos comentarios que podría llenarse con ellos una biblioteca. Figuran en la definición que da de la tragedia en el capítulo 6 de la *Poética*, 1.449 b, 24-28. Después de haber mostrado que la imitación, μίμησις, tanto de lo que es como de lo que debiera ser (1.460 b, 9), es la característica de la poesía, ποίησις, Aristóteles **define así la esencia de la tragedia**: "Por tanto, la tragedia es la imitación de una acción importante y completa, de cierta grandeza, presentada en un lenguaje pleno de adornos (ritmo, armonía, melodía) en el que cada especie es introducida separadamente en las diferentes partes, en forma dramática, no narrativa, y que por medio de la piedad y del temor opera la depuración de semejantes emociones."

El primer miembro de la frase se refiere a la *unidad de acción*, o a la constitución y reunión de los actos, lo que constituye el principio y el alma de la tragedia (1.450 a, 38), porque ella es su fin (a 22), que exige que haya comienzo, medio y fin (7, 1.450 b, 27) y la que hace de la obra un todo completo y uno (8, 1.451 a, 32), semejante a un ser vivo (23, 1.459 a, 20) que se crea los órganos apropiados, como la tragedia se fijó cuando estuvo en posesión de su naturaleza propia (4, 1.449 a, 15) y la naturaleza misma encontró el metro que le convino y se lo enseñó (1.449 a, 24, 1.460 a, 4). En cuanto a las *unidades de tiempo y de lugar*, Aristóteles hace ahí una simple alusión (5, 1.449 b, 12, 24, 1.459 b, 24), para diferenciar la tragedia de la epopeya.

En cuanto al miembro de la frase relativo a la *catarsis*, hay que notar primero, con Dirlmeier (Hermes, 1940), acercando este texto al de la *Política*, 1.341 a, 21, y a los fragmentos del περὶ μουσικῆς de Teofrasto, que se trata aquí de un genitivo separativo o disyuntivo. El sentido es, pues: la tragedia, suscitando la piedad y el temor, *libera* el alma *de* sus pasiones. No se trata, hablando con propiedad, de una "purificación de las pasiones", como se creyó ordinariamente (Corneille. *Deuxième discours sur le poème dramatique*, y, en cierta medida, Racine, ed. Mesnard, V, 177; Milton, prólogo a *Samson Agonistes;* Lessing: *Dramaturgie à Hambourg*, 75-77). Esta expresión, que se hizo corriente en nuestra lengua, se aplicaría mejor a la *catarsis*, tal como la concibió y definió Platón *(Fedón*, 67 c, 69 b, Cf. *Sof.*, 230 c. *Tim.*, 89 a). No traduce exactamente el pensamiento de Aristóteles, que usa (como habían visto ya Henri Weil, Basilea, 1847, y Jacob Bernays, Breslau, 1857) de un término médico que sirve para designar la eliminación de los humores viciosos—sino aquí, de una manera homeopática, por su producción—para caracterizar el procedimiento que consiste en liberar el alma de sus pasiones "contenidas", como diría el psicoanálisis, no rechazándolas totalmente ("hay cosas a las que siempre es preciso temer", *Et. Nic.*, VI, 3, 1.115 a, 11, "porque así debe ser"), sino rechazando su exceso y "sublimándolas". Este sentido se precisa si comparamos el texto de la *Poética* con un pasaje de la *Política* (VIII, 6, 1.341 a, 21; 7, 1.341 b, 32 sgs.), en el que, recogiendo una indicación de Platón *(Leyes*, VII, 790 d), Aristóteles habla de los "cantos de acción" y de los "cantos de entusiasmo" que sirven para la catarsis y para el descanso, y observa que bajo la acción de los cantos sagrados, el alma se turba, pero para ser finalmente calmada, como si hubiese sido sometida a un tratamiento y a una purga apropiados, con un alivio acompañado de placer y de una sana alegría (χαρὰν ἀβλαβῆ 1.342 a, 15 sgs.).—En un interesante estudio sobre *La acción catártica de la tragedia o sobre las relaciones entre la poesía y la medicina*, Madrid, 1943, Laín Entralgo hizo ver el elemento médico que sirve de base a la catarsis (que consiste, según él, en la acción metabólica de las

emociones violentas), el cual se enlaza a un elemento religioso y moral (expiación por el dolor, compasión y temor), y a un elemento lógico y noético (la pasión no es, para Aristóteles, un movimiento puramente afectivo e irracional del alma, y el espectador aprende bajo la acción de la tragedia a expresar con orden las virtualidades implicadas en su destino, que no siente sino confusamente).

A este respecto, Henri Bremond observa muy justamente que, si la tragedia, al suscitar el terror y la piedad—terror a los efectos de la fatalidad, piedad para sus víctimas irresponsables—, limpia el alma de estas pasiones, no es este, sin embargo, su objeto—porque *Fedra* en el cine, según la expresión de Rostand, nos empujaría al incesto—, sino que lo hace por su forma, por el ritmo acorde con el movimiento profundo del alma: entonces, en lugar de reproducir y prolongar en actos el espectáculo al que asistimos, lo representamos en el universo del ensueño, en la superficie de nuestro *yo*, liberando así lo más profundo de nosotros mismos, por el recogimiento en el que se opera la contemplación muda que concentra nuestras energías y las salva de la agitación en que se disipan (*Prière et poésie*, págs. 177 sgs.).

(* 207) Etica y política.—Etica viene, no de ἔθος que designa el comportamiento, las costumbres o la costumbre en general, sino de ἦθος, que designa más especialmente el carácter y las costumbres del hombre, consideradas en su aspecto moral. Ciencia del carácter, esto es esencialmente la ética (*Magn. Moral.*, I, 1), de la que dice Aristóteles, en el mismo pasaje (Cf. *Et Nic.*, I, 1-2, 1.094 a, 27-b, 11), que es una parte de la política (μέρος τῆς πολιτικῆς), a la que se subordina como a la ciencia arquitectónica, porque la ciudad, por naturaleza, es necesariamente anterior a la familia y al individuo, como el todo a la parte, y el bien del Estado es el más grande y el más perfecto (*Pol.*, I, 1-2). Pero, parte de la política, la moral puede ser considerada como el punto de partida y el principio (ἀρχή), porque no es posible hacer nada en política si no hay alguna cualidad y, por consiguiente, si no se es hombre virtuoso, de suerte que el bien de la ciudad, en fin de cuentas, depende del valor del individuo (*Magn. Moral.*, I, 1, 1.181 a, 26 sgs.). Sentimiento que fue creciendo en él, como lo prueba el final de la *Et. Nic.*, 1.179 a, 33 sgs., donde el Estado parece ser puesto al servicio de la vida moral individual.

(* 208) Papel del placer en moral.—Aristóteles definió claramente el papel del placer en moral, en dos tratados independientes, incorporados a la *Etica* y cada uno de los cuales forma un todo completo, aun siendo el segundo el más acabado (*Et. Nic.*, VII, 12-14, 1.152 b, 1, 1.154 b, 35 = *Magn. Mor.*, II, 7, 1.204 a, 19-1.206 a, 35. *Et. Nic.*, X, 1-5. Spengel, 1841. A. Festugière: *Le Plaisir*, traducción, con introducción y notas, Vrin, 1946). Toda vida propiamente humana, y, por tanto, fundada en el ejercicio de la virtud, es de por sí agradable, de suerte que hay un enlace necesario entre el placer y la felicidad, a pesar de lo que hayan podido decir los que, con Espeusipo, condenan el placer, como si no hubiese otros placeres que los del cuerpo (1.154 a, 8 sgs.), los cuales, por otra parte, no son malos en sí, sino solamente en su exceso, cuando no se goza de ellos en la medida en que conviene hacerlo (a, 15). En el libro X, Aristóteles precisa más claramente todavía la naturaleza y el papel universal del placer, compañero inseparable y flor de la actividad, que tiene la misma extensión que la ἐνέργεια, que abarca todo el dominio de la moral y confiere a los actos su facilidad y su perfección. Comprueba que todos los seres, razonables o no, tienden hacia el placer como hacia su bien propio. Pero esta comprobación, de la que parte Eudoxo, no prueba que el placer por sí mismo sea el soberano Bien. Prueba únicamente (X, 4, 1.175 a, 10) que todos los seres desean vivir, porque el placer perfecciona las actividades y, por consiguiente, la vida, hacia la cual

se vuelven todos. Pero hay que distinguir diferentes especies de placer (X, 5), que difieren entre sí como las actividades a las que corresponden, según sean buenas o malas y nos propongan objetos a desear, o a rehuir, o indiferentes (1.175 b, 24), y según su grado de pureza (1.176 a, 1): así, los placeres del pensamiento superan a los de los sentidos y más generalmente los que estima un hombre de bien (a 17). Los placeres que todos están de acuerdo en considerar como vergonzosos son placeres solo a los ojos de los corrompidos, incontinentes o pervertidos. El placer perfecto y absoluto es el que experimenta el hombre virtuoso cuando practica la virtud (II, 2, 1.104 b, 4), el que perfecciona la actividad del hombre perfecto y feliz (τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, 1.176 a, 25), y es este mismo el que debe ser llamado en el sentido primero el placer del hombre.—Sobre las relaciones de la felicidad con la fortuna (τύχη) o la prosperidad, cf. *Magn. Mor.*, II, 8.

(* 209) Lo perfecto (τέλειος), según Aristóteles.—Para comprender el empleo de esta palabra, es preciso referirse a la definición que da de ella Aristóteles en *Met.*, Δ, 16, Τέλειος se dice: 1.º, de aquello fuera de lo cual no es posible aprehender una sola parte de la cosa (así de un tiempo acabado); 2.º, de lo que, en la relación de la excelencia y del bien, no es superado en su género (así, de uno que toca la flauta o de un médico perfecto, a los que no falta ninguna de las cualidades propias de su arte, siendo la excelencia de un ser su acabamiento); 3.º, de las cosas que alcanzaron su fin (τέλος) y un fin estimable (σπουδαῖον), como término extremo de su desenvolvimiento. Es perfecto por sí lo que puede llamarse así en todos los sentidos; y las cosas (el tiempo, el hombre, la vida) se llaman perfectas o terminadas en la medida en que participan de estas especies y mantienen una relación con lo perfecto propiamente dicho.

(* 210) La prudencia.—La prudencia juega en el alma el papel que juega en la casa el intendente, que es el señor y el administrador de todo, en el sentido de que, sin tener el mando, procura al dueño el ocio necesario para entregarse a las nobles tareas que le corresponde realizar, sin ser apartado de ellas por las necesidades cotidianas. Así, de la misma manera, la prudencia es como el intendente de la sabiduría y dispone y regula todas las cosas en el interior del alma de manera que la sabiduría tenga ocasión para cumplir su tarea o su obra propia, sin que se lo impida el cuidado de las pasiones que la prudencia contiene y modera. La φρόνησις es, pues, esencialmente en el hombre la virtud del intelecto práctico aplicado a la realización del bien y a la elección de los medios mejores para alcanzar el fin propuesto. Por eso, según Empédocles, Dios, soberanamente feliz, no podría ser llamado φρόνιμος, o prudente, porque tiene conocimiento de lo semejante por lo semejante (ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. *Met.*, B, 4, 1.000 b, 3).

(* 211) Señales de la superioridad del hombre.—De la superioridad del hombre, que hace de él φρονιμώτατον τῶν ζῴων (*Gen. an.*, II, 6) y que le emparenta con Dios, Aristóteles encuentra la señal en su mismo organismo. En un capítulo digno de recordarse de *Part. an.*, IV, 10, muestra con mucha precisión cómo el cuerpo humano supera con mucho en perfección al cuerpo de todos los demás animales, por su estructura, por la distribución y el destino de los órganos de lujo como el cerebro, por su frente, por los miembros (κῶλα) que sirven para el movimiento voluntario, por sus manos que no son, como creía Anaxágoras, la causa, sino el efecto y el signo de su superioridad intelectual (εὔλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν), por su posición vertical que le distingue de todos los animales inclinados hacia la tierra, y que se justifica por su naturaleza y su esencia divina, porque el pensamiento es lo que hay de más divino ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν, y lo que sigue. Que no se diga,

añade, que el hombre es el más débil y el más desposeído de todos los animales, porque en lugar de tener, como ellos, un solo auxiliar para la acción (μίαν βοήθειαν), tiene muchos e intercambiables, de los que puede usar como quiere y cuando quiere, precisamente porque es apto para todas las técnicas y para todas las artes: así, la mano puede ser utilizada como arma y como instrumento para todos los usos; gracias a ella, el hombre puede cogerlo todo, tenerlo todo y hacerlo todo, y la Naturaleza le dio manos, como se dan flautas al que conoce el arte de servirse de ellas. Por tanto, la Naturaleza dispuso todo de tal manera para que el hombre sea capaz, no solamente de vivir, sino de vivir bien, señal de su naturaleza y de su destino divinos (II, 10).

(* 212) Hábito y costumbre: hexis, etos.—Encontramos aquí las dos acepciones en las que según Aristóteles, debe ser tomado el hábito y que él designó con dos términos distintos (J. Chevalier: *L'habitude*, págs. 5-15). A. *Hexis*, en latín *habitus, habitudo*, en francés *habitude*, que se halla con la acepción aristotélica en las viejas palabras francesas "habit" y "habitude du corps" (comportamiento). El hábito, en este primer sentido, designa esencialmente la posesión *(habere)* o, como dice Santo Tomás, comentando a Aristóteles (Δ, 20, 1.022 b, 4), *aliquid medium inter habentem et habitum.* Es comparable a la *forma* o a la ἐνέργεια, y se opone como ella a la materia; se distingue de ella, no obstante, en que no implica necesariamente el gozo o el uso actual (χρῆσις) de la cosa: así, se puede poseer la virtud lo mismo que la ciencia en estado de hábito, de disposición (διάθεσις), o de *potencia,* sin usar de ella en la actualidad. Ahora bien: mientras de las categorías, Aristóteles pone en relación el hábito y la privación, como una potencia definida, que tiende a pasar al acto si nada se opone a ello por parte de la voluntad o de las circunstancias, como lo prueba el ejemplo del hombre que posee la ciencia o la virtud. Por otra parte, esta potencia definida se traduce, cuando está ausente, no por la carencia, sino por la *privación* (στέρησις. Δ, 22): así ocurre con el que no tiene hábitos cuando está habituado a poseerlos; así también la ceguera en el que está hecho para ver. Por ello, en su clasificación de las categorías, Aristóteles pone en relación el hábito y la privación, como una categoría diferente: 1.°, de la contradicción, en el sentido de que es inseparable de la naturaleza del sujeto (como la ausencia de la vista en el ciego, a diferencia de la planta); 2.°, de la contrariedad, en el sentido de que marcha en un sentido definido del tiempo (el frío puede convertirse en calor, el calor puede convertirse en frío, lo que significa que los contrarios pueden sucederse en los sentidos en el seno de la materia; pero el calvo no volverá a tener su cuero cabelludo y el que perdió sus dientes no los recobrará más). En fin, esta disposición permanente es "una disposición que determina en bien o en mal" (1.022 b, 10) la naturaleza o la actividad del sujeto y que le orienta en una dirección dada, en relación con un fin del ser, en el que se complace y se organiza de una manera estable, en un equilibrio que perfecciona el ser y que se mantiene en él siempre que no actúen las disposiciones inestables y ambiguas que se encuentran enlazadas a él.—B. *Etos,* la costumbre o las costumbres; en suma, todo lo que nace de la práctica, συνήθεια. La disposición permanente que constituye el *hexis* tiene su origen, bien en la Naturaleza, bien en la costumbre. Esta nace de la repetición o de la continuidad de un cambio que modifica el comportamiento del ser con respecto al cambio mismo (como lo atestigua la disminución del esfuerzo), y que termina por crear en el ser una "segunda naturaleza", es decir, un hábito en el primer sentido. Esta segunda naturaleza difiere, sin embargo, de la naturaleza misma en que la repetición (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), o mejor, **la tendencia** a la repetición, no es aquí, como para la Naturaleza, el *indicio,* es decir, a la vez el signo y el efecto de una permanencia profunda (ἀεί), sino que constituye su *esencia* y lo que permite al sujeto hacer suya *(suum, suesco, consuetudo,* sánscrito: *svadhâ)* una fuerza que actúa desde fuera sobre él. Así se cierra el ciclo

del hábito. En una palabra, la Naturaleza nos hizo aptos para adquirir la virtud, pero esta aptitud debe ser desenvuelta por el hábito *(Et. Nic.,* II, 1, 1.103 a, 22).

(* 213) Las condiciones de la virtud moral.—La Naturaleza parece haber puesto en cada uno de los individuos el germen de cada una de las virtudes morales; porque traemos con nosotros al nacer cierta disposición a la justicia, a la moderación, al valor, y otras cualidades del alma. Pero estas disposiciones naturales existen también en los animales (cf. *Hist. an.,* VIII, 1), y en los niños *(E. N.,* III, 4, 1.111 b, 8): solo que, al estar desprovistas de inteligencia y de reflexión, parecen más bien nocivas; no se trata entonces de la bondad y de la virtud propiamente dichas, porque hay otra manera de ser justo, valeroso, moderado, y nuestra manera de actuar es muy diferente cuando está dirigida por la mirada del espíritu; ahora bien: es precisamente un hábito semejante el que constituye la virtud propiamente dicha. La virtud en sí no podría existir sin la prudencia, ni la prudencia sin la virtud moral, regulándolo todo la sabiduría. Por ello *(E. N.,* II, 3), las virtudes no semejan a las artes, cuyos productos bastan para asegurar el bien que les es propio: aquí, es necesario que el agente actúe primero sabiendo lo que hace (pero esto no es de gran consecuencia); luego, que su acción sea el resultado de una determinación reflexiva y que se la haga escoger por sí misma; en fin, y, sobre todo, que sea el efecto de una disposición firme e inmutable, porque es haciendo con frecuencia actos de justicia y de sabiduría como llegamos a ser justos y sabios (1.105 a, 30-b, 5).

(* 214) En qué medida el hombre es dueño de sus actos. Potencias racionales y potencias irracionales. Anterioridad del acto sobre la potencia y excelencia de la contemplación.—El hombre es la causa y el principio de sus acciones, que pueden ser o no ser, de suerte que es dueño de una y otro. Mientras que el animal vive según el apetito y Dios es necesariamente lo que es, en el hombre hay dos principios, la razón y el apetito, que están siempre en conflicto, porque no hay siempre acuerdo entre ellos *(Et. Eud.,* II, 8, 1.124 a, 25), aunque la razón sea por naturaleza la que dirige (ὁ λόγος φύσει ἄρχων, 1.224 b, 29). En *Met,* Θ, 5, 1.048 a, 7, Aristóteles observa que todas las potencias irracionales (el fuego, por ejemplo) no producen, cada una, más que un solo efecto, en tanto que cada una de las potencias racionales (como la medicina) produce los contrarios; si pues produjese *necesariamente* sus efectos, produciría *simultáneamente* los contrarios. Pero esto es imposible. Es necesario, pues, que haya otro elemento determinante, a saber: el deseo (ὄρεξις) o, mejor, la elección racional (προαίρεσις), que juega, aquí, el papel de principio del movimiento (Δ, 1, 1.013 a, 10).

Aristóteles justifica esta consideración con un análisis admirable de la noción de *potencia,* δύναμις, que es fundamental en su filosofía. Véanse en particular, en el libro Θ, de la *Metafísica,* la distinción de las potencias activas y pasivas (δυνάμεις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν. 1, 1.046 a, 16), y el comienzo del cap. 2: "Puesto que, de los principios de esta naturaleza, unos residen en los seres inanimados, otros en los seres animados, a saber, en el alma, y en la parte del alma que posee la razón, es evidente que, entre las potencias, unas serán irracionales (ἄλογοι), otras, racionales (μετὰ λόγου)." Ahora bien: a diferencia de los seres dotados de una potencia irracional, el alma tiene en sí un principio de movimiento (1.046 b, 22), de suerte que del mismo principio (id est a ratione quae est una duorum oppositorum, Santo Tomás), el alma hará salir dos contrarios, pues los referirá a la misma razón (λόγος, la razón de las cosas), que es la razón, diversamente actuante, pero una esencialmente, de uno y de otra, del objeto y de la privación del objeto, que pone en relación con una misma cosa o con un mismo fin. En el cap. VI, 1.048 b, 18-35 (pasaje omitido en ciertos manuscritos, pero seguramente auténtico, Ross), distinguiendo, de los *movimientos imperfectos* que se refieren a un fin diferente de sí mismos, como el hecho

de adelgazar, de aprender, de andar, de construir las *acciones terminadas*, cuyo fin es inmanente al movimiento mismo, Aristóteles prosigue: "Se puede, al mismo tiempo, ver y haber visto, concebir y haber concebido, pensar y haber pensado; pero no se puede aprender y haber aprendido, ni curar y haber sido curado, mientras que se puede a la vez vivir bien y haber vivido bien, ser feliz y haberlo sido. Si así no fuese, tendría que haber puntos de detención, como ocurre cuando se adelgaza. Pero no es así: se vive y se ha vivido. De estos diferentes procesos, unos deben ser llamados movimientos; otros, actos. Porque todo movimiento es imperfecto, el adelgazamiento, el estudio, la marcha, la construcción. No se puede, en efecto, al mismo tiempo andar y haber andado, construir y haber construido, devenir y haber devenido, mover y haber movido; pero una cosa es mover y otra haber movido. El mismo ser, por el contrario, ve y ha visto, piensa y ha pensado. A tales procesos los llamo *actos*, a los otros, *movimientos*." Resulta de aquí (cap. 8) que en el sentido fundamental de la palabra (tal como se define en Δ, 11), el acto es *anterior* a la potencia: todo lo que deviene tiende hacia su principio y su fin, porque el principio es su fin y el devenir se produce en vista del fin o del acto (1.050 a, 8). En efecto, no es por tener vista por lo que ven los animales, sino que para ver tienen la vista: lo mismo, en vista de la contemplación se posee la facultad de contemplar, pero no nos entregamos a la contemplación por tener la facultad de contemplar, sino cuando estudiamos, y aun en este caso no hay contemplación más que en un sentido determinado. La obra es, en efecto, el fin, y el acto es la obra (1.050 a, 21). Añadamos (23) que, en ciertos casos, el fin se confunde precisamente con el ejercicio mismo: así, la vista tiene por término la visión, sin nada más (mientras que el arte de construir tiene por término la casa). Así, en todos los casos en que nada es engendrado fuera del acto y en que la *obra* se confunde con el *acto*, el acto reside en el agente mismo: por ejemplo, la visión está en el agente que ve, el saber en el que sabe y la vida en el alma. Por ello, la felicidad también es un acto del alma, ya que es una especie de vida (1.050 b, 1). De suerte que es evidente que la sustancia y la forma es acto.

Pero el acto es anterior esencialmente en un sentido más fundamental todavía: porque nada de lo que es eterno existe en potencia y recíprocamente (1.050 b, 8). Y la razón de ello es que toda potencia es al mismo tiempo potencia de cosas contradictorias. Así (23), el sol, los astros, el cielo, están siempre en acto, y no debemos temer que se detengan nunca, como temían los físicos, porque no se cansan en su marcha, como los demás seres sujetos a la corrupción, cuyo movimiento es potencia de contradictorios, es decir, de movimiento y de reposo.

En el capítulo IX, Aristóteles establece la superioridad del Bien en acto sobre el Bien en potencia y la no-existencia del Mal en sí. Porque, dice, "es evidente que el mal no existe independientemente de las cosas, puesto que, por naturaleza, es posterior a la potencia, como actualización de uno de los dos contrarios. No existe, en las realidades primordiales y eternas, ni mal, ni pecado (ἁμάρτημα) ni corrupción" (1.051 a, 17-21). Por ello, en fin, el Bien en acto, o la pura actividad teórica sin mezcla alguna de acción, es decir, la contemplación pura, es lo propio del Acto puro, Dios (*De coelo*, II, 12, 292 a, 22: Τῷ ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδὲν δεῖ πράξεως ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα). Su vida en él (διαγωγή) realiza la más alta perfección, que nosotros no vivimos más que por un poco de tiempo (*Met.*, Λ, 7, 1.072 b, 14). Esta vida la posee siempre (cosa imposible para nosotros), puesto que el gozo que tiene de ella es su acto mismo. Si, pues, Dios es siempre perfectamente lo que nosotros no somos más que en ciertos momentos, esto es admirable (b 24). Y ciertamente lo es. Si la Inteligencia divina no es pensamiento, sino potencia, es razonable suponer que la continuidad del pensamiento es para ella una fatiga (9, 1.074 b, 28). Lo que en verdad no ocurre.—Se aproximó justamente a estos textos el de San Juan, V, 17, en el que dice Cristo: "Mi padre trabaja hasta este día y yo también" (H. Clavier, sobre la acción, el trabajo y el acto en Dios. Rev. d'Hist. et Philos. religieuse, 1944).

(* 215) La "Política", de Aristóteles.—La composición y la estructura de la *Política*, de Aristóteles—esa ciencia de las cosas humanas (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία), que anuncian las últimas líneas de la *Etica a Nicómaco* (X, 10, 1.181 b, 12-23)—, fue objeto de numerosas discusiones (Jäger, 271 y sgs.; Ross, 326. Cf. los estudios recientes de E. Barker, "The life of Aristoteles and the composition and structure of the Politics", Classical Review, 1931, y de A. Rosenberg, Rhein. Mus., 1933). Se distinguen en ella ordinariamente tres partes: 1.º Una parte de naturaleza compuesta, formada de tres libros que parecen ser sensiblemente de la misma fecha y redactados en Pella hacia 340: I, sobre las definiciones y la economía doméstica, preliminares al estudio de la ciudad o del estado; II, sobre las mejores formas de organización social y de gobierno propuestas por los filósofos o realizadas por los legisladores (Platón, Faleas de Calcedonia, Hipodamo de Mileto, las constituciones de Esparta, Creta, Cartago, Atenas), todas, por lo demás, insuficientes; III, sobre la ciudad, el ciudadano y la clasificación de las constituciones (que anuncian el libro VII). 2.º Los libros IV-VI, libros de inspiración realista, a los que está muy próximo el *Príncipe*, de Maquiavelo, donde se estudian los caracteres distintivos de los gobiernos, las causas que producen las revoluciones o las alteraciones de los Estados y que contribuyen a su ruina o a su conservación. Estos libros parecen ser obra de una reflexión más tardía. 3.º Los libros VII y VIII, emparentados (como el II y el III) con el *Protréptico* y con la *Etica a Eudemo*, en donde Aristóteles trata de delinear, después de Platón, una constitución ideal y la manera de preparar a los hijos por la educación. La concepción remonta quizá al período de su vida (347) en el que Aristóteles estuvo en Aso en contacto con el tirano Hermias; pero debieron ser revisados por él al final de su vida (el hiato es aquí cuidadosamente evitado. Shute, 164-176), lo que prueba que Aristóteles permaneció hasta el final fiel a la creencia de que puede ser instituido un orden mejor. El filósofo encontraba una amplia materia para sus reflexiones e investigaciones políticas en el espectáculo que le ofrecían las ciudades griegas (que fueron para él el modelo de la comunidad humana y del Estado), sus instituciones y sus constituciones (de las que había hecho una amplia recopilación que abarcaba 158 de ellas, recopilación hoy día perdida y de la que nos queda tan solo, hallada en 1890, la *Constitución de Atenas)* y las revoluciones que las habían conducido de la realeza sacerdotal al triunfo de la oligarquía o de la demagogia, y, de aquí, a la dictadura de un tirano, y las causas económicas de los cambios de régimen político, con los remedios que pretendieron aportar a ellas legisladores quiméricos o sabios de ingeniosas técnicas, y el sueño macedonio de un imperio panheleno (al que no hace alusión más que de pasada), sin hablar de los Estados bárbaros y extranjeros y de las colonias independientes que rodeaban el mundo griego. Todos estos hechos suministraron a Aristóteles una multitud de ejemplos o de ilustraciones para las consideraciones políticas que expone en los diferentes tratados para uso de sus discípulos, cuya reunión constituye la *Política*.

(* 216) La política, ciencia primera y arquitectónica, según Aristóteles.—Santo Tomás, en su comentario, trató de limitar estrictamente esta afirmación: "Politicam dicit esse principalissimam non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum." Para salvar a Aristóteles, Santo Tomás parece decir que la política es superior a la ética *humana* o natural, no a la sabiduría o moral *divina*. Pero, para nosotros, la política o ciencia del gobierno está dominada por la misma moral natural. El individuo, que es inmortal, viene a ser superior a toda ciudad, que pasa. Y este era también el pensamiento de Santo Tomás: para él, la sabiduría o moral divina era la teología de su época; ahora bien: esta teología presuponía, e incluso tenía como encarnados en ella, los datos de la razón que la fe católica requiere para ser verdadera.

(* 217) Las condiciones de la ciudad ideal.—Para lo que sigue, véase *Pol.*, III, 4, donde Aristóteles estudia en qué medida la virtud del hombre honrado y

del ciudadano se parecen o difieren, consistente la una en mandar, la otra en mandar y obedecer; pero solo se puede mandar bien cuando se ha aprendido a obedecer: οὐκ ἔστιν εὖ ἄρξαι μὴ ἀρχθέντα, 1.277 b, 12; III, 6, sobre la coincidencia del bien común y del bien individual en los gobiernos justos, que son una comunidad de hombres libres, κοινωνία τῶν ἐλευθέρων, 1.279 a, 21; IV, 11: que la mejor forma de gobierno, capaz de asegurar la existencia mejor y más feliz en la mayoría de los Estados y de los individuos, es la del justo medio, en la que predomina la clase media (οἱ μέσοι) entre los ricos y los pobres, los señores y los esclavos, los soberbios y los envidiosos; VII, 9 y 13: que la ciudad buena y virtuosa deseable (κατ' εὐχὴν σπουδαία πόλις, 1.332 a, 29, 33) es la ciudad compuesta de ciudadanos que son hombres virtuosos y justos en el sentido absoluto del término, y no relativamente a un sistema dado (1.328 b, 38. Cf. 1.332 a, 9), para quienes los bienes son los verdaderos bienes (1.332 a, 23); en suma, en los que la naturaleza, la costumbre y la razón están de acuerdo, lo que viene a ser obra de la educación, en la que el legislador debe poner el mayor empeño (VII, 15-VIII fin).

(* 218) Las dos formas de la justicia.—Para comprender la representación matemática que da Aristóteles de las dos formas de la justicia (1.130 a, 14-1.132 b, 10: lo que dice de la justicia que desde Santo Tomás se denomina "conmutativa" no está perfectamente claro, sobre todo en lo que concierne a sus dos especies, la de los cambios y las de los delitos y su relación con la justicia por reciprocidad, ἀντιπεπονθός, tal como la definen los pitagóricos), hay que referirse a las definiciones modernas de la progresión aritmética por diferencia constante (a — b = c — d), y de la progresión geométrica por relación constante o cociente $\left(\frac{a}{b}=\frac{c}{d}\right)$ que Aristóteles define como una igualdad de relación al menos entre cuatro términos, y a la que damos hoy día el nombre de "proporción". Apliquemos esta distinción al reparto de cosas. La media aritmética es tal que hay tanta diferencia entre el menor y el medio como entre el medio y el mayor (10 — 6 = 6 — 2). Pero una ración de 6 cuartos o cotilos de vino, por ejemplo, que representan la media aritmética entre el más pequeño 2 y el más grande 10, es una ración excesiva para un hombre ordinario, insuficiente para un atleta. Habrá, pues, que proceder al reparto, no en partes iguales, sino en partes proporcionales, reparto en el cual, si se estima que el total x + y = 12 y que la relación de los dos hombres puede ser evaluada en $\frac{1}{2}$, se concluirá $\frac{x}{y}=\frac{1}{2}=\frac{4}{8}$, con lo cual se darán 4 cotilos a uno y 8 al otro (Cf. el texto de *Et. Nic.*, II, 5, citado anteriormente.

(* 219) El paso de la justicia relativa a la justicia absoluta.—En *Les deux sources de la morale et de la religion* (pág. 67), Bergson muestra que el fundamento estricto de la idea de justicia, es la idea de "compensación", que implica la doble idea de igualdad y de reciprocidad, y que estas nociones, que se aplicaron primero a las *cosas* y fueron definidas con relación a las cosas, se extendieron en seguida a las *personas*, pero conservando siempre su carácter original, que hace que se trate, o que tienda a tratarse a las personas como cosas. ¿Cómo pasar de esta justicia esencialmente relativa a la justicia absoluta que es la afirmación de un derecho inviolable y de la inconmensurabilidad de la persona con todos los valores? Como dice Bergson, no se puede pasar de una a otra por transiciones insensibles: de hecho, hubo salto, es decir, creación; este paso de lo relativo a lo absoluto, de lo cerrado a lo abierto, se debió al cristianismo (pág. 76). Aristóteles planteó el problema y presintió su solución, aunque incompleta; solo el cristianismo le dio solución completa.

(* 220) El Dios de Aristóteles no es ni objeto de amor ni Providencia.—En la *Etica a Eudemo*, VII, 3, 1.238 b, 36, Aristóteles dice que sería ridículo reprochar a Dios el que no ame al modo como es amado: el jefe debe ser amado, pero él no tiene que amar. ¿Pero Dios mismo debe y puede ser amado? No parece que deba ser así. Es un error, dice (*Magn. Mor.*, II, 11), pensar que por parte de Dios, lo mismo que por parte de las cosas inanimadas pueda haber amistad. No hay verdadera amistad más que allí donde puede haber reciprocidad de afección. Ahora bien: el amor hacia Dios no cuenta con reciprocidad, que resultaría absolutamente imposible: ¿no sería un absurdo decir que se ama a Júpiter ("Ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη, εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία, 1.208 b, 30). En otro lugar (*M. M.*, II, 15, 1.212 b, 35. *Et. Eud.*, VII, 12), Aristóteles muestra que Dios, puesto que se basta absolutamente, no tiene necesidad, como nosotros, de amigos para ser feliz y no podría tenerlos. Es de tal suerte que no puede encontrársele semejante; su perfección le impide pensar en otra cosa que en sí mismo. Lo que decía Eudoxo del placer, a saber, que se encuentra por encima del elogio y de la admiración, únicamente es verdad de Dios y de la perfección, los dos fines a los que se refiere todo lo demás (*E. N.*, I, 12, 1.101 b, 27-30. Cf. VIII, 9, 1.158 b, 36). Y porque no puede amar ni pensar en otra cosa que en sí mismo, no podría decirse que Dios sea Providencia: en un curioso capítulo de *Magn. Mor., II*, 8. περὶ εὐτυχίας, Aristóteles observa que la fortuna τύχη, que no puede confundirse ni con la inteligencia ni con la recta razón, no es la obra de Dios ni de su providencia (ἐπιμέλεια), porque Dios es considerado como el dispensador soberano de los bienes y de los males, según el mérito, en tanto que todo lo que procede de la fortuna se reparte al azar, como lo prueba la prosperidad de los malos; y este desorden no podría imputársele a Dios: es el efecto de una fuerza ciega o de una naturaleza privada de razón, de la que no somos los dueños y de la que parece, a Aristóteles, que ni Dios mismo es el dueño, por lo menos en el mundo sublunar. Porque, si es absolutamente irrazonable imputar a la fortuna, como hacen los mecanicistas, una obra tan hermosa como el orden del mundo (*Met.*, A, 3, 984 b, 14), sin embargo, hemos de reconocer que fuera del cielo y de los seres eternos, por todas partes donde reina la materia, se encuentra en las cosas una indeterminación próxima al no-ser (E, 2, 1.027 a, 13), impenetrable al pensamiento, a la ciencia y al cálculo del hombre (K, 8, 1.065 a, 33), rebelde al orden (a 26), a la causa (E, 3, 1.027 b, 13), a la razón y al fin (*Fís.*, II, 5), y de la que no vemos cómo podría ser objeto de un pensamiento ni de una providencia divinos. Atribuir a Dios los efectos de la fortuna sería hacer de él un mal juez o un juez injusto, lo que no conviene a Dios: τοῦτ' οὐ προσῆκόν ἐστι θεῷ. (*M. M.*, II, 8, 1.027 a, 17 sgs.).

(* 221) La familia.—Aristóteles describe en detalle la generación que, en los animales bisexuados, ovíparos o vivíparos, se realiza por la unión del macho y de la hembra (ἄρρεν καὶ θῆλυ), el primero, por el semen, que hace el papel de causa motora; la segunda, por los menstruos, que hacen el papel de materia (*Met.*, H, 4, 1.044 a, 34. *Gen. an.).* Ahora bien: el hombre, por naturaleza, se ve obligado a vivir con la mujer más aún que en sociedad política (συνδυαστικὸν μᾶλλον καὶ πολιτικόν), con lo cual la existencia de la familia es necesariamente anterior a la de la ciudad, siendo la propagación de la especie común a todos los animales. Pero en los demás la unión se limita a esto, mientras que en el hombre tiene por fin, no solamente la procreación de los hijos, sino todo lo que es necesario a la vida. Pronto, en efecto, se dividen las tareas entre el hombre y la mujer; ambos difieren y se prestan una mutua ayuda, teniendo en común los recursos que les son propios. Así, lo util y lo agradable se mezclan en esta comunidad de amor; puede incluso estar fundada en la virtud, si uno y otro son lo que deben ser (ἐπιεικεῖς), porque cada uno tiene su mérito y su virtud; y encuentran su mayor alegría en ese enlace, que estrechan todavía más los hijos: pues los que carecen de hijos se separan mucho antes, mientras que los hijos son un bien

común, y todo lo que es común es medio de unión (*Et. Nic.*, VIII, 14, 1.162 a, 17-27). Cf. Bonitz: *Ind.*, 107 a, 47 y sgs.; 500 a, 25 y sgs. (s. V. ἄρρην, οἰκία).

(* 222) NI PARA EL INDIVIDUO NI PARA LA CIUDAD EL BIEN SE SEPARA DE LA VIRTUD.—La observación de los hechos prueba (*Pol.*, VII, 1) que los bienes exteriores no sirven para adquirir la virtud ni para asegurar su posesión, sino que son las virtudes las que garantizan el disfrute de estos bienes: de suerte que una vida feliz, ya consista en el gozo, o en la virtud, o en la unión de ambos, pertenece a aquellos que llevan hasta el límite la pureza de las costumbres y del pensamiento y que observan la medida en la adquisición de los bienes exteriores: porque, además de que estos bienes dependen del azar y de la fortuna, lo que no ocurre con la virtud, tienen límites, como todo lo que es instrumento o medio (ὄργανον), en tanto que, cuanto más abundan los bienes del alma, más provecho se obtiene de ellos (si hacemos entrar en cuenta no solo lo bello o lo bueno, sino lo útil). Todo, pues, debe ser referido al alma, que es, en sí y para nosotros, la cosa de mayor valor (1.323 b, 17): la felicidad de cada uno lo es en proporción a su virtud y a su sabiduría (φρόνησις), de conformidad con su conducta. Así en Dios (b 24), cuya felicidad no depende de ningún bien exterior, sino solo de su esencia o de su naturaleza propia. Resulta, por tanto, imposible para nosotros que todo nos vaya bien si no hacemos el bien: ni para el hombre, ni para la ciudad, el bien se separa de la virtud y de la sabiduría (b 32).

(* 223) TIRANÍA, DEMOCRACIA, ANARQUÍA.—Aristóteles denuncia con fuerza (*Pol.*, VI, 4, 1.319 b, 27) las instituciones, o, por decirlo mejor, los artificios y las imposturas del régimen despótico, que parecen también ser todas las propias de los regímenes populares (δημοτικά)—porque la tiranía nace ordinariamente de la democracia más desenfrenada o de la oligarquía (IV, 11, 1.296 a, 4)—, a saber: la anarquía, la licencia, la vida sin regla y sin freno, cosas todas ellas que agradan a la multitud, y que tanto el demagogo como el tirano hacen anidar en ella, para dominar, halagándole, a este pueblo que aspira a ser rey, él y cada uno de los que le constituyen. Καὶ γὰρ ὁ δῆμος εἶναι βούλεται μόναρχος (V, 11, 1.313 b, 39. Cf. IV, 4).

(* 224) LA LIBERTAD CONSISTE EN LA MODERACIÓN DE LOS DESEOS Y EN LA OBEDIENCIA A LA LEY.—La moderación de los deseos es necesaria, porque el ansia de los hombres es insaciable (II, 7, 1.267 b, 1): si se contentan primero con dos óbolos—el salario de los jueces—, una vez que los hayan obtenido, querrán algo más, pues sus deseos ilimitados van hasta el infinito: tal es necesariamente la naturaleza del deseo (ἄπειρος ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις, 1.267 a, 4), transcurriendo la vida de la mayoría en pos de la búsqueda de los medios para satisfacerlo. Esta es también la causa de la mayor parte de las injusticias, de las sediciones y de las revueltas, aún más que la desigualdad de los bienes. Por tanto, lo que conviene igualar antes es los deseos, y no las fortunas, y para esto hemos de inspirar a los mejores sentimientos tales que no ansíen enriquecerse y mantener a los otros en una condición tal que no puedan hacerlo.

En lo que concierne a la libertad, lo mismo que a la igualdad, las democracias que pasan por ser las más democráticas la definen equivocadamente como el poder de hacer todo lo que se quiera, de suerte que, en tales democracias, cada uno, como dice Eurípides, vive a medida de su fantasía, en tanto que la obediencia a la ley no esclaviza al hombre, sino que le libera y le salva, a él y a la ciudad (V, 9, 1.310 a, 26 y sgs.). Como dice Cicerón: "Legum omnes servi sumus ut liberi esse possimus" (*Pro Cluentio*, 53).

CAP. V.—EL ESTOICISMO.

225. Argumentos de Diodoro Cronos contra lo posible.—226. Alejandro y Diógenes.—227. Sobre la fórmula de Séneca: "Singulis non adest Jupiter". 228. Coherencia de la doctrina estoica.—229. Sentido, originalidad, alcance de la lógica estoica.—230. El conocimiento de lo semejante por lo semejante. 231. El materialismo estoico y la doctrina de los incorporales.—232. La concepción del *lekton* en los estoicos y la orientación de la doctrina.—233. Conceptos estoicos e ideas platónicas.—234. Lo posible.—235. La naturaleza, según los estoicos.—236. El Destino y el gobierno providencial del mundo.—237. Logos y nomos. La razón y la ley.—238. Hilemorfismo estoico.—239. Sobre la noción del *pneuma*.—240. Diversidad y solidaridad o "simpatía" de los seres que constituyen el universo.—241. Paternidad divina y fraternidad humana.—242. Causalidad y determinismo, según Crisipo.—243. El dios de los estoicos y el mundo.—244. El *pneuma*.—245. La vida de acuerdo consigo misma y con la naturaleza.—246. La doctrina estoica de la virtud.—247. El formalismo de la moral estoica y la doctrina de la intención.—248. Las cuatro pasiones fundamentales.—249. La utilización del mito en Jenócrates y en los estoicos.—250. La influencia del estoicismo en el humanismo del Renacimiento. Estoicismo y cristianismo.

(* 225) ARGUMENTOS DE DIODORO CRONOS CONTRA LO POSIBLE.—Todos los argumentos de que se sirve tienden al mismo punto: no hay movimiento actual, sino solamente los límites de movimientos ya realizados, que señalan las posiciones del móvil; ni devenir, sino solamente estados inmóviles; ni "posible", sino tan solo "lo que *está* ya realizado o lo *será* necesariamente", encerrando cada esencia en la necesidad de su naturaleza todo lo que ella es y debe ser, como un eterno presente: exacto contrapeso de la afirmación de Θ, 4, 1.047 b, 8, a la que, como hemos visto, Aristóteles trató de contestar en *Herm.*, 9 (Cf. *Not. du Néc.*, 272-274). Diógenes Laercio lo cita en el número de los discípulos de Eubúlides de Mileto, con su maestro Apolonio de Cirene, que era ya conocido con el sobrenombre de "Cronos" (cf. Estrabón, XIV, 658; XVII, 838) y dice de él (II, 111-112): "Diodoro de Iaso, hijo de Aminio, llamado también Cronos, era dialéctico, y se le atribuyó la invención de los argumentos del hombre oculto, Ἐγκεκαλυμμένος, y cornudo Κερατίνη. (¿Conoces a este hombre oculto? No. Es tu padre, y por consiguiente, no conoces a tu padre. Lo que no has perdido lo tienes; no has perdido tus cuernos; por tanto, tienes cuernos). Durante su permanencia al lado de Tolomeo Soter (rey de 306 a 285), Estilpón le propuso algunas cuestiones de dialéctica. No pudo resolverlas en seguida, y el rey, para ridiculizar su lentitud de espíritu, le llamó burlonamente Cronos. Después de dejar la reunión, compuso un escrito sobre el problema que se le había propuesto, y de pesar se suicidó.

(* 226) ALEJANDRO Y DIÓGENES.—Muy sintomático de la popularidad de Diógenes, aunque probablemente inauténtico, es el relato referido por Diógenes Laercio, que nos presenta a Alejandro en su encuentro con Diógenes en Craneion, a una hora en que hacía sol. Como le preguntase qué es lo que deseaba, Diógenes le contestó: "Que no me prives del sol." Y como Alejandro se presentase a él diciéndole: "Soy el gran rey Alejandro", Diógenes replicó: "Y yo soy Diógenes el perro." (Cf. K. von Fritz: *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinopes*, Philologus, Suppl., 18, 1926). A comienzos del siglo II de nuestra era, en una de sus Sátiras en la que recoge los temas familiares a la "diatriba" grecolatina, Juvenal, hablando de este Diógenes que trataba de igual a igual a Alejandro, escribe (XIV, 311): "Sensit Alexander, testa cum vidit in illa Magnum habitatorem, quanto felicior hic qui Nil cuperet, quam qui totum sibi posceret orbem, Passurus gestis aequanda pericula rebus."

Alejandro comprendió, cuando vio en esta arcilla al gran hombre que la habitaba, cómo quien no deseaba nada era más feliz que el que reivindicaba todo el universo, preparándose a correr peligros tan grandes como sus hazañas. (Trad. Labriolle-Villeneuve.) Y añade estas palabras características (315. Cf. X, 365): "Nullum numen habes, si sit prudentia; nos te, Nos facimus, fortuna, deam." No tienes poder si poseemos la sabiduría, oh Fortuna; somos nosotros, sí, somos nosotros los que te deificamos.

(* 227) Sobre la fórmula de Séneca: "Singulis non adest Jupiter."— Esta fórmula sorprendente de las *Naturales Quaestiones*, II, 46, interviene a propósito del papel de Júpiter en el lanzamiento del rayo: Júpiter (45), conductor y guardián del universo, alma y espíritu del mundo, señor y autor de la obra de la creación, a quien puede llamarse el Destino, puesto que es la causa de las causas, de la que dependen todas las cosas; Providencia, porque su consejo provee a la buena marcha del universo; Naturaleza, porque es el ser del que nacieron todas las cosas, el soplo que pone en nosotros la vida; Mundo, porque es todo lo que tú ves, inmanente a todas sus partes, que se sostiene, él y todo lo que es suyo.—Pero entonces (46), ¿por qué castiga a los inocentes? El rayo no es lanzado por Júpiter, pero todas las cosas fueron ordenadas por él, de tal manera que incluso las que no son hechas por él no se hicieron con todo sin razón, y esta razón es la de Júpiter. Pues incluso si Júpiter no las hace al presente, hizo lo necesario para que fuesen hechas. No secunda individualmente a los hombres en todo lo que hacen, pero creó, para todos, el instrumento, la fuerza y la causa. (Trad. Oltramare. G. Budé, 1929). "Singulis non adest ad omne, sed manum et vim causam omnibus dedit." Texto próximo al de *Epist.*, 95, 50: "Scire illos esse qui... humani generis tutelam gerunt interdum incuriosi (Madvig) singulorum." Sin embargo, los alemanes no aceptan este texto, sino que leen: "Singulis non admovet manum, sed vim et causam omnibus dedit." El sentido, por lo demás, es sustancialmente el mismo, pero se presta a una interpretación vecina de la teoría de Malebranche sobre la acción de Dios, ejercida por las vías más simples y más generales, aunque con la diferencia capital de que, para todo cristiano, Dios interviene también por voluntades particulares, y su Providencia se extiende a cada individuo.

(* 228) Coherencia de la doctrina estoica.—Ph. de Lacy *(The stoïc categories as methodological principles*, Trans. Amer. Philol. Assoc., 1945) puso de manifiesto muy bien cómo los estoicos hicieron un uso constante de las cuatro categorías de sustancia, cualidad, disposición y relación, como principios metodológicos en las tres ramas de la filosofía, cuya coherencia y unidad aseguran, sin aclarar, no obstante, todas las contradicciones que presenta el sistema. Y esta actitud se mantuvo hasta el fin, como hace notar el mismo autor, porque cuando se examina el primero de los *Discursos* recogidos por Arriano, se da uno cuenta que Epicteto, lo mismo que sus predecesores del Pórtico, fundamentaba la ética en la lógica, que debe precederla; el principio director de este primer libro, que se acepta sin variación en los libros siguientes, es, en efecto, que la ética está sujeta al análisis lógico y al uso razonado de la dialéctica que la preside. Nada más significativo a este respecto que los caps. VII y VIII (texto y trad. Souilhé, G. Budé, 1943), en los cuales Epicteto define el uso que debe hacerse del razonamiento (λόγος), para establecer la verdad, rechazar el error, y, en la duda, suspender el juicio; el arte de discernir y distinguir lo verdadero, lo falso y lo dudoso y de estudiar la manera cómo las consecuencias derivan de las premisas; el uso de los razonamientos anfibiológicos, hipotéticos y otros semejantes, a condición, observa, de hacer de la dialéctica un empleo "filosófico", es decir, guiado por "una cierta disposición de la persona moral". Es, pues, la lógica, y no la física, la que contiene los principios reguladores de la doctrina estoica, y por ella es por donde debemos comenzar la exposición, sin olvidar

no obstante, que su uso viene regulado y dirigido por la moral, a la que todo está subordinado. Los estoicos, dice Diógenes Laercio (VII, 83), "estiman la lógica hasta el punto de pretender que únicamente el dialéctico es filósofo, porque esta ciencia sirve para hacer que se vea todo, ya se trate de física o de moral."

(* 229) Sentido, originalidad, alcance de la lógica estoica.—Véanse a este respecto dos notables estudios de Brochard sobre *La logique des Stoïciens* (Etudes de philos. ancienne, XI y XII). Muestra muy bien en ellos la originalidad, la significación y el alcance de la lógica estoica, y la rehabilita contra Prantl y Ed. Zeller, que solo ven en esta un estéril formalismo sin originalidad real. Brochard pone a luz su nominalismo profundo. "La lógica de los estoicos es puramente nominalista; y permanece, del comienzo al fin, rigurosamente fiel a su principio. Por eso difiere profundamente de la lógica de Aristóteles... La lógica de los estoicos es un ensayo de síntesis entre la doctrina de la ciencia, tal como la habían elaborado los socráticos, y el nominalismo que ya oponían a Platón, Antístenes y los cínicos. Conservar la certeza, la demostración, la verdad inquebrantable e inmutable, declarando que nuestros conceptos no son más que nombres, puesto que tampoco existen más que seres individuales y corporales, ya que todo es materia, esta es la tarea a que se entregó el estoicismo" (pág. 235). Todo lo que puede reprocharse al "orgullo de estos dogmáticos que tenían la pretensión de demostrarlo todo", es una respuesta insuficiente a la cuestión de saber cómo la necesidad se introduce en los juicios condicionales o en los signos (234), y haber postulado, sin probarlo, que las leyes de la Naturaleza son necesarias porque son la obra y la manifestación de una Razón soberana y perfecta en la que nuestra razón se encuentra a sí misma.—En el segundo estudio, Brochard hace ver, en contra de un artículo de Hamelin *(Ann. philos.*, 1902), que la originalidad verdadera de la lógica estoica consiste en haber sustituido la idea de *esencia* por la idea de *ley*, lo que no constituye una simple sustitución de palabras, como les reprochaban ya los antiguos *(De fin.*, III, 5), porque la consecuencia constante y necesaria que los estoicos establecen entre el antecedente y el consiguiente y que denota el signo indicativo (Sext.: *Pyrrh.*, II, 101, 104), no se reduce de ningún modo a una identidad lógica: las realidades sobre las que versan la proposición y el razonamiento son realidades *esencialmente* individuales, que no podríamos identificar en ningún caso; la identidad o la semejanza versa únicamente sobre el orden de sucesión de las cosas, no sobre las cosas mismas (243), que es lo opuesto a Aristóteles.

(* 230) El conocimiento de lo semejante por lo semejante.—Cf. lo que dice Plotino *(En.*, I, 6, 9): "Es necesario, ante todo, que el ojo que ve se haga afín y parecido al objeto visto en beneficio de la contemplación. Que todo se haga en primer lugar semejante a Dios y bello, si quiere contemplar a Dios y a lo Bello." Texto tanto más digno de ser tenido en cuenta por cuanto Plotino critica en él la teoría estoica de lo bello, que, partiendo de la belleza plástica, define la belleza por la simetría y asimila toda especie de belleza a la belleza sensible, desconociendo la jerarquía de las bellezas, reconocida por Platón.

(* 231) El materialismo estoico y la doctrina de los incorporales.— E. Bréhier puso en claro los orígenes y la naturaleza del materialismo estoico *(La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Picard, 1907, págs. 3 y sgs.). Crisipo concebía las Ideas platónicas como "comprendiendo la génesis de seres indefinidos en límites determinados" y se representaba la causalidad de la Idea en la forma matemática de la relación entre el caso y la ley, la imitación y el modelo (Geminus ap. Proclo, *in Euclid.*, 35, 25). Pero los estoicos rechazan esta concepción, con la noción de "límite" de los seres inteligibles o incorporales (únicamente lo corporal está limitado. Estobeo, *Ecl.*, I, 392), y conciben la causa a la

manera de una fuerza vital (Sexto, *Math.*, IX, 196), inherente o inmanente al ser mismo, ligada indisolublemente a él y actuando, no a la manera de un escultor que hace una estatua y traza sus perfiles, sino a la manera de un germen que desenvuelve hasta cierto punto del espacio estas capacidades latentes. La causa, según ellos, no es el modelo ejemplar del ser, sino su esencia y su causa productora interna; es, por tanto, y finalmente, idéntica al cuerpo. Así, este vitalismo termina por negar toda acción incorporal, exterior o trascendente al cuerpo, y por afirmar que todo lo que existe, actuante o paciente, es cuerpo, en tanto que lo incorporal no puede ni actuar, ni sufrir *(Math.*, VIII, 263). Platón, en el *Sofista* (247 b-c), acusaba a los que identifican la existencia con el cuerpo de pretender que las cualidades mismas y las virtudes, lo mismo que la sabiduría, no son nada o son cuerpos: los estoicos, como Antístenes, aceptan el desafío y afirman que son cuerpos "Placet nostris, quod bonum est, corpus esse; quia, quod bonum est, facit; quicquid facit, corpus est" (Séneca: *Ep.*, 117). Cleantes y Crisipo, para probar la corporeidad del alma se servían de tres argumentos que tienden a establecer que lo incorporal no puede ser ni agente ni paciente: 1. El alma es corporal porque está sujeta a la semejanza y a la desemejanza (ejemplo del niño), lo que implica que lo incorporal, que excluye estas dos cualidades, no es un ser (Tertuliano: *De an.*, 5). 2. Ningún incorporal sufre con (συμπάσχει) un cuerpo, ni un cuerpo con un incorporal, sino tan solo un cuerpo con un cuerpo, de donde se sigue que el alma que sufre con el cuerpo es un cuerpo (Numesio: *De nat. hom.*, 32). 3. Lo incorporal no afecta al cuerpo (id. 53): así la acción del alma sobre el cuerpo, tan difícil de comprender cuando se hace del alma un incorporal, se explica fácilmente si se admite la corporeidad del alma. De este modo, la causalidad, según los estoicos, exige dos condiciones que excluyen toda causalidad ideal: 1.º, que las causas sean de igual sustancia (ὁμοούσια) que sus efectos; 2.º, que la causa sea única, en todas partes y siempre idéntica (Simplicio: *Cat.*, 56. Séneca: *Ep.*, 65), puesto que se confunde con el ser individual y explica su unidad. (El nominalismo se enlaza estrechamente aquí a la física materialista de los estoicos.)

Sin embargo, aunque los estoicos, como toda la filosofía postaristotélica hasta Plotino, rechazan toda causa inteligible, lo incorporal, ἀσώματον, mantiene en un sistema un lugar importante, como señaló Sexto (*Math.*, X, 218), porque hubieron de admitir, si no como existencias, al menos como cosas definidas, estos "incorporales", que son lo expresable, λεκτόν, el vacío, el lugar, el tiempo. Ahora bien: en lugar de poner lo incorporal en la causa de los seres, lo ponen en el efecto (Estobeo: *Ecl.*, I, 336), o en las modificaciones y maneras de ser que las causas introducen en los otros seres, como el hecho de ser cortado (Clemente: *Strom.*, VIII, 9), de suerte que todo cuerpo viene a ser para otro cuerpo (cuando actúa sobre él) causa de algo incorporal *(Math.*, IX, 211): esto es lo que explica cómo las *causas* se traducen por *sustantivos* y los *efectos* por *verbos* que expresan actos (ἐνεργήματα). Estos incorporales, que no tienen existencia más que en el pensamiento—puesto que toda realidad, toda *causa* y toda *cosa*, es cuerpo—, constituyen la materia de toda la lógica estoica.

(* 232) La concepción del "lekton" en los estoicos y la orientación de la doctrina.—El λεκτόν, que es el elemento primordial de la lógica para los estoicos, es una noción cuyo sentido y papel exacto no son fáciles de definir. No se confunde ni con la representación o la imagen (*φαντασία, visum)*, que es una impresión (τύπωσις) o una modificación (ἀλλοίωσις) del alma corporal por un cuerpo exterior (D. L., VII, 50), por un "representado" (φανταστόν, a distinguir del φανταστικόν. Plutarco *(Plac. phil.*, IV, 12), agente de la representación; ni con las nociones (ἔννοιαι) que se forman en el alma bajo la acción de las experiencias sensibles *(Plac. phil.*, IV, 11; *De fin.*, III, 10, 33). Los λεκτά constituyen un intermediario entre el pensamiento y la cosa (μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος), como dice Ammonio *(Herm.*, 15 B), y, ya estén completos (αὐτοτελῆ) o incompletos (ἐλλιπῆ), es decir, acompañados o no del sujeto (Escribe, Sócrates escribe), obtienen su existencia de una imagen lógica (λογικὴ φαντασία. D. L., VII, 63; *Math.*, VIII, 70) y, en su primera forma, según Crisipo, pueden considerarse como verdaderos o falsos. Sin embargo, a pesar de lo que haya pretendido Ammonio *(An. pr.*, 68, 4), el λεκτόν no se identifica con la palabra es decir, con lo expresado, porque si todo significado es expresable, todo expresable (λεκτόν no es significado (σημαινόμενον). Sexto lo explica con el ejemplo siguiente *(Math.*, VIII, 11): un griego y un bárbaro oyen una misma palabra (φωνή) aplicada al mismo objeto (τυγχάνον, τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον): objeto y sonido son los mismos; pero el objeto tiene para el griego un atributo que no tiene para el bárbaro, el de ser significado por la palabra. Este atributo es el λεκτόν y por él el objeto significado (τὸ σημαινόμενον) difiere del objeto mismo (τὸ τυγχάνον). Así, el λεκτόν designa el κατηγόρημα, el atributo lógico coincidente con el atributo real, como él incorporal e inexistente, no cosa, sino hecho o acontecimiento (expresable incompleto) que se transforma en expresable completo o proposición (ἀξίωμα), que contesta a la pregunta "¿Cuál es el sujeto de la acción?" (Diocles ap. D. L., VII, 63). De ahí derivan todas las proposiciones compuestas (el συνημμένον), con todos los razonamientos, obtenidos por el análisis del lenguaje, sin que por lo demás la Escuela haya llegado a fundamentar en realidad el enlace que expresan y a salir de la identidad sin caer en lo arbitrario: porque la relación del signo a la cosa significada es la de dos términos incorporales, de dos expresables, y no de dos cosas, de dos realidades; el destino mismo es un enlace de las causas (εἱρμὸν αἰτιῶν), pero no de las causas con sus efectos (Aecio, I, 28; Alejandro: *De an.*, 185; Cicerón: *Div.*, I, 55; Cf. Arnim, II, 265-266), de suerte que su conocimiento es inútil a la dialéctica (Bréhier: *Incorporels*, pág. 35), que queda en la superficie del ser y no llega a sobrepasar la lógica de la identidad. Los estoicos (como observa Bréhier, en conclusión) no se salvan del escepticismo a que los reduciría esta disociación del pensamiento y de lo real más que admitiendo, al lado y fuera de la dialéctica, un modo de conocer distinto, la "representación comprensiva", que expresa la acción real de dos cuerpos, que actúan el uno sobre el otro: el uno, ciertamente, como objeto exterior con su cualidad propia (κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον. *Math.*, VII, 242); el otro, la parte hegemónica del alma (Filón: *De mundi op.*, 166), coincidente gracias a su tensión íntima. Conocimiento real, pero inexpresable, que orientó al estoicismo, de una parte, hacia la moral y la acción; de otra, hacia el conocimiento místico.

(* 233) Conceptos estoicos e ideas platónicas.—Los estoicos criticaban las ideas platónicas, así como las formas aristotélicas, diciendo que no son otra cosa que nuestros propios conceptos (ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν. Plutarco: *Plac. ph.*, I, 10). Para ellos, lo general no existe más que en nuestros pensamientos, y las representaciones genéricas no son ni verdaderas ni falsas *(Math.*, VII, 246). Sin embargo (Simplicio: *Cat.*, 16 D, 42 E, 61 B; Plotino: *Enn.*, VI, I, 25; Plutarco: *De Stoïs. rep.*, 43), admitían cuatro géneros primeros o categorías: τὸ ὑποκείμενον, la materia, aquello de que está hecha una cosa, que denominan también la sustancia, οὐσία (D. L., VII, 150): τὸ ποιόν, por lo que la materia, es definida según ciertas cualidades inseparables de ella; el πῶς ἔχον o la manera de ser, que comprende los estados permanentes y los estados pasajeros, ἕξεις, σχέσεις, todas materiales, como la sustancia a que se refieren; en fin, el πρός τι πῶς ἔχον, es decir, la manera de ser relativa a alguna otra cosa, lugar, tiempo, movimiento, acción o pasión.

(* 234) Lo posible.—Tratando de la tesis de Diodoro sobre los posibles, περ δυνατῶν, de la argumentación de Crisipo y de su crítica por Carnéades, Cicerón escribe *(De fato*, cap. 9): "Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut verum sit aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem: Nihil

fieri quod non necesse fuerit, et quidquid fieri possit id aut esse jam aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quae futura sunt quam ea quae facta sunt..." Cf. Epicteto: *Diss.*, II, 19; Plutarco: *De Stoic. rep.*, 46; Sexto: *Math.*, VIII, 15. Sobre la antinomia de Diodoro Cronos y la cuestión de los futuros contingentes, véase el estudio de R. Wavre: *Les possibles de Diodore à Bergson* (Alma Mater), Ginebra, 1946. Lo "posible", como mostró Bergson, no es más que la imagen, proyectada en el pasado, del hecho real, una vez realizado y visto retrospectivamente ("Le possible et le réel", 1930, en *La Pensée et le Mouvant*, J. Chevalier, *Bergson*, pág. 259).

(* 235) LA NATURALEZA, SEGÚN LOS ESTOICOS.—Por *naturaleza*, escribe Diógenes Laercio (VII, 148), los estoicos entienden unas veces lo que contiene el mundo; otras, lo que produce las cosas de la tierra. Es una *hexis (habitus*, πνεῦμα σώματος συνεκτικόν, dice Aquiles Tacio en su introducción a los *Fenómenos*, de Arato, 14) que se mueve por sí misma según razones seminales que producen y contienen lo que previene de ella en períodos de tiempo limitados. Cf. Filón, que aproxima y distingue la *naturaleza* del *alma*, como dos grados del ser universal *(Leg. Alleg.*, II, 7).

(* 236) EL DESTINO Y EL GOBIERNO PROVIDENCIAL DEL MUNDO.—Los escritos herméticos (I, 9, XVI, 16) recogieron la tesis estoica que asocia la εἱμαρμένη a la διοίκησις τοῦ κόσμου, contrariamente al uso anterior, que identificaba el Destino a la Necesidad, es decir, a la ley fatal y ciega que se opone a la acción del νοῦς en la génesis y la conducta del universo (Platón: *Pol.*, 272 e. *Tim.*, 47 e y sgs.). Jámblico establece el estrecho enlace de la εἱμαρμένη y de la πρόνοια (Estobeo: *Ecl.*, II, 389). Crisipo declara: "Si todo no es dependiente de la Fatalidad, no por eso es verdad que el gobierno del mundo sea libre y sin trabas" (Arnim, II, 297), porque, si el Destino contiene todo, no se sigue por ello que todo se haga por necesidad, puesto que cada cosa se produce según el modo de su naturaleza. Crisipo distingue claramente, como hemos visto, el Destino y la Necesidad, y, cuando los identifica, es porque toma este último término en el sentido de necesidad natural, no violenta (Alejandro: *De fato*, 13), análoga a la causa universal del movimiento de las esferas, según Platón *(Rep.*, X, 616 c). Hace entrar aquí el azar, cuya oscuridad, según él, solo existe para el pensamiento humano (Plutarco: *Plac. Philos.*, I, 29). Cf. Festugière, R. Et. gr., 1945, páginas 40 y sgs.

(* 237) LOGOS Y NOMOS. LA RAZÓN Y LA LEY.—Hay que hacer notar que, en la primera definición del Destino, atribuida a Crisipo (cf. Estobeo, I, 180), Plutarco emplea νόμος como el equivalente de λόγος, o, según la traducción de Xylander *(Plutarchi Moralia.* Basil., 1570, pág. 296): "Fatum, inquit, mundi est ratio aut lex eorum quae sunt in mundo ac providentia administrantur" *(De plac. philos.*, I, 28): la ley natural, lo mismo que la ley civil, tiene su sanción en lo que resulta de ella *(De fato, ibid.*, pág. 561). Cf. los textos característicos de Cicerón, *De leg.*, I, 7, 22: "Quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine et in Deo, prima homini cum Deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est. Quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus... Ut jam universus hic mundus, una civitas communis deorum atque hominum existimanda." Marciano: *Dig.*, L. I, t. 3; Porfirio: *De abst.*, III, 2; Eusebio: *Praep. ev.*, XV.

(* 238) HILEMORFISMO ESTOICO.—Al referirse a las obras de Zenón de Citium sobre el Ser, de Cleantes sobre los átomos, de Crisipo y de Posidonio sobre la física, Diógenes Laercio (VII, 134) caracteriza así los dos principios del universo: el principio pasivo o la sustancia sin cualidad, la materia, y el principio activo que hay en ella, a saber, el dios eterno que hace y ordena cada cosa por

ella. Cf. Séneca: *Ep.*, 65: "Dicunt Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocunque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse debet ergo unde aliquid fiat, deinde a quo fiat. Hoc causa est, illud materia." La causa es inseparable de la materia, a la que modela armoniosamente desde dentro *(Nat. deor.*, II, 5. Sexto: *Math.*, IX, 111), y que es la sustancia de Dios (D. L., VII, 148). Por otra parte, la Naturaleza entera, en la que todas sus partes están enlazadas, se rige y es animada por un principio director único, τὸ ἡγεμονικόν, principatus, análogo al espíritu en el hombre *(Nat. deor.*, II, 11), fuego artista, τεχνικὸν πῦρ vital y saludable, que conserva, alimenta, sostiene y anima todas las cosas (D. L., VII, 156. Estobeo: *Ecl.*, I, 538. Cicerón: *Nat. deor.*, II, 15-22).

(* 239) SOBRE LA NOCIÓN DE "PNEUMA".—El πνεῦμα, o soplo cálido, constituido, en dosis variables, de fuego y de aire, e íntimamente ligado al principio vital que produce la unidad de cada uno de los individuos corporales, tiene por modo de acción el τόνος, o la tensión, noción moral que Zenón había heredado de los cínicos y que recibió de Cleantes, y luego de Crisipo, su plena significación por la teoría física de la mezcla total (κρᾶσις δι' ὅλων). Desde entonces, se le consideró como el principio activo o la fuerza mezclada enteramente en su origen a todas las partes del ser, cuya unidad mantiene a la vez que permanece inalterable. (Véanse los textos de Alejandro, Nemesio, Galeno, Estobeo, en von Arnim, II, 145-153). Esta concepción pneumática de la tensión o del esfuerzo, que ocupa un lugar tan importante en las concepciones morales y religiosas de los estoicos (Plutarco: *De St. rep.*, 7), contradice los principios materialistas del sistema, orientados en una dirección opuesta. Véase a este respecto, G. Verbeke: *L'evolution de la doctrina du pneûma des Stoïciens à saint Augustin.* Louvain et Desclée 1945.

(* 240) LA DIVERSIDAD Y LA SOLIDARIDAD O "SIMPATÍA" DE LOS SERES QUE CONSTITUYEN EL UNIVERSO.—Sobre la diversidad de los seres que componen el mundo deberá subrayarse este pasaje significativo de Séneca *(Ep.*, 113), que podría ser suscrito por Leibniz: "Inter cetera propter quae mirabile divini artificis ingenium est hoc quoque existimo, quod in tanta copia rerum nunquam in idem incidit: etiam quae similia videntur cum contuleris diversa sunt. Tot fuit genera foliorum, nullum non sua proprietate signatum, tot animalia, nulli similitudo cum altero convenit, utique aliquid interest. Exigit a se ut quae alia erant et dissimilia essent et imparia." De ahí la afirmación de Crisipo ya citada, según Plutarco, *De Stoic. rep.*, 44. Sabemos, por otra parte, el lugar que ocupa en la doctrina estoica, sobre todo en Posidonio, la noción de *simpatía*, de solidaridad natural entre todos los seres, de acción recíproca de todas las cosas y de todos los acontecimientos, por el hecho de que existe "una vida única transportada de los agentes a los pacientes" (Proclo: *Rep.*, II, 258, Kroll). Es lo que Cicerón denomina *sympathia* (Div., 2, 69), *naturae contagio (De Fato*, 3, 5), *cognatio naturalis (Div.*, 2, 14), y que caracteriza con los términos "concentus atque consensus, continuatio conjunctioque" *(Div.*, 2, 69), "convenientia naturae quam quasi cognatione continuatam conspirare dicebas" *(Div.*, 3, 11). Cf. Yon, ed del *Tratado del Destino*, pág. 30. Observemos, en fin, que este enlace y solidaridad de todas las cosas y de todos los acontecimientos del universo, efecto de la providencia divina, explica la existencia de la *adivinación*, este arte que se realiza en actos (D. L., VII, 149), al que Crisipo, como más tarde Posidonio, consagró un libro, y que encuentra fundamento, lo mismo que los oráculos y los sueños, en signos naturales reveladores de fenómenos ocultos o de fenómenos futuros.

(* 241) PATERNIDAD DIVINA Y FRATERNIDAD HUMANA.—San Pablo, en su discurso a los atenienses *(Act.*, XVII, 28), invoca el principio de la paternidad divi-

na y de la fraternidad humana como proclamado por uno de los suyos: Cleantes (*Himno a Zeus*, 4, ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεθα), Arato (*Phen.*, 5, τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν). Antes de ellos, Alejandro, en el templo de Ammón en Libia, había dicho ya "que Dios (el cielo) es el Padre común de todos los hombres" (Plutarco: *Vit. Alex.*, 27. Cf. Festugière: *Dieu cosmique*, págs. 188-195).

(* 242) CAUSALIDAD Y DETERMINISMO, SEGÚN CRISIPO.—Cicerón, *De fato*, 18: "Chrysippus autem, cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. Causarum enim, inquit, aliae sunt perfectae et principales, aliae adjuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intelligi volumus, causis perfectis et principalibus, sed causis adjuvantibus, antecedentibus et proximis... Quae si ipsae non sint in nostra potestate, non sequitur ut ne appetitus quidem sit in nostra potestate... Quod enim dicantur assensione, fieri causis antepositis, id quale sit facile a se explicari putat. Nam quanquam assensio non possit fieri nisi commota viso, tamen, cum idvis um proximan causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus, non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim assensionem viso commoveri), sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accedit, suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi, et versari turbinem, putat." Según la interpretación que sugiere Aulo Gelio (*N. A.*, VI, 2, 11), es el Destino, como causa principal, el que mueve y determina los géneros y los principios de las causas, y nos arrastra o nos gobierna según su orden, su razón y su necesidad (ordo et ratio et necessitas fati), y es el espíritu y la voluntad propia de cada uno lo que pone en movimiento nuestras decisiones y nuestros actos, el que los regula, como dice Cicerón (19, 43), "en virtud de su fuerza y de su virtud propia", lo mismo que el cilindro rueda derecho y el cono en círculo. Este punto, por otra parte, no parece haber sido puesto perfectamente en claro por Crisipo, porque parece que las "causas próximas" pueden ser, según los casos, "principales" o "auxiliares" (*De fato*, 19, 43. Cf. edición Yon, pág. 21, n. 1). Sea lo que sea, el fin de Crisipo consiste en disociar la *causalidad* del *determinismo*, o, con más precisión, en mostrar que la causalidad universal (que deriva del principio de contradicción y no hace otra cosa, según él, que expresar el reino del destino), no entraña la necesidad universal (que desmiente la existencia del movimiento voluntario y libre) y a este efecto introduce su distinción entre las causas perfectas y principales, αἰτίαι αὐτοτελεῖς (causas efectivas y suficientes de la producción del hecho), y las causas auxiliares o próximas, (sin las cuales el hecho no se produciría, como precisa Cicerón, *Topica*, 15, 58-59). De este segundo género de causas, αἰτίαι προκαταρκτικαί (Plutarco: *De Stoic. rep.*, 47, 4), los estoicos constituían la cadena del destino. Decir que todo es fatal, según ellos, es decir únicamente que nada ocurre sin tener una causa auxiliar y próxima: lo mismo que el asentimiento, συγκατάθεσις, *assensio*, no puede producirse de no haber sido puesto en conmoción por una percepción exterior, φαντασία, *visum*; pero, una vez producido, se ejercita en un sentido y de una manera conforme a nuestra tendencia propia, ὁρμή, *appetitus*, y, por consiguiente, es libre.

Con todo, la solución de Crisipo no deja de promover graves dificultades. En primer lugar, como observa Alejandro (13, 182), no es seguro que la tendencia no entre ella misma en la cadena de las causas que constituyen la fatalidad, lo que aboca a negar la libertad de asentimiento, que se libera de la violencia externa, pero no de la violencia interna, y a reducirla a una espontaneidad que no es la libertad. Por otra parte, Carnéades objeta a la teoría de Crisipo (*De fato*, 14) que si todo acontece por el destino, por tanto por causas antecedentes como cree Crisipo, la necesidad lo hace todo: lo que resulta incompatible con la experiencia interna, que nos revela que algo depende de nosotros; por consiguiente,

concluye, todo lo que acontece no es el hecho del destino. El error de Crisipo fue, como el de Diodoro, al que combate, extender indebidamente lo lógico a lo real: pero, de que un acontecimiento futuro sea (lógicamente) verdadero desde toda la eternidad, no se sigue que sea (de hecho) necesariamente verdadero como consecuencia de un encadenamiento fatal de causas (14, 32). La conciliación entre la causalidad universal y el hecho de la libertad, según Carnéades, se opera naturalmente si se observa que el movimiento voluntario no es un movimiento sin causa, sino que la causa de este movimiento es precisamente nuestra voluntad. Cf. a este respecto la excelente introducción de A. Yon a su edición del *Tratado del Destino, de Cicerón*, G. Budé, págs. 23-32.

(* 243) EL DIOS DE LOS ESTOICOS Y EL MUNDO.—El dios de los estoicos no es creador, sino ordenador. Asimilado por Zenón, Cleantes, Crisipo, Arquedemo y Posidonio, al Logos eterno, inmanente a la materia toda y que modela todas las cosas por su intermedio (τὸν εν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. VII 134); el ser que es por sí, en el principio (VII, 136), cambió toda la sustancia en agua por medio del aire, y lo mismo que en lo engendrado está contenido el germen, así también, esta razón seminal del mundo la depositó en lo húmedo, volviendo de este modo la materia más apta para engendrar el resto, con lo cual produjo (ἀπογεννᾶν) primero los cuatro elementos: el fuego, el agua, el aire, la tierra, los cuales forman en su conjunto esa sustancia sin cualidad que es la materia (137). En estos elementos (στοιχεῖα), que deben distinguirse de los principios (ἀρχαί), inengendrados e imperecederos mientras que los elementos están destinados a perecer por conflagración (D. L., VII, 135), hay que distinguir el fuego y el aire que son los elementos activos (Nemesio: *Nat. hom.*, 5), y los otros dos, pasivos, que reciben su unidad y su eficacia de su participación en la potencia pneumática e ígnea (Plutarco, *Comm. Not.*, 40). El mundo (κόσμος) nace cuando la sustancia del fuego se transforma en agua por medio del aire, su parte más densa se convierte en tierra y su parte menos densa se vuelve aire, a la vez que la parte más ligera y la más tenue se hace fuego. La mezcla de todos estos elementos produce las plantas, los animales y los demás géneros (D. L., VII, 142). Estobeo: *Ecl.*, I, 312), estando dispuestas todas las cosas en el mundo en vista del hombre, que aparece como el fin de la Providencia (Cicerón: *Nat. deor.*, II, 14, 37: "ut vaginam gladii..., sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges atque fructus quos terra gignit animantium causa; animantes autem, hominum. Ipse autem homo... est quaedam particula perfecti." Sobre la teoría estoica de la Providencia, cf. ibíd., II, 22; 29-30. Sobre las pruebas de que todo lo que en este mundo es de uso del hombre fue hecho y preparado para él, II, 52 y sgs.).

(* 244) EL "PNEUMA".—El término πνεῦμα, desconocido por Platón en este sentido, es el término de que se sirve Epicarmo para designar el alma (Rohde: *Psyché*[1], 550 n. 2); lo recibía probablemente de Jenócrates, cuyos escritos conocía (Aristóteles: *Met.*, Γ, 5, 1.010 a, 6) y que, según D. L., IX, 19, fue el primero en llamar al alma πνεῦμα, siguiendo un uso de origen probablemente médico (Hipócrates, περὶ φυσῶν. I, 571 Kühn) y expresando la identidad de naturaleza del alma con el aire. Los estoicos contribuyeron largamente a vulgarizar esta noción y este término, de un uso corriente en la época tardía (Posidonio, seg. D. L., VII, 157. Galeno, IV, 783. *Epigram.*, ed. Kaibel, 250, 6; 613, 6), con la creencia de que el alma humana es una emanación divina (Bonhöffer: *Epiktet und die Stoa*, 76 y sgs.), una parcela del mundo que es Dios (D. L., VII, 143), el dios que habita cada individuo, su δαίμων (D. L., VII, 88. Filón, *q. det. pot. insid.*, 24). Después de la muerte, siempre representada como la separación del alma y del cuerpo, el alma individual retorna al alma del mundo, o a la divinidad eterna, lanzándose al éter celeste de la misma naturaleza que ella, que

es a la vez la mansión de las almas (Posidonio, seg. Sexto: *Fís.*, I, 73; Cicerón: *Tusc.*, I, 42; Marco Aurelio, IV, 21. Cf. Rohde, 608-610). Idea de origen órfico y pitagórico, que también fue vulgarizada por los estoicos y se extendió grandemente en la época alejandrina y romana, como lo atestigua un número considerable de inscripciones funerarias (Kaibel, citadas por Rohde, 673. Cf. J. Chevalier: *Axiochos*, 50, 135).

(* 245) La moral estoica y la vida, de acuerdo consigo misma y con la Naturaleza.—La moral, según los estoicos, comprende el estudio de las tendencias e inclinaciones naturales, de las cosas buenas o malas, de las pasiones, de la virtud, del soberano bien, del valor y del mérito, de las acciones, del deber, de las cosas que debemos escoger y de las que debemos rechazar, el todo coronado por la sabiduría. El papel de Zenón en el establecimiento de la moral estoica y la inspiración primitiva del sistema fueron puestos a luz por el abate Amand Jagu en su libro sobre *Zénon de Citium* (Vrin, 1946) y por el P. Festugière en el tomo II de la *Révélation d'Hermès Trismégiste, le Dieu cosmique* (Gabalda, 1949), capítulos IX y X. El pensamiento capital de Zenón es la primacía de la moral y de la virtud: le había sido transmitido por la enseñanza de Sócrates y de sus discípulos, cínicos y platónicos, pero se había hecho más acuciante por la crisis del escepticismo, de inquietud, casi de desesperación, que amenazaba ensombrecer el mundo griego y que no encontraba ya punto de apoyo en la ciencia, en la religión y en la acción. Dando a una tendencia profundamente enraizada en el espíritu helénico su pleno desarrollo, asignó como fin la vida conforme a la Naturaleza, individual y universal, considerando nuestra alma como una parcela del alma del todo, del fuego vivo que es Dios. Según Diógenes Laercio (VII, 87), fue el primero en formular en su libro sobre la naturaleza del hombre este principio, τέλος τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, o, como dice Estobeo (*Ecl.*, II, 132), τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, que Séneca traduce (*Ep.*, 89, 14): "Vita sibi concors." Ciertos intérpretes, fundándose en el texto de Estobeo, pretendieron que el fin, para Zenón, consistía únicamente en esta armonía interna de los pensamientos (καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν) y que Cleantes había sido el primero en añadir a la fórmula τῇ φύσει, que Crisipo, a su vez, había precisado mostrando que nuestra naturaleza no es otra cosa que una parte de la universal Naturaleza, de suerte que el fin reside en la armonía de ambas (cf. D. L., VII, 88-89). Pero Cicerón, lo mismo que la mayor parte de los autores antiguos, atribuye explícitamente la fórmula "secundum naturam vivere" a Zenón, que la recibió, según él dice, de su maestro Polemón (*De fin.*, IV, 14. Cf. ibíd., 3) y es probable que los dos enunciados "vivir de acuerdo consigo mismo", "vivir de acuerdo con la Naturaleza", hubiesen sido dados ya por Zenón, porque, al menos para el hombre, vivir de conformidad con la Naturaleza es vivir de conformidad con la virtud, a la que nos conduce la Naturaleza (D. L., VII, 87), y vivir de conformidad con la razón (κατὰ λόγον ζῆν), ese instrumento regulador de la tendencia o del instinto (τεχνίτης τῆς ὁρμῆς. D. L., VII, 86). Remontando entonces a la concepción socrática de la identidad de la felicidad y de la virtud y de la unidad esencial de la virtud. Zenón precisa que la felicidad consiste en el libre curso de la vida (εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὔροια βίου, Estobeo: *Ecl.*, II, 138), que se pliega o da su consentimiento al orden de las cosas, por la conformidad con la razón y con el querer divinos, con la honestidad o la nobleza moral, con la virtud que se basta a sí misma y que basta también para la felicidad (D. L., VII, 127. *De fin.*, V, 79), de tal suerte que poseer una virtud es poseerlas todas y poseerlo todo, y carecer de una virtud es no tener ninguna. Sin embargo, en contradicción con el principio socrático de que "nadie es malo voluntariamente", Zenón ve en la pasión un juicio a la vez erróneo y voluntario, y por esto mismo curable, constituyendo su ideal la apatía. Forzado por su dogma de la inseparabilidad de las virtudes a dividir a los hombres en sabios y en locos, él mismo, para hacer su moral viable y para

autorizar la acción, hubo de inaugurar el esfuerzo de adaptación a la práctica, a las "conveniencias" del tiempo y de las circunstancias, por el cual se encontraron definidas y flexibilizadas la clasificación de los bienes, la teoría de las pasiones, la de las cosas indiferentes y de las preferibles, la jerarquía de los actos y de los agentes, el papel asignado al sabio como rey preceptor de la Humanidad: el sabio—Zenón mostraba en su *Politeia* que la ciudad es el mundo—(Plutarco: *De Alex. virt.*, 329) para quien el amor es un dios que produce la amistad, la libertad, la unión de los corazones entre los hombres para colaborar a la salvación de toda la ciudad (Ateneo, XIII, 541). En este triple ideal: seguir la Naturaleza, seguir la razón, seguir a Dios, había un platonismo latente, que se desvanece en Epicteto, representante del auténtico estoicismo. Doctrina que "para las naturalezas generosas y resueltas implica una parte de riesgo, pero que, mezclada a un carácter calmoso y dulce, hace germinar en él el bien que le es propio" (Plutarco: *Cleom.*, 2, 3). Doctrina que fue puesta en práctica por el filósofo, pues el decreto del pueblo ateniense en favor de Zenón en el momento de su muerte (261) decía "que se había mostrado como hombre de bien en toda ocasión, que había inducido a la virtud y a la moderación a todos los jóvenes que se enrolaron en su escuela, ofreciendo a todos el modelo de una vida en perfecto acuerdo con los principios que enseñaba" (D. L., VII, 101-1).

(* 246) La doctrina estoica de la virtud.—En la doctrina estoica, el bien, o lo bello, es la virtud y todo lo que participa de la virtud, τὸ ἀγαθὸν ἀρετὴ ἐστιν ἢ τὸ μετέχον ἀρετῆς (Estobeo: *Ecl.*, II, 102. Cf. D. L., VII, 101, donde se identifican lo bello y el bien καλὸν καὶ ἀγαθόν). La virtud no es un hábito, ἕξις, como enseñaba Aristóteles, sino una disposición estable del alma en armonía con la vida entera, τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον (Estobeo: *Ecl.*, II, 104. D. L., VII, 101): disposición semejante a una varilla flexible, no susceptible de aumento y disminución (Simplicio, *in Arist. Categ.*, 70 b, Brandis). Las cuatro virtudes primeras son la prudencia, la templanza, el valor y la justicia (Estobeo: *Ecl.*, II, 102-104. D. L., VII, 92). Todas ellas están estrechamente enlazadas entre sí y se refieren a la prudencia como a su principio común (Plutarco: *De Stoic. rep.*, 7), porque el hombre fue creado como un ser razonable por naturaleza, para ser apto a la vez, no solo para la especulación, sino también para la acción, para la teoría y para la práctica (D. L., VII, 130). Así, las virtudes se encadenan unas a otras de tal suerte que el que posee una las posee todas (D. L., VII, 125). En efecto, según Crisipo, aunque cada virtud tenga su señal propia, la virtud es esencialmente una: es una perfecta y absoluta rectitud de pensamiento y de acción (κατόρθωμα), idéntica en todas sus diferentes formas, que solo se encuentra realizada en el sabio. Las acciones rectas realizadas por virtud, que son los κατορθώματα constituyen los "convenientes perfectos", τέλεια καθήκοντα, el καθῆκον (*officium*, función o deber), que es, según Zenón, un acto conveniente para la vida, justificable por la razón y propio para "mantener" el ser en su constitución natural, por oposición a los actos que le son contrarios y que prohíbe la razón (constituyen según Crisipo, pecados, (ἁμαρτήματα) y a los actos que son neutros, imperfectos o medios (μέσα, *media officia*), que la razón no gobierna ni prohíbe (D. L., 107-109; Estobeo: *Ecl.*, II, 158, 184, 192, 220; Cicerón: *De off.*, I, 3; III, 3, 14). Para los estoicos, la virtud, y solo ella, basta para la felicidad (D. L., VII, 128). Todos los bienes son iguales, todos se reducen a la virtud y no son susceptibles ni de aumento ni de disminución (D. L., 101). Se sigue de aquí que no hay término medio entre la virtud y el vicio (μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας), contrariamente a lo que pretenden los peripatéticos que admiten como intermedio el progreso hacia el bien (τὴν προκοπήν); (Cf. Cicerón: *De fin.*, III, 48: "Crescere bonorum finem non putamus... Qui processit aliquantulum ad virtutis aditum nihilo minus in miseria est quam ille qui nihil processit." IV, 27: "Peccata paria... quia nec honesto quicquam honestius, nec turpi turpius"). Sin embargo, algunos, como Crisipo, dulci-

ficando esta rígida doctrina, admiten grados en la virtud (Séneca: *Ep.*, 75, 6) y cuentan en el número de los bienes algo más que las mismas virtudes, por ejemplo, la alegría, la audacia, la voluntad (Estobeo: *Ecl.*, II, 92; 98; 126), y también las ciencias, el progreso, la salud del alma y todo lo que resulta del ejercicio de la sabiduría especulativa (*Ecl.*, II, 108. D. L., VII, 128): en suma, eso que los estoicos denominaban las cosas "indiferentes" (ἀδιάφορα) pero "preferibles" (προηγμένα. D. L., VII, 103-105; Aulo Gelio: *N. A.*, XII, 5, 7; *De fin.*, III, 20; Estobeo: *Ecl.*, II, 144). En cuanto al placer, ἡδονή, *voluptas*, los estoicos (Hecaton) lo incluían en el número de las pasiones, πάθη (D. L., VII, 110; *De fin.*, III, 35) lo mismo que el deseo infundado de una cosa que parece deseable; se negaban a confundirlo con la primera tendencia o el instinto de la naturaleza y no veían en él más que un elemento añadido (VII, 85), pero tan arraigado en el hombre, desde antes del despertar de la razón, que resulta difícil prescindir de su gusto y atractivo (Aulo Gelio: *N. A.*, XII, 5, 7). La mayor parte de los estoicos lo consideraban como una cosa indiferente y no preferible; Cleantes y Arquedemo incluso no le concedían valor, teniéndolo por contrario a la Naturaleza (Sexto: *Math.*, XI, 73). Pero incluían la alegría (χαρά) en el número de las buenas afecciones y la oponían al placer (lo mismo que la voluntad al deseo), por lo mismo que se trata de un deseo razonado y razonable (D. L., VII, 116).

(* 247) El formalismo de la moral estoica y la doctrina de la intención.—El *formalismo* de la moral estoica guarda relación (sobre todo en Séneca) con la moral kantiana por la primacía concedida a la intención o a la buena voluntad, para la calificación del bien. Esta teoría, que en los estoicos no está libre de alguna imprecisión y ambigüedad, se aclara, como mostraron Jagu y Festugière (R. Et. gr., 1946-47, págs. 506 y sgs.), refiriéndonos a la distinción que establece la escuela entre el κατόρθωμα y el καθῆκον. En toda virtud, sea dianoética o ética, contemplativa o práctica, hay que distinguir, según los estoicos: 1.º, la *intención* que gobierna el acto, κατόρθωμα, officium perfectum, que consiste en ponerse de acuerdo con el orden del mundo con la conformidad con la Razón y el querer divino; 2.º, el *contenido* del acto mismo, καθῆκον, officium medium, que resulta de esta intención, apropiado a nuestra naturaleza y quizá justificado de manera probable por la razón. En el límite, en el sabio, los dos se confunden, y los actos que pueden calificarse de convenientes perfectos son también actos que proceden de una recta intención y se realizan por virtud y razón. Pero, sin intención ni voluntad profunda de concordar con el orden de las cosas, una acción puede ser buena en sí misma, o, en otros términos, puede ser un καθῆκον sin ser un κατόρθωμα. De ahí procede la casuística estoica. Hay que hacer notar que, preocupado sobre todo de la práctica y de la acción, Epicteto, para calificar el deber, no retuvo más que el καθῆκον (*Man.*, 2, 26, et.).

(* 248) Las cuatro pasiones fundamentales, según los estoicos.—Ἐπιθυμία, φόβος λύπη, ἡδονή (Estobeo: *Ecl.*, II, 166 y sgs.; D. L., VII, 110), o, como traduce Cicerón (*Tusc.*, IV, 6, 11), *libido, metus, aegritudo, laetitia*, es decir, gozo de los bienes presentes, deseo de los bienes futuros, aprehensión de los males futuros, sufrimiento de los males presentes, tales son, según los estoicos, las cuatro pasiones fundamentales a las que se refieren todas las demás. La pasión misma, πάθος, perturbatio, es definida por Zenón como un movimiento no razonable del alma y contrario a la Naturaleza, o también como un impulso excesivo, que sobrepasa la medida, es decir, el equilibrio natural (D. L., VII, 110); o, según los términos de Cicerón (*Tusc.*, IV, 6, 11), "aversa a recta ratione contra naturam animi commotio", y, más brevemente, "appetitus vehementior, i. e. qui longius discesserit a naturae constantia". Estas turbaciones, que provocan verdaderas enfermedades, agudas y crónicas, del alma νοσήματα καὶ ἀρρωστήματα. (*Tusc.*, IV, 10, 23; D. L., VII, 115), análogas a las enfermedades del cuerpo (*Tusc.*, IV, 12-13) y que entrañan un debilitamiento de nuestra resistencia a las inclinaciones de la naturaleza, una especie de abatimiento, de parálisis y de impotencia del alma (*Tusc.*, IV, 15, 36), tienen todas sus fuentes en la intemperancia, que es una especie de revuelta del espíritu contra la recta razón y lo que ella prescribe (*Tusc.*, IV, 9, 22. *Acad. post.*, I, 10, 39); y como tales, proceden del juicio y de la opinión (τὰ πάθη κρίσεις, decía Crisipo. D. L., VII, 110), pero de un juicio erróneo (κρίσις ἡμαρτημένη), al decir de Zenón, de una creencia débil (ἀσθενὴς ὑπόληψις) según Crisipo (Cf. Bréhier: *Chrysippe*, págs. 255 y sgs.), que pone en conmoción un impulso corporal, como se ve en la cólera y en el amor inmoderado a las mujeres (filoginia), en la avaricia y en la intemperancia, que consiste en la estimación errónea de un bien presunto y tanto más violentamente deseado cuanto que ejerce un atractivo más vivo sobre nuestra naturaleza (*Tusc.*, IV, 6, 12). Los estoicos, al decir de Cicerón (*Tusc.*, IV, 7, 14), insistían tanto más en esta definición de la pasión por el juicio cuanto que hace comprender, según ellos, cómo las pasiones, y los vicios que ellas implantan en un alma sin defensa—por lo demás, pervertida, nos dice Crisipo, por un mal original, διαστροφή debido quizá a la influencia del medio social (Arnim, III, 228-236)—, dependen de nosotros en una cierta medida y están en nuestro poder, de suerte que puede denominárselas "voluntarias" (*Acad. post.*, I, 10, 39), lo que hace más acuciante el ejercicio de la virtud de ἐγκράτεια, o de soberanía de sí, que, atacando la turbación misma en su raíz (*Tusc.*, IV, 29, 62), trata, por medio de la paciencia (id. 63), de sustituir las malas por las buenas afecciones del alma, a fin de restablecer en ella la armonía constitutiva de la salud (*Tusc.*, IV, 13, 30). Porque es un alma exenta de pasiones la que hace al hombre perfecta y absolutamente feliz (*Tusc.*, IV, 17).—Este tratado de las pasiones, debido a Zenón, a Hecaton, a Esfero, y sobre todo a Crisipo, cuyos sutiles análisis conocemos por Galeno y por el περὶ παθῶν, atribuido a Andrónico (ed. Kreutner, 1884), constituye una de las obras maestras y de las partes más elaboradas de la doctrina estoica, una de las que ejercieron influencia más duradera y que abrieron el camino a la casuística, y, más recientemente, al psicoanálisis.

(* 249) La utilización del mito en Jenócrates y los estoicos.—Véase a este respecto un interesante artículo de J. Moreau sobre *Xénocrate et les Orphiques* (R. Et. anc., jul.-dic. 1948). Los primeros estoicos, antes que los neoplatónicos, se entregaban a una utilización tendenciosa de los mitos y poemas atribuidos a Orfeo y a Museo, que trataban de acomodar a su sistema, siguiendo en esto a Jenócrates, como observa Cicerón (*De nat. deor.*, I, 15, 41), a propósito del segundo libro de Crisipo sobre la naturaleza de los dioses. Hablando de la prisión o "residencia vigilada" (φρουρά) que cuestiona en el *Fedón*, 62 b. Olimpiodoro, en el comentario que nos ofrece (ed. Norvin, 84. Cf. Linforth: *The arts of Orpheus*, 1941, pág. 337), escribe: "No es ella el bien, como dicen algunos; ni el placer, como dice Numenio; ni el demiurgo, como dice Paterio; sino que, como dice Jenócrates, es titánica y aboca a Dioniso. Así lo interpretó ya Porfirio, antes que nosotros, simbólicamente." Unidos como titanes a la materia, nos despertamos a la muerte como bacantes (120). Así se asimila al hombre a la vida titánica, irrazonable, que divide la vida razonable e indivisible, cual es la de Dionisos; y son los titanes mismos los artesanos de esta caída, por otra parte consentida, que nos hace semejantes a ellos. Jenócrates identificaba la esencia indivisible con lo Uno de Platón, y la esencia dividida con la díada (*Tim.*, 30 b, 35 a-c. Cf. C. A. Puech: R. Hist. Relig., 1941, pág. 200). De esta manera se reúne la distinción mitológica de los dioses olímpicos y de los dioses titánicos, de las divinidades astrales y de los demonios y de los hombres (Olimpiodoro, 85). Jenócrates sirvió de intermediario entre Platón y los estoicos, por su cosmogonía influida por la exégesis de un texto órfico, ya citado, y magníficamente utilizado por Platón en las *Leyes* (IV, 751 e), sobre Dios principio, medio y fin de todos los seres, siempre acompañado de la justicia, Diké, que castiga a los que infringen la ley divina (*Leyes*, X, 904 e) y que asignó a los

titanes el lugar que ocupan en el cosmos.—Sabemos, por lo demás, el uso constante que hace Crisipo del método alegórico para la interpretación de las etimologías y de los mitos, sobre todo en lo que se refiere a la naturaleza de los dioses (Bréhier: *Chrysippe*, pág. 202).

(* 250) La influencia del estoicismo en el humanismo del Renacimiento. Estoicismo y cristianismo.—Conocemos la influencia que ejerció el estoicismo en el humanismo del Renacimiento y durante el período que se extiende de Montaigne a Pascal, e incluso la admiración que profesaban Justo Lipsio, du Vair y tantos otros cristianos, por una doctrina en la que veían un modelo de grandeza de alma. Pero que este modelo fue extraño en su fondo al cristianismo, lo comprendieron, ya desde entonces, observadores tan perspicaces que le reprochan, como Lessius, el predicar un ideal inaccesible, como el P. Boucher, franciscano, el colocar el soberano bien en las virtudes humanas, o como Silhon el elevar al sabio por encima de Dios. Balzac mismo dice que el hombre estoico se hace "cortesano de la Naturaleza" y de sus engañosas virtudes: la raíz del mal, como lo mostró Pascal, es esa soberbia confianza en el hombre, que le hace desconocer su miseria y creer que se basta a sí mismo. Cf. J. Chevalier: *Pascal* (Plon., ed. 1949), págs. 12-15. Zanta: *La renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*. Champion, 1914. R. Pintard: *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Boivin, 1943.

Cap. VI.—El epicureísmo.

251. La amistad, según Epicuro.—252. Máxima epicúrea sobre la muerte. 253. Evidencia sensible e imagen.—253 bis. La sabiduría, según Epicuro.—254. El papel de la anticipación o prenoción y la existencia de los dioses.—255. Sobre el principio de que nada se produce sin causa. Mecanismo y finalidad.—256. Los átomos y el vacío.—257. Sobre si debe hacerse remontar a Epicuro la doctrina del clinamen.—258. El mundo, según Epicuro.—259. Nuestro conocimiento del mundo.—260. Que toda sensación, lo mismo que toda imagen, es verdadera.—261. Los cuatro elementos o cualidades del alma.—262. El origen del lenguaje.—263 La explicación de los fenómenos.—264. La concepción epicúrea de los dioses y la piedad de Epicuro.—265. La teoría epicúrea del placer.—266. El epicureísmo en el siglo XVII. Gassendi.—267. La concepción epicúrea de la sociedad, del derecho y de la política.

(* 251) La amistad, según Epicuro.—Según Epicuro, la amistad, φιλία, esta comunidad de gozos (D. L., 120), que se asocia a la utilidad sin reducirse a ella (39), que nos invita a todos a incorporarnos a la vida feliz (52), que sufre por el prójimo más que por sí mismo (56); en suma, el amigo por quien se sabrá, si es preciso, morir (D. L., 121), es, para el hombre, la verdadera riqueza y el apoyo más preciado (XXVII-XXVIII, 13). La amistad, junto con la modestia, la frugalidad, el sentimiento de reconocimiento por los beneficios recibidos, unía por medio de un enlace místico a los miembros de la comunidad epicúrea, sin necesidad de reconocer los bienes en común, como hacen, dice profundamente Epicuro, los que desconfían de los demás (D. L., 11). Este comercio entre gentes de bien tenía por único fin adquirir una disposición favorable para el avance en el camino de la perfección (συνδιαγωγή, consuetudo, contubernium). Véanse a este respecto los interesantes estudios de A. de Witt (Trans. Amer philol. Ass., 1936. Amer. Journ. Phil., 1937) y de J. H. Turner (Class. Journ., 1947).

(* 252) Máxima epicúrea sobre la muerte.—Esta máxima sobre la muerte, que se encuentra en las máximas fundamentales de Epicuro (X, 139) y en Lucrecio (III, 828, 877), fue aceptada luego muy a menudo, con la unión contradictoria que señala entre la sensibilidad y la insensibilidad del moribundo; se utilizó por los filósofos y los moralistas de todas las escuelas (Epicteto: *Discursos*, I, 24, 6, citando a Diógenes el cínico; Cicerón: *Tusc.*, I, 43, 104, con una corrección: "In corpore autem perspicuum est vel extincto animo, *vel elapso*, nullum residere sensum"). En el siglo I a. de C. era ya de dominio público, como lo prueba un pasaje del diálogo pseudoplatónico, el *Axioco* (369 b), que data muy probablemente de esta época.

(* 253) Evidencia sensible e imagen.—En un texto a veces interpretado contradictoriamente (XXIV. D. L., 147), Epicuro dice que suprimimos todo criterio y que nos exponemos a confundir todas las sensaciones con una vana opinión si rechazamos pura y simplemente la sensación y si no distinguimos de las opiniones que exigen una espera para ser confirmadas (cf. D. L., 34, 38), lo que es actualmente dado por la sensación, por las afecciones y por todas las representaciones intuitivas del pensamiento. En su *Epicurus* περὶ φαντασίας (1939) de Witt explicó muy bien esta última expresión, mostrando que, en Epicuro, φαντασία designa la representación verdadera de un objeto real registrado en el espíritu de un hombre sano y despierto por propia visión por oposición a los φαντάσματα y a los φαντασμοί; ; que διάνοια, la facultad de visión mental, o el espíritu, corresponde a la σοφία, de Arquitas y de los pitagóricos y al νοῦς de Anaxágoras (el filósofo que más admiraba, junto con su discípulo Arquelao, el maestro de Sócrates, D. L., 12), término que, sin embargo, evitó emplear a causa de las nociones con que le cargaron Anaxágoras y Platón; que ἐπιβολή, en fin, designa la incidencia de la visión, significando este término originariamente "caer sobre" y no "arrojar contra", como interpretaron equivocadamente Lucrecio y Cicerón. Que la imagen, que él llama también evidencia, es, para Epicuro, siempre y necesariamente verdadera, producida por un generador de imágenes (φανταστόν real y conforme con el objeto, como mostró muy bien Sexto *(Math.*, VII, 203 sgs.).

(* 253 bis) La sabiduría, según Epicuro.—Lo propio del sabio es saber distinguir la opinión de la evidencia; o, más explícitamente, la sabiduría, en lo que Filodemo denominará "la interpretación de los signos" (σημείωσις), consiste en reducir nuestras opiniones a la evidencia sensible (XXII: D. L., X, 146), en confrontar nuestras inferencias obtenidas de los datos inmediatamente presentes con los hechos mismos, que testimoniarán en favor o en contra (ἐπιμαρτύρησις ἀντιμαρτύρησις), confirmando así o no nuestro juicio. Principio del que Demetrio de Laconia y Zenón de Sidón intentaron extraer las reglas de un método experimental que fue, como veremos, muy extraño al espíritu y a las preocupaciones de Epicuro. Cf. Natorp: *Forschungen* (1884), 237 sgs.; los fragmentos de Filodemo publicados por Th. Gomperz (1865) y por H. Diels (1916); las obras de V. de Falco sobre Demetrio de Laconia 1923) y de W. Crönert sobre Coletes y Menedemo (1906).

(* 254) El papel de la anticipación o prenoción y la existencia de los dioses.—La anticipación o prenoción juega un papel capital en el sistema de Epicuro: "no se puede, según el sabio Epicuro, ni buscar ni meditar sin la anticipación" (Sexto: *Math.*, I, 57). Veleyo, exponiendo el sistema de Epicuro (Cicerón: *Nat. deor.*, I, 16-17), dice que este filósofo es el único, o el primero, en estimar que hay dioses, por la razón de que la Naturaleza misma imprimió su noción, o más exactamente, su prenoción, en los espíritus de todos los hombres: "Solus enim vidit, primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat anticipationem quamdam deorum, quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quamdam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest?... Intelligi necesse est esse deos, quo-

niam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus." Y esta misma prenoción nos hace pensar que son eternos y felices. (Sobre el papel y el alcance de la *prolepsia* en la teología de Epicuro, cf. N. W. de Witt: *The gods of Epicurus and the Canon.* Trans. Roy. Soc. Canadá, 1942.) Sin embargo, la interpretación dada en este texto de la πρόληψις como de una noción innata, anterior a la experiencia, no está de acuerdo con la afirmación de Diógenes Laercio (X, 32), según la cual todo conocimiento (λόγος) proviene de las sensaciones, que el razonamiento (λογισμός) tiene por única misión elaborar, y de las que la πρόληψις, como todos nuestros conocimientos, recibe toda su verdad.—Señalemos, en fin, que, según Cicerón *(Nat. deor.*, I, 19, 50. Cf. Lucrecio, II, 569-580), la existencia y la naturaleza bienaventurada de los dioses son una consecuencia de la gran ley de equilibrio o de igual repartición (ἰσονομία), en virtud de la cual todas las cosas en la Naturaleza son proporcionadas, de tal suerte que cada una se ve contrapesada por su opuesto y que todas se corresponden (ut omnia omnibus paribus paria respondeant), así, por ejemplo, las fuerzas vitales con las fuerzas destructoras, y la existencia mortal y dolorosa con los seres inmortales y bienaventurados.

(* 255) Sobre el principio de que nada se produce sin causa. Mecanismo y finalidad.—El papiro de Herculano, col. XIII, 15, enuncia el principio en esta forma: "Nada se produce sin causa." En nombre de este principio, Lucrecio, como buen epicúreo, combate la concepción que se forjan los estoicos de la finalidad. Les reprocha poner el efecto antes que la causa, *perversa ratione* (IV, 833), porque para los epicúreos, todos los fenómenos deben ser pensados primero en el plano de la acción causal, es decir, del mecanismo del antes al después: "Ni los ojos están hechos para ver, ni los oídos para oír, ni la lengua para hablar, ni los pies para andar, pues todos los órganos nacieron antes de haber existido el lenguaje, la audición, la vista, la marcha. De suerte que estos órganos no nacieron para llenar estas funciones, sino que ellas son los resultados de los primeros. No cae la lluvia en provecho de los seres vivos, ni tampoco con este fin salen los frutos de la tierra y los árboles se cubren de hojas, porque la providencia no obtiene con ello ninguna ventaja: todo se produce necesariamente por sí mismo... Son las simientes las que, revoloteando a través del espacio vacío, se agrupan por azar y producen y hacen crecer todas las cosas" (Lactancio: *Div. inst.*, III, 17, 16. *Us.* 249). En este sentido, Epicuro, contrariamente a los estoicos, rehúsa admitir que una razón providencial haya intervenido para crear los seres vivos; pero no se sigue de aquí, como dice también Lactancio, que no exista, según él, orden alguno en el mundo. Para los epicúreos, únicamente en el seno del mecanismo se inserta el orden de la Naturaleza, con lo instituido en relación con los elementos, la especificidad de los tipos naturales, el plan definido que los preside y, en fin, el ejercicio del libre albedrío de nuestra voluntad, "que no reconoce ninguna presión exterior" (Carta a Meneceo. D. L., X, 134 y escolio), contrariamente a lo que piensan los que hacen depender todo del destino o de la fortuna. Cf. a este respecto Moreau: *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens* (1939), y el artículo de P. Mesnard en la Rev. des sc. humaines (Lille), abril-junio, 1947.

(* 256) Los átomos y el vacío.—Cicerón da de los átomos y del vacío la definición siguiente, según Demócrito, que había seguido en esto a Epicuro, y añadiendo tan solo (esto es lo que le reprocha) el movimiento vertical hacia abajo, debido al peso de los átomos, y el movimiento de declinación que les permite agregarse *(Fin.*, I, 6, 18-19): "Ille atomos quas appellat i. e. corpora individua propter soliditatem censet infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec extremum sit, ita ferri ut concursionibus inter se cohaerescant ex quo efficiantur ea quae sint quaeque cernantur omnia, cumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intelligi convenire." Cf. Aecio, I, 3, 18 (Us., 267): "Epicuro decía que los principios de los seres son corpúsculos visibles por la razón, sin vacío, increados e incorruptibles; no pueden romperse, ni estar formados de partes, ni alterados. El vacío y los corpúsculos son infinitos. El corpúsculo es llamado átomo, no porque sea un mínimo extremo, sino porque es indivisible a causa de su resistencia y del hecho de que se encuentra privado de vacío." Lactancio: *Div. inst.*, III, 17 (Us., 204): "Los átomos, al decir de Epicuro, se agrupan en un orden y en una adecuación diversa lo mismo que las letras que, aun siendo pocas en número, producen, no obstante, cuando se las coloca de diverso modo, innumerables palabras. Ahora bien: las letras tienen formas diversas, y lo mismo ocurre con los elementos primordiales, pues los hay rudos, corvos y pulidos." Lucrecio, II, 67 sgs.

(* 257) Sobre si debe hacerse remontar a Epicuro la doctrina del clinamen.—M. Solovine *(Epicure*, págs. 149-167), argumentando con el hecho de que no se encuentra huella alguna ni en los escritos de Epicuro ni en Diógenes Laercio de esa teoría a la que Lucrecio concede tanto valor *(De rer. nat.*, II, 216-293), afirma que no es de Epicuro, que permaneció fiel, por lo menos, durante largo tiempo, observa Plutarco *(Colot*, 3), a la doctrina de Demócrito. Se apartó de ella más tarde, para considerar el átomo, no como un bloque indivisible, sino como un complejo cuyos constituyentes no pueden disociarse; para afirmar que la diversidad de las formas del átomo no es infinita, sino indefinida; que el átomo, lejos de tener una magnitud cualquiera, está siempre por encima del umbral de la percepción sensible; que la presencia de gérmenes vivos es posible en todos los mundos; que el lenguaje humano no es convencional, sino el producto natural de nuestros órganos, del medio, de las relaciones sociales; que los simulacros penetran directamente en el órgano visual; que el conocimiento sensible, lejos de ser un conocimiento falso, es la única fuente de conocimiento verdadero. Por el contrario, no se encuentra en sus escritos ninguna objeción a la teoría de Demócrito del movimiento fortuito y desordenado de los átomos, de sus choques, rebotes y enlaces, ni alusión alguna a un movimiento vertical del que se desviarían, lo que supondría la existencia de un arriba y un abajo absolutos que Epicuro repudia expresamente (D. L., X, 60), así como el comienzo de procesos, según él, eternos (D. L., X, 43-44). Dionisio de Alejandría (seg. Eusebio: *Praep. evang.*, XIV, 23) no hace mención alguna de una divergencia cualquiera entre Demócrito y Epicuro sobre este punto. El *clinamen*, a pesar de lo que se haya pretendido después de Lucrecio (II, 251 sgs.) y de Diógenes de Enoanda, no se requiere ya para los actos reflexivos y voluntarios del alma racional, "que no reconoce ninguna autoridad exterior" (D. L., X, 134, escolio. Cf. Lucrecio, III, 183) y que Epicuro distingue claramente de los actos automáticos del alma irracional (D. L., X, 63, 66 y escolio. Cf. Lucrecio, III, 140): Carnéades observa justamente que, para garantizar el movimiento voluntario del alma, los epicúreos (no dice Epicuro) no tienen necesidad alguna de esta declinación ficticia (Cicerón: *De fato*, XI). Sin duda, de Zenón de Sidón, discípulo de Apolodoro, y de Fedro, llegado a Roma hacia el año 90. Lucrecio, iniciado por ellos en la doctrina epicúrea (según H. Diels: *Elementum*, Leipzig, 1889), recibió esta noción, que parece extraña al mismo Epicuro, o al menos (según Bignone, *La dottrina epicurea del clinamen*, Atene e Roma, 1940) al primer período de la formación filosófica de Epicuro (de ahí el silencio de los textos), porque, según Bignone, seguido en esto por Bailey, la doctrina del *clinamen* fue concebida ulteriormente por Epicuro para responder a las exigencias de su polémica contra el peripatetismo, y al hacer esto, habría tenido en cuenta el movimiento κατ' ἔγκλισιν de que Aristóteles, según Estobeo, hacía mención *(Ecl.*, I, 19, 1) y la doctrina del ἀκατονόμαστον (lo inefable), que figuraba en las obras perdidas de Aristóteles y cuya existencia nos atestiguan en Epicuro, Plutarco y Estobeo (sobre todo a propósito del cuarto elemento del alma, órgano de la sensación. Aecio, IV, 3, 11. Us., 315).

(* 258) EL MUNDO, SEGÚN EPICURO.—He aquí la definición del mundo que da Epicuro en la carta a Pitocles (D. L., X, 88-89): "El mundo es un período del universo (Κόσμος ἐστι περιοχή τις οὐρανοῦ) que contiene los astros, la tierra y todos los fenómenos; está separado del infinito y limitado por una superficie tenue o espesa, cuya disolución llevará la ruina y la confusión a todo lo que contiene; puede moverse circularmente o ser inmóvil y tener un contorno esférico o triangular, o una forma cualquiera, porque todas son posibles: esto no se contradice por ningún fenómeno de nuestro mundo, en el cual no se percibe límite. Que haya una infinidad de mundos de esta clase es fácil de comprender y también que un mundo tal pueda formarse en otro mundo o en un intermundo (llamamos así a un intervalo entre los mundos), en un espacio que contiene mucho vacío, pero no, como dicen algunos (Leucipo), en un vacío absoluto."

(* 259) NUESTRO CONOCIMIENTO DEL MUNDO, SEGÚN EPICURO.—Es la extrema finura de los simulacros y la extrema rapidez de sus movimientos la que, según Epicuro, les permite conservar la forma del objeto del que emanan, con el orden y la posición de los átomos que lo constituyen (D. L., X, 46-53): lo que resulta indispensable para garantizar (lo que hace Demócrito) la semejanza de nuestras representaciones con los objetos, sin lo cual no podrían producirse las sensaciones correspondientes, análogas al contacto directo del objeto con nuestro cuerpo, o a la penetración en nosotros de un grupo o corriente de átomos que simpatizan con la conmoción producida en nuestros órganos visual, auditivo, olfativo (color, olor, etc.). Porque toda percepción se produce por cosas semejantes y supone el acuerdo de la cosa percibida con el alma que la percibe. He aquí por qué todas las sensaciones pueden ser llamadas "verdaderas" o "existentes", que es todo uno (Sexto: *Math.*, VIII, 9. Us., 244), y por qué la imagen es siempre necesariamente verdadera, como la evidencia con la que se confunde, que se encuentra en la base de todo (*Math.*, VII, 203-216. Us., 247).

(* 260) QUE TODA SENSACIÓN, LO MISMO QUE TODA IMAGEN, ES VERDADERA.—Según Epicuro, toda sensación, lo mismo que toda imagen, es verdadera por sí misma, a condición de distinguirla bien de lo que añadimos a ella por la opinión (D. L., X, 50; 147. Sexto: *Math.*, VII. 203-216), e importa mucho retener este principio so pena de poner en peligro los criterios de la evidencia y confundir lo verdadero con lo falso (D. L., X, 52). Por ello, profesa que, al provenir todos nuestros pensamientos de las sensaciones por accidente, por analogía, por semejanza y por combinación, las visiones de los alienados y las imágenes de nuestros sueños son igualmente verdaderas, porque determinan movimientos, en tanto que lo que no es no determina ninguno (D. L., C, 32. Sexto: *Math.*, VIII, 63 sgs.). Hay que hacer notar, por otra parte, que, para Epicuro, los simulacros o emanaciones, εἴδωλα, no provienen solamente de lo que cae bajo nuestros sentidos, sino de objetos fuera de nuestro alcance: así, según él, los hombres han obtenido la idea de Dios, precisamente de impresiones percibidas en el ensueño (Sext., IX, 25). A este respecto, G. Björck ("Οναρ ἰδεῖν. Eranos, 1946) hace observar que, para los griegos, el ensueño no es una acción, sino una especie de tabla, εἴδωλον, y esta concepción no dejó de influenciar la concepción epicúrea de la sensación y de la imagen.

(* 261) LOS CUATRO ELEMENTOS O CUALIDADES DEL ALMA.—Según Estobeo (*Ecl.*, I, 798: Aecio, IV, 3, 11. Us., 315. Cf. Lucrecio, III, 231 sgs.), Epicuro concebía el alma como una mezcla de cuatro cualidades, una de las cuales, análoga al fuego, produce el calor del cuerpo; la otra, análoga al aire, engendra el reposo; la tercera, de la naturaleza de un soplo (πνεῦμα), determina el movimiento, y la cuarta es un elemento indefinible, órgano de la sensación, que no entra en ninguno de los elementos conocidos. Cualquiera que sea la naturaleza de este último elemento, resulta absurdo pretender que el alma es incorporal (D. L., X, 67), porque lo incorporal (ἀσώματον) por sí no puede ser pensado, a no ser que se trate del vacío, que no puede actuar ni sufrir, en tanto que el alma es capaz de una y otra cosa, y, en consecuencia, no podría ser incorporal. Cuerpo sutil extendido por el agregado humano (D. L., X, 63), está tan estrechamente unida al cuerpo por su parte más tenue que no podría sentir sin él ni él sin ella (cf. Lucrecio, III, 334), puesto que él le procura la causa de sus afecciones y ella, en cambio, le comunica, en cierta medida, su sensibilidad. Por eso, cuando los átomos que pertenecen a la naturaleza del alma desaparecen, el cuerpo no posee ya sensibilidad alguna, y, por otra parte, mientras que el alma está presente en el cuerpo, incluso incompleto o mutilado, no deja de sentir, pero, cuando el cuerpo entero se disuelve, el alma se disipa, no tiene las mismas facultades, no es susceptible de ser excitada y ella misma se vuelve insensible (D. L., X, 63-64. Sexto: *Math.*, IX, 72. Lucrecio, III, 416 sgs.), lo que debe privarnos de todo temor a la muerte y a las sanciones futuras, a lo cual tiende toda demostración (Lucrecio, III, 31-39), destinada a establecer la implicación original y la suerte común del espíritu y del alma, *animi animaeque*, con todo el cuerpo, *corpore toto* (III, 329).

(* 262) EL ORIGEN DEL LENGUAJE.—Para Epicuro, el lenguaje no fue instituido por convención, sino que resulta de un movimiento tan natural como la tos, el estornudo, los gritos y los gemidos (Proclo, *in Cratil.*, 17. Us. 335), o, como los signos de que se sirven los animales. Son las necesidades del hombre, sus afecciones y sus propias percepciones, las que le indujeron a emitir sonidos en relación con su constitución física, sus pasiones y sus ideas, según la diversidad de los pueblos y de los países (cf. Lucrecio, V, 1.027-1.090. Diógenes de Enoanda, fr. X, ed. J. Williams). Después de ello, cada pueblo estableció para su uso común modos de expresión propios, menos ambiguos y más concisos, sin que haya necesidad de definir palabras conocidas de todo el mundo y de destruir así la evidencia por el razonamiento actuando a la manera de un encanto mágico (Erotianos, Glossaire d'Hippocrate, préf. Us., 258). Luego se introdujeron, para designar cosas nuevas, términos nuevos, que los demás hombres aprendieron a emplear y a interpretar aplicando a ellos su reflexión.

(* 263) LA EXPLICACIÓN DE LOS FENÓMENOS.—Epicuro, en la descripción de los "meteoros", o fenómenos celestes que constituyen el objeto de la carta a Pitocles, no tiene otro fin, dice, que procurar la paz del alma y una firme confianza, contribuyendo así a nuestra felicidad al liberarnos de los vanos terrores (D. L., X, 85. Cf. carta a Herodoto, X, 78). Por ello, prosigue (86-87. Cf. 79-82), podemos proponer varias causas para la explicación de estos fenómenos, y esto basta para satisfacer nuestra necesidad de conocimiento, a condición de que sean plausibles, que no estén contradichas por ninguno de los fenómenos observables, sino que estén de acuerdo con ellos y sean todas capaces de darnos la misma tranquilidad de alma, con exclusión de las leyendas y los mitos que atribuyen a los cuerpos celestes una naturaleza bienaventurada e inmortal, voluntades o influencias incompatibles con su verdadera naturaleza y susceptibles de engendrar en el hombre el temor (D. L., X, 77, 81), o que hacen intervenir, para explicar las revoluciones de los astros, lo mismo que algunos de los fenómenos terrestres, una causa divina, cuando lo que en verdad hemos de hacer es dejar a la divinidad que goce de su beatitud (X, 97, 113): de otro modo toda investigación sobre las causas de los fenómenos celestes será vana y se pasará de la física a la mitología, sin llegar nunca al fin que se propone el sabio (116). Hay que hacer notar, además, que en su física, Epicuro está siempre preocupado por reducir los fenómenos a las proporciones de la experiencia común y familiar, ateniéndose a los datos evidentes suministrados por la sensación, como lo atestigua esta fórmula suya que puso a prueba la sagacidad de los intérpretes antiguos (Lucrecio, V, 566 sgs. Plutarco. *Plac. philos.*, II, 21): "En cuanto a la magnitud del sol y de los demás

astros, es, con relación a nosotros, exactamente tal como parece ser (Epicuro dice también esto en el libro II de su obra sobre la Naturaleza: Si, en efecto, perdió su magnitud a causa de la distancia, con más razón perdió su resplandor). Porque no hay distancia alguna que le resulte más apropiada" (D. L., X, 91).

(* 264) La concepción epicúrea de los dioses y la piedad de Epicuro.—En algunos pasajes (D. L., X, 139), Epicuro reconoce dos categorías de dioses: los dioses populares, οὓς μὲν καθ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας (cf. Ph. Merlan, Hermes, 1933) y los verdaderos dioses, semejantes a los hombres por su estructura y su aspecto, pero formados de átomos más sutiles y más perfectos, innumerables en los intermundos μετακόσμια. D. L., X, 89) donde llevan una vida bienaventurada, libre de todo esfuerzo, de todo cuidado, del sueño y de la muerte (Cicerón: *De ant. deor.*, 17-19. *De divin.*, II, 17. Plutarco: *De plac. phil.*, I, 7. Sexto: *Math.*, IX, 25), y gozando eternamente de su sabiduría y de su virtud *(De nat. deor.*, I, 19). Epicuro ataca los mitos de los poetas y de algunos filósofos como los estoicos, como el Aristóteles perdido, así como las opiniones supersticiosas y absurdas de la multitud (D. L., 81, 104, 112-116, 143); invocan constantemente la naturaleza divina, para explicar, prever y, si acaso, modificar el curso de los fenómenos tratando de granjearse a los dioses, como hace la multitud, o, lo que todavía es peor (D. L., 134), para encadenarse a la necesidad inexorable del destino, cuando las cosas del cielo y de la tierra, en suma, las cosas del infinito, no pueden explicarse más que de acuerdo con las apariencias sensibles (D. L., 143). A este respecto, como observa muy justamente de Witt (The new piety of Epicure, Trans. Roy. Soc. Canadá, 1944), la pretendida doctrina epicúrea de la indiferencia de los dioses con respecto a los asuntos humanos se reduce, de hecho, a la negación de una Providencia divina que rige el universo físico: así, la teología de Epicuro—influenciada quizá, como la de Plotino, por ideas provenientes del Oriente (A. H. Armstrong: *Class. Quart.*, 1938)—hace prever la doctrina cristiana de la gracia, y en este sentido fue interpretada por Gassendi. Tal es el pensamiento del sabio que tiene sobre los dioses opiniones piadosas: comprende el fin de la Naturaleza, se ríe del destino, sabe que la muerte no puede alcanzarle, sabe también que el soberano bien está a su alcance por poco que lo desee y vive como un dios en medio de bienes imperecederos (D. L., 133-135). Si respeta, al decir de Filodemo (Us., 386-387), la religión de los antepasados, si anhela contemplar, en las fiestas de la ciudad, la imagen feliz y hermosa de la divinidad, pone, no obstante, por encima de todo la relación que tiene con ella. Como mostró Festugière (1946), esta concepción de los dioses, que se tildó, equivocadamente, de hipocresía o de parodia, es el meollo de la doctrina epicúrea y no hace otra cosa que alejar las falsas representaciones de los filósofos y del pueblo, para poner el individuo, como el tiasos en relación con la divinidad inmortal y bienaventurada. Así, no es sorprendente que tanto los epicúreos como los cristianos merezcan el descrédito del pueblo que los acusaba de ateísmo y les reprochaba su doctrina del libre albedrío, su alejamiento de la vida pública, su vida en comunidad y su afirmación de poseer la verdad (A. D. Simpson: *Trans. Philol. Ass.*, Lancaster, 1941).

(* 265) La teoría epicúrea del placer.—Como observa justamente Festugière *(Idéal religieux*, pág. 62), la ἡδονή que constituye para Epicuro el fin de la existencia, la *voluptas*—"Placer, placer, en otro tiempo rector del más hermoso espíritu de Grecia", dice La Fontaine en *Psyché*—, no es del todo el "placer" en el sentido moderno de la palabra, es decir, el gozo o las delicias de la lujuria, ἀπόλαυσις, como pretenden los estoicos ignorantes, es la ausencia de sufrimiento en el cuerpo y de turbación en el alma (D. L., X, 131. Us., 64: 424-428), la ἡσυχία σχολὴ καὶ ῥᾳστώνη de Plutarco, el *otium* de Séneca y de Horacio, la *quies et tranquillitas*, de Tertuliano; la *sanitas*, de San Agustín, engendrada por el sobrio discernimiento (νήφων λογισμός) de lo que hemos de procurarnos o de lo que hemos de huir. Y este placer, que reside en un estado de equilibrio del sujeto y

en la liberación total del mundo exterior, en el hecho de no depender más que de sí, αὐτάρκεια, es tanto más perfecto cuanto más simple, más extraño a la mezcolanza y diversidad (ποικίλλειν) que Epicuro proscribe (Brochard, pág. 278. A. J. Festugière: *La doctrine du plaisir des premiers sages à Epicure*, R. sc. philos. et théol., 1936). Como probó muy bien Brochard (págs. 252 sgs.) en contra de la mayor parte de los intérpretes, el placer para Epicuro no se reduce a la simple ausencia de dolor, y Cicerón no se equivoca, en cierto sentido, cuando reprocha a Epicuro *(Fin.*, II, 5, 16), que haya designado con la misma palabra *voluptas* dos cosas distintas, de una parte la ausencia de dolor o el placer en reposo, ἐνέργεια ἀκινησίας (F. C. S. Schiller, Congr. intern. Philos., 1902), como el placer del que no tiene sed, y de otra parte, el placer en movimiento o positivo, *voluptas motu*, como es el del hombre que tiene sed y bebe. Se ha dicho que, gracias a este equívoco, Epicuro jugaba con dos barajas, y halagaba no solo a los amantes del placer del vientre, en los que ve, según Ateneo (Us., 409), el principio y la raíz de todo bien, sino a los partidarios de una moral más austera que lo condena, y que permite, con un pan de agua y cebada, rivalizar en felicidad con los dioses (33. D. L., X, 11; 131). Pero Epicuro protesta: "Cuando decimos que el placer es nuestro fin último, no entendemos por ello los placeres de los pervertidos ni los de los que se entregan a los goces sensuales, como pretenden algunos ignorantes que nos combaten y desfiguran nuestro pensamiento. Hablamos de la ausencia de sufrimiento físico y de turbación moral" (A Meneceo, D. L., X, 131). De hecho, para disipar el equívoco y determinar la naturaleza del placer en Epicuro, basta, como hace Brochard en su notable estudio, referir la concepción epicúrea a las de sus predecesores. En efecto, el estudio de las relaciones entre Epicuro, los escépticos y la escuela platónico-aristotélica (en particular las ideas de Aristóteles expuestas en el *Eudemo y el Protréptico*), hace aparecer todo lo que la ética de Epicuro debe a la polémica contra sus adversarios: mostrándole los puntos débiles de los sistemas hedonistas anteriores, le llevó a separarse de los cirenaicos y de Demócrito y a construir un sistema más coherente, que debe mucho a Platón y a Aristóteles, pero que, en contra de las metafísicas místicas, a las que se opone la nueva filosofía, se funda en la fe en la realidad y la felicidad sensibles (cf. los artículos de Bignone en Atene e Roma, 1933-35). Aristipo y los cirenaicos identifican el placer con el gozo presente. Platón admite, con ellos, que entre el placer y el dolor no hay lugar para un estado de indiferencia o de reposo, que el placer en todas sus formas es un movimiento, pero un movimiento determinado, tendente a un fin, que es el orden, el equilibrio y la armonía, por lo menos cuando se trata de los placeres del alma acompañados de conciencia, de memoria y de esperanza, y de los placeres puros, limitados y estables, que merecen un lugar entre los elementos del soberano bien. A lo que añade Aristóteles que el placer no es un movimiento o un devenir, sino un estado estable, una cualidad definida, ligada por un enlace necesario al acto, que es una energía de reposo, ἀκινησίας ἐνέργεια *(Et.*, VII, 15, 1.154 b, 25), y en esto reside esencialmente, en la cúspide de la jerarquía, el placer superior tal como se le encuentra en Dios mismo (cf. Epicuro, D. L., X, 121).—La teoría de Epicuro se refiere estrechamente a las de sus predecesores. Difiere, sin embargo, de los cirenaicos en que admite placeres duraderos y placeres del alma superiores a los del cuerpo (D. L., X, 136-137. Textos en Ritter-Preller, 380 n.). Por otra parte, para él, el placer constitutivo ἡδονὴ καταστηματική, el placer en reposo, del que el placer en movimiento no es lo opuesto, sino un bosquejo, resulta del equilibrio de la carne, κατάστημα τῆς σαρκός, el equilibrio de las diferentes partes del cuerpo humano, εὐστάθεια, que constituye la salud, ὑγίεια (D. L., X, 131), según un límite, πέρας, es decir, una cualidad definida que es la eliminación de todo lo que provoca el dolor (III; XXI. D. L., X, 146), porque el placer comienza en el momento en que termina el dolor: límite trazado por la Naturaleza, la bienhechora Naturaleza (Us., 469), *amantissima nostri natura*, dice Séneca (Us., 446), que no debemos nunca forzar, sino solamente persuadir (21). Doctrina perfectamente coherente, que se distingue tan

solo, y por lo demás radicalmente, de Platón y de Aristóteles, en que Epicuro refiere el placer, único y simplemente diversificado (XVIII. D. L., X, 144) al equilibrio corporal, orientando con ello la teoría del placer en una dirección completamente opuesta, puesto que, para él, los placeres espirituales no son más que variedades, ποικίλματα, del único placer corporal: teoría que prevaleció en la antigüedad (omnes enim jucundum motum quo sensus hilaretur, voluptatem vocat. *Fin.*, II, 3, 8), hasta el punto de que los estoicos hubieron de inventar una palabra nueva, χαρά, para designar el placer racional; pero teoría que escandalizó a Cicerón y a todos los partidarios del epicureísmo (Us., 397, 410, 429, 451) y que fue rechazada por los mismos utilitaristas ingleses que admiten la especificidad cualitativa en los placeres. Sin embargo, Epicuro admitió que, para que el placer sea duradero, es preciso que el entendimiento, διάνοια, o el alma, ψυχή, modere la carne que por sí misma va hasta el infinito (XX. D. L., X, 145) y le señale los límites que no debe sobrepasar. Aquí, Epicuro se da la mano con Platón, aunque, según él, el entendimiento se aplica a los datos sensibles, los únicos datos reales, sin cambiar su naturaleza, y se limita, por la memoria y la previsión, a sustraerlos al curso del tiempo y a liberarlos, en cierta medida, de la dependencia de las cosas exteriores, haciendo suya su materia, por la acción de la imaginación y de la voluntad que vuelve al alma, en cierto modo dueña de su destino: como el sabio quemado y crucificado en el toro de Fálaris, que no se contenta con soportar el dolor, sino que exclama: *O quam suave est (Tusc.*, II, 7, 17, etc. Séneca: *Epist.*, 66, 18. Lactancio: *Instit.*, III, 27, 5. Us., 601). Para ser feliz, basta creer que se es (San Agustín, serm. 348. Us., 437): el equilibrio corporal, unido a la esperanza, no podrá ser turbado. En este punto, el hombre encontró el secreto de la felicidad, y, tanto para Epicuro como para los estoicos, pues sus conclusiones coinciden, las cosas no hacen mella sobre él.

(* 266) EL EPICUREÍSMO EN EL SIGLO XVII. GASSENDI.—La interpretación que da Descartes del epicureísmo es la que prevaleció generalmente a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Sobre la influencia del epicureísmo en esta época, y el paso del estoicismo al epicureísmo, debido principalmente a la influencia de Gassendi que, de 1647 a 1658, se convirtió en el defensor de Epicuro como Quevedo en España (1635), véanse H. Busson: *La religion des classiques*, 1660-1685 (P. U. F., 1948), y los trabajos de B. Rochot, que muestran, contrariamente a la tesis de Pintard en el *Libertinage érudit* (Boivin, 1943), que Gassendi fue un católico sincero, que "bautizó" a Epicuro lo mismo que había hecho Santo Tomás con Aristóteles. En el momento en que Gassendi emprendió su apología de Epicuro, el filósofo era no solamente descrito, sino considerado con espanto y con horror por su "doctrina caprichosa y extravagante", su "fábula filosófica" de los átomos, su culto impío de la Naturaleza, como dice el abate Colin en su *Théoclée dialogue où il est prouvé contre les sectateurs d'Epicure que le monde est trop parfait pour être fait par hazard* (1646), mientras que, por su parte, Garasse, Silhon, Racan, Saint-Cyran, La Mothe le Vayer mismo en su *Petit discours chrétien de l'immortalité de l'âme* (1637), censuraban a Epicuro como un maestro de vicio y de libertinaje. Más perspicaz y más caritativo, el P. Mersenne, el amigo de Descartes, en sus *Quaestiones in Genesim* (1623), aun observando que Epicuro, lo mismo que Lucrecio y Luciano, es el "corifeo de los ateos", reconoce que creyó en Dios y que, a pesar de considerarlos como ociosos, superpuso los dioses a la Naturaleza: siguió con simpatía los esfuerzos de su amigo Gassendi para presentar un Epicuro cristiano, o un atomismo cristianizado, en su Apología, "que contiene la Física mucho más perfectamente que ningún otro libro, porque comprende todo lo que puede imaginarse como más sutil y más excelente de todas cuantas hipótesis existen de los antiguos y de los modernos" *(Les Préludes*, 1634, pág. 66. Cf. el libro del P. Lenoble sobre *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, 1943, págs. 173, 419 sgs.). Debe hacerse notar que, a fines de siglo, Fenelón, en los retratos que traza de los filósofos, habla de Epicuro y de su moral con una marcada simpatía, y D. Rondel en sus obras sobre Epicuro (1678, 1693) trata de mostrar que la doctrina del filósofo postula la Providencia, como el mismo Bayle confiesa, en los artículos "Epicuro" y "Lucrecio" de su Diccionario (II, 748, 789. III, 820). Por el contrario, un verdadero "enmascaramiento" de su doctrina hizo que Jean-Paul Sartre *(Situations*, III, 1947) tachara a Epicuro de "materialista" y de "revolucionario" en el sentido marxista, cuando, en realidad, ofrece a los hombres una enseñanza de libertad interior (P. Boyancé: "Epicure et M. Sartre", Revue philosophique, julio 1953, pág. 426).

(* 267) LA CONCEPCIÓN EPICÚREA DE LA SOCIEDAD, DEL DERECHO Y DE LA POLÍTICA.—Como mostró G. Garbo (Atene e Roma, 1936), Epicuro no comparte la concepción pesimista de Lucrecio sobre la sociedad primitiva, que fundamenta, al igual que el Estado, en la naturaleza humana: según él, el derecho natural, que responde a una necesidad y que tiende a evitar que los hombres se perjudiquen mutuamente, debe regular las relaciones entre los pueblos (incentivo del derecho internacional). Pero la dificultad, para el legislador, consiste en hacer coincidir el derecho positivo con el derecho natural, cosa necesaria, tanto más cuanto que los individuos, como los pueblos que no concluyeron tales pactos o contratos, para no causar ni sufrir daños, no tienen palabra con qué designar lo justo y lo injusto (D. L., X, 150). En materia social, como en cualquier otra cosa, Epicuro tiene, pues, confianza en la "bienaventurada naturaleza", como dice Estobeo *(Flor.*, 17, 23. Us., 469), que debe ser nuestra regla, de suerte que "quien alcanzó el fin conforme a la especie humana, incluso sin que nadie haya sido testigo, es un hombre casi enteramente cumplido" *(Vol. Herc.*, Us., 533). Pero desprecia a los hombres políticos (Plutarco: *Col.*, 33. Us., 560) y desdeña a la multitud, a la multitud o a la masa, que con demasiada frecuencia se aparta de él: "No deseé nunca halagar a la multitud; porque, lo que la halaga, yo lo ignoro, y lo que yo sé se encuentra alejado de su comprensión" *(Gnomol.* París. Us., 187). A diferencia de los estoicos, declara que el sabio no debe entremeterse en los asuntos públicos, a menos que alguna circunstancia le obligue a ello (Séneca: *De otio, sap.*, 30. Us., 9) y que es, sobre todo, en el momento de encontrarnos entre la multitud cuando debemos retirarnos dentro de nosotros mismos (Séneca: *Epist.*, 25, 6. Us., 209).

CAP. VII.—ESCÉPTICOS, PROBABILISTAS Y NEOPLATÓNICOS.

268. Los predicadores de moral, Crántor, y su actitud con respecto a la muerte.—269. La concepción pirrónica de la relatividad de las leyes.—270. La *epoché* o suspensión del juicio, y el alcance de la duda pirrónica, según Pascal.—271. El rigorismo moral y sus consecuencias.—272. Los argumentos escépticos de Timón de Flionte.—273. Enesidemo y Sexto Empírico.—274. Teoría de los signos y de las causas en Sexto Empírico.—275. De la probabilidad racional y de la importancia de esta noción.—276. Carnéades y sus sucesores.—277. Origen, estructura, evolución del derecho romano.—278. Razón, ley, naturaleza, equidad, equilibrio.—279. Homo, humanitas, humilitas.—280. La filosofía de Virgilio en la *Eneida*.—281. El principio de universal simpatía.—282. La infinitud del mundo, según Lucrecio.

(* 268) LOS PREDICADORES DE MORAL, CRÁNTOR, Y SU ACTITUD CON RESPECTO A LA MUERTE.—Sobre la escuela cirenaica y los discípulos de Aristipo, cf. D. L., X, 86 sgs. Sobre HEGESIAS, que enseñó en Alejandría bajo los Tolomeos, y que introdujo en la doctrina una nota pesimista afín al budismo, *Tusc.*, I, 34; D. L., II, 93-96. Sobre ANICÉRIDES, que enseñó igualmente en Alejandría hacia 300, y que forma la transición entre Aristipo y Epicuro, D. L., II, 96-97; Clem. Alej.: *Strom.*, II, 417. Sobre TEODORO, de sobrenombre primero el ateo, luego el dios, contem-

poráneo de los primeros sucesores de Alejandro, autor de un libro sobre los dioses en el que echaba por tierra todas las opiniones recibidas. D. L., II, 86, 98-102. Sobre Polemón, sucesor de Jenócrates en la Academia, que dirigió de 311 a 270; Crates de Tebas, el cínico, discípulo de Diógenes (fr. 320); el académico Crántor de Soles, condiscípulo de Polemón († 270), y Bión de Borístenes en Escitia, que fue sucesivamente académico, teodoriano, peripatético y siempre hábil disputador, cf. D. L., IV, 16-20; VI, 85-93; IV, 24-27; 46-58, así como los textos de Estrabón, Sexto, Clemente de Alejandría y los académicos de Cicerón reunidos en Ritter-Preller, 206-213, 293.

Sobre Crántor en particular, cf Kayser: *De Crantore academico*, Heildelberg, 1841. Su célebre tratado περὶ πένθους, *De luctu*, "aureolus et ad verbum ediscendus libellus" *(Acad. pr.*, II, 44, 135) tal como, al menos, puede reconstituirse según los textos de Cicerón y de Plutarco que proceden de él (J. Chevalier: *Axiochos*, 77-81), era una especie de consolación o de exhortación destinada a hacer aceptar la muerte, presentándola como la liberación de los males de la vida humana: idea repetida muchas veces en la literatura y en las inscripciones, ya expresada por Píndaro y Heródoto, que considera la muerte como un mayor beneficio para el hombre que la vida (I, 31), recogida por Crates, el cínico, y Teles (Estobeo: *Floril.*, 98, 72), por Alcidames, en su Elogio de la muerte *(Tusc.*, I, 48); por Antifonte, en su tratado τέχνη ἀλυπίας (Estobeo: *Floril.*, 98, 56. Clemente de Alejandría: *Strom.*, VI, 265), y a la que Crántor dio inmensa resonancia, hasta el punto de que Horacio cita a Crántor al lado de Crisipo como un maestro de virtud (Ep., I, 2, 4) y que todos utilizan, de Cicerón a Plutarco, a Séneca y a las inscripciones funerarias del siglo III d. de J. C. *(Axiochos*, 79, n. 3). Parece, por lo demás, que en este tratado la inmortalidad del alma no se afirmaba dogmáticamente, y que Crántor dejaba un lugar al otro término de la alternativa, el anonadamiento de nuestro ser: mantenía así al espíritu equilibrándose entre el pro y el contra, en una duda escéptica que podía hacerse derivar de la actitud de Sócrates en la *Apología* y de la que se habría separado Platón por su clara afirmación de la inmortalidad del alma. Esta actitud explica, sin duda, las preferencias que manifestaba Panecio, el adversario de la inmortalidad, por este escrito *(Acad. pr.*, II, 44, 135). Respondía al fin práctico y, en cierto modo, popular que se proponía Crántor, fin que debía alcanzar con mucha más seguridad por esas consideraciones que no con la ayuda de especulaciones metafísicas a la manera de Platón. Este pequeño escrito tenía que agradar, y de hecho así fue, a la gran masa de sus lectores, hasta en plena época romana, por "una ingeniosa mezcla de retórica isocrática y de filosofía platónica" (Croiset: *Manuel*, pág. 490), de lugares comunes, de verosimilitudes, de leyendas y de fábulas (como lo de Agamedes y Trofonios y la de los hijos de la sacerdotisa de Argos, a quienes Apolo da como recompensa la muerte), de ejemplos tomados a la historia de la mitología, de los temas y disquisiciones sobre la miseria de la vida humana, el dominio de las pasiones, la vejez y el destino, que ocuparon toda la literatura moral desde comienzos del siglo III hasta el siglo II d. de J. C., y a los que se unieron pronto las "palabras de inmortalidad", λόγοι περὶ τῆς ἀθανασίας, debidas a Posidonio, que se encuentran en la mayor parte de los escritos de esta época, el Axioco (370 b), Cicerón *(Tusc.*, I, 12; 19, 22, 25. *Nat. deor.*, II, 6, 18, etc.). Filón de Alejandría *(Quod. detpotiori insid.*, 208 M.), Séneca *(Cons. ad. Polyb.*, 93. *Cons. ad Helv.*, 17. *Ep.*, 102. Cf. 88, 24 y 90, 7), Manilio *(Astronomica*, IV, 886). Esta era la actitud del paganismo agonizante con respecto a la muerte, en el momento en que el cristianismo se aprestaba a revelar a los hombres la fe en la resurrección.

(* 269) La concepción pirrónica de la relatividad de las leyes.—Como mostró Schuhl *(Formation de la pensée grecque*, págs. 356 sgs. "La nature et la loi"), esta idea de la relatividad de las leyes o de las costumbres, de la que los partidarios de Pirrón concluían que es imposible al hombre conocer la verdad, en cuanto a lo justo y a lo injusto, ni generalmente cosa alguna, no era una idea enteramente nueva. Diógenes Laercio (IX, 61) dice que Pirrón la recibió de los "gimnosofistas" de la India y de los Magos. Había sido afirmada muchas veces en Grecia, donde se encontraba de acuerdo, ante todo, con el respeto absoluto por cada pueblo de su costumbre propia, considerada como justa (Píndaro, fr. 215. Ed. Puech, Budé, IV, 227. Heródoto, III, 38. Δισσοὶ λόγοι, Diels, *Vors.*, II, página 337. Protágoras, en *Teeteto*, 167 c), y en Jenócrates, con la idea de la trascendencia de lo divino en relación a todas las formas (ἰδέας 11 b, 4) que le dan los hombres (11 b, 23). Pero, siguiendo a los sofistas, Trasímaco, Caliclés, y en un sentido diametralmente opuesto (J. Chevalier: *La vie morale et l'au-delà*, capítulo II), no se tardó en poner en contraste la diversidad de las leyes y la inmutabilidad de la Naturaleza, como el accidente y la necesidad, la convención y la realidad. Así hace Antifonte (ed. Gernet, Budé, págs. 176 sgs.); así, y más claramente todavía, el autor del tratado hipocrático *Del régimen* (I, 11. Littré, VI, 486), que escribe: "La ley la establecieron los hombres para sí mismos, sin conocer las cosas sobre las que deberían legislar; la naturaleza de todas las cosas fueron los dioses los que la ordenaron. Lo que los hombres establecieron no permanece semejante a sí ni en el bien ni en el mal; lo que los dioses establecieron está siempre bien. He aquí la diferencia entre el bien y el mal." Pero ¿qué es la Naturaleza?, dirá Pirrón. Arquelao, el discípulo de Anaxágoras, el maestro de Sócrates, proclamaba ya que lo justo y lo injusto no son tales por naturaleza, φύσει sino por convención, νόμῳ (D. L., II, 17). Pirrón sostiene que no hay nada bello, ni feo, ni justo, ni injusto, que nada existe realmente y de una manera verdadera; en suma, que no hay bien o mal en sí, es decir, por naturaleza, puesto que no hay nada que sea igualmente para todos bien o mal, sino que la misma cosa es juzgada a la vez bien por uno y mal por otro, de suerte que, como consecuencia de igual peso de las razones en pro o en contra, resulta que la misma cosa es a la vez buena y mala y que el bien en sí es incognoscible (D. L., IX, 61). Οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φυσει οὔτε κακόν (Sexto Empírico: *Math.*, XI, 140; cf. D. L., IX, 101). En ello reside, como vio Pascal, la originalidad característica de la posición pirroniana, en la que se distingue, a lo largo de la argumentación, la noción propiamente helénica y específicamente eleata, de la identidad del ser y del conocer: si el bien en sí no es cognoscible, tampoco es.

(* 270) La epoqué o suspensión del juicio y el alcance de la duda pirrónica, según Pascal.—Al decir de Diógenes (IX, 61), que se apoya en el testimonio de un misterioso Ascanio de Abdera, Pirrón, compañero de su maestro Anaxarco en la expedición de Alejandro a la India, recogió de los "gimnosofistas" y de los Magos los principios de su filosofía: a saber, la imposibilidad de conocer la verdad (ἀκαταληψία) y la necesidad de suspender su juicio (ἐποχή). Como mostró Coussin (R. ét. gr., 1929), la suspensión del juicio, o la *epoqué*, fue ocasionalmente utilizada por Zenón y los estoicos y formulada de la manera más clara, en tanto que principio universal, por Arcesilao, luego por Carnéades y Clitomaco (Robin. Phyrhon, pág. 56, pág. 99), para quienes significa la suspensión del asentimiento (Cicerón: *Acad. pr.*, II, 20, 21; 32; 48). No existe especulativamente en Pirrón, que rechaza tanto la eliminación como la elección, puesto que, según él, nada en verdad es bello, ni feo, ni justo, ni injusto, y cada cosa no es más esto que aquello (D. L., IX, 61). Pero se encuentra implicada, de hecho, en la actitud que adopta con respecto a las cosas, es decir, a las apariencias. La *epoqué* responde, por tanto, a la primera pregunta que, según Aristóteles, se formulaban los escépticos, a saber: ¿qué son las cosas? Pero no concierne a la práctica, porque en todas las cosas, como decía Pirrón, los hombres actúan y se gobiernan por la costumbre y por la ley (D. L., IX, 61. Sexto: *Math.*, VII, 30. *Hypot.*, I, 25). Pascal, que se sintió atraído fuertemente por el pirronismo y por su método de "trastrocamiento del pro por el contra", a pesar de su "ambigüedad ambigua" y de una "cierta oscuridad dudosa", vio con profundidad el sentido y el alcance de la duda pirrónica: "No existen para sí mismos: son neutros, indiferentes y suspenden en todo

su juicio, sin excepción (Brunschvicg, 434. Chevalier: *N. R. F.*, 438). En un sentido, y en un cierto orden, "el pirronismo es la verdad" (Br., 432. Ch., 384); rebatiendo la soberbia de los dogmáticos, prestan un servicio a nuestros males; y es verdad, en efecto, que "cada cosa es aquí verdadera en parte y también falsa en parte" (Br., 385. Ch., 228). Pero, "aunque tenemos una impotencia probatoria invencible para todo dogmatismo, tenemos igualmente una idea de la verdad invencible para todo pirronismo" (Br., 395. Ch., 273). "Tenemos un instinto que no podemos reprimir y que nos eleva" (Br., 411. Ch., 274). Por ello, añade Pascal (Br., 434. Ch., 438), "afirmo rotundamente que no hubo nunca pirronismo efectivo perfecto. La Naturaleza mantiene la razón impotente y la impide que divague hasta este punto... La Naturaleza confunde a los pirrónicos y la razón confunde a los dogmáticos." Y la costumbre, que los pirrónicos no aciertan a rechazar, es un "medio de creer" (Br., 245. Ch. 482); y, por la fe, el hombre llega a asegurarse de la verdad, que el pirronismo le había presentado como una quimera (Br., 434. Ch., 438): "Porque, después de todo, los hombres, antes de Jesucristo, no sabían dónde se encontraban, ni si eran grandes o pequeños" (Br., 432. Ch., 384). Y así "el pirronismo sirve a la religión" (Br., 391. Ch., 387). Concluyamos, pues: "Hemos de poseer estas tres cualidades: la de pirrónico, geómetra y cristiano sometido: las tres se complementan y se moderan." Porque "hay que saber dudar cuando es preciso, asegurar cuando se debe hacerlo y someterse cuando así se requiere" (Br., 268. Ch., 461).

(* 271) El rigorismo moral y sus consecuencias.—Cicerón dice de Aristón que llevó el rigorismo estoico a sus consecuencias extremas: "Nihil bonum nisi quod honestum, nihil malum nisi quod turpe" *(Tusc.*, II, 13, 30). Tesis que, según Catón, es la única capaz de determinar una conducta moral conforme a la virtud y de procurar un motivo indefectible a la moralidad *(Fin.*, III, 3, 11. IV, 15, 40), sin lo cual, dando un rival a la virtud, se corre el riesgo de extinguir su luz y de destruirla (III, 3, 10). Pero Cicerón objeta (III, 4, 14. IV, 17, 66) que este rigorismo conduce a un amoralismo que justifica la indiferencia de todas las conductas y su valor idéntico en tanto que acciones contando tan sólo la intención: consecuencias que había obtenido Zenón y ante las cuales había retrocedido, pues el rigorismo implica un formalismo que hace de la rectitud o racionalidad formal de la acción el único fin, τέλος, fuera de todo fin material, σκοπός (Estobeo: *Ecl.*, II, 136). Sin embargo, aunque la razón retira todo valor absoluto a los fines de la opinión o de la Naturaleza, no excluye una elección racional entre estos fines. Por eso, Aristón difiere de Pirrón, como le reprocha Cicerón. Las cosas extrañas a la virtud y al vicio son por sí mismas indiferentes, pero todo depende del uso que se haga de ellas (D. L., VII, 104), conforme a la recta razón. La adiaforía, en Aristón, se refiere a una norma absoluta y no es exclusiva, como en Pirrón, de toda elección, aunque Aristón rechace la teoría de Zenón acerca de los preferibles (προηγμένα, Estobeo: *Ecl.*, II, 146. Cicerón: *Fin.*, III, 15, 51 sgs.); porque las cosas extrañas a la virtud y al vicio, y situadas entre ambos, según él, son indiferentes en el sentido de que no son *por naturaleza preferibles*, sino que lo son *ocasionalmente* según las circunstancias, en contra incluso de las tendencias naturales o de la estimación (como la enfermedad es preferible para escapar al servicio ordenado por un tirano, Sexto, *Mach.*, XI, 63, o como se tendrá trato con la hija si esto es indispensable para la salvación del género humano, Orígenes, *Contra Cels.*, IV, 45). Así el sabio, según la ocasión, actuará en cínico si las circunstancias lo exigen, porque el ideal del sabio es prácticamente inaccesible, y la prudencia práctica, φρόνησις, debe sustituir aquí a la pura sabiduría, σοφία *(De off.*, I, 43, 53), para definir lo conveniente (καθῆκον. *Ecl.*, II, 158), lo razonable (εὔλογον. Séneca: *De beneficiis*, IV, 33, 2). Ahora bien: mientras que Zenón separa ambas, Aristón incluye la φρόνησις en la σοφία (Galeno: *De Hippocr. et Plat.*, VII, 2), afirmando que la vida conforme a la razón es la vida conforme a la Naturaleza, puesto que consiste en realizar su propia naturaleza *(Eolog.*, II, 136. D. L., VII, 86). Porque la razón es el instrumento regulador del instinto (D. L., VII, 86-87). La visión clara del ideal racional basta para todo. Como dice Séneca *(Ep.*, 94, 8) antes de San Agustín: "Ama (virtutem) et fac quod vis."

(* 272) Los argumentos escépticos de Timón de Flionte.—Lo esencial de su argumentación contra los dogmáticos parece haber sido lo siguiente (D. L., IX, 103): "Sobre todo lo que experimentamos como hombres, estamos de acuerdo; que sea de día, que vivamos, lo reconocemos, lo mismo que todos los demás hechos de la vida. Pero, en cuanto a lo que afirman los dogmáticos pretendiendo apoyarlo en la razón, suspendemos nuestro juicio (ἐπέχομεν) porque no está claro para nosotros, que no conocemos más que lo que hemos experimentado. El hecho de que veamos, de que pensemos, lo conocemos bien, pero cómo vemos y cómo pensamos, lo ignoramos; que esto se nos aparezca como blanco, lo decimos porque lo vemos, pero no podemos decidir si lo es realmente... Por ello, Timón, en su *Python*, dise que no se apartó nunca de la costumbre. En las imágenes o simulacros se expresa así: La apariencia es reina dondequiera que se presenta. Y en su libro sobre las Sensaciones escribe: "No afirmo que la miel sea dulce, sino que convengo en que parece dulce." A los que pretendían confirmar el testimonio de los sentidos con el de la razón tenía también costumbre de decirles: Attagas y Numenio también coincidieron (D. L., IX, 114), lo que quedó como proverbio. La expresión de que una cosa no es más esto que aquello (Οὐδὲν μᾶλλον) no es más verdadera que su contraria: significa, por tanto, como dice Timón en el *Python*, que no podemos definir nada y que debemos abstenernos de tomar partido." La expresión "A toda razón se opone una razón igual" (παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται) exige también la suspensión del juicio; porque si las palabras tienen igual fuerza para cosas en desacuerdo, se sigue de aquí que ignoramos la verdad (D. L., IX, 76): lo mismo que los purgantes, después de haber eliminado la materia, se eliminan a sí mismos. Sobre los καθαρτικὰ φάρμακα, cf. Sexto: *Hypot.*, I, 206). Según Sexto *(Math.*, III, 2), Timón, en su libro contra los físicos, sostenía que el objeto primero es la investigación, y que toda la cuestión estriba en saber si se puede obtener partido de la hipótesis propuesta.

(* 273) Enesidemo y Sexto Empírico.—Según Diógenes Laercio, IX, 116, Enesidemo de Cnoso, alejandrino, al que Focio hace vivir en el siglo I de nuestra era, sucedió como jefe de la escuela al médico escéptico Heráclides de Tarento, habiendo escrito una obra en ocho libros sobre los discursos pirronianos, dirigida contra los académicos, a los que acusaba de ser demasiado dogmáticos. Escribió, además, un libro sobre las antinomias (D. L., IX, 105) y el esbozo de una introducción al pirronismo Ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυρρώνεια (D. L., IX, 78). En esta última obra estaban contenidos los diez tropos o modos de suspensión del juicio que había recogido de los antiguos escépticos y sistematizado (Sexto: *Hypot.*, I, 40 y siguientes. D. L., IX, 79 sgs.): a saber, la diversidad, 1.º, de los seres vivos; 2.º, de los hombres; 3.º, de las condiciones sensoriales; 4.º, de las circunstancias y disposiciones del sujeto; 5.º, de las distancias, de las posiciones y de los lugares; 6.º, de las mezclas de las cosas; 7.º, de las cantidades y combinaciones de los objetos; 8.º, de lo relativo; 9.º, de la frecuencia y de la rareza; 10.º, de las instituciones, de los hábitos, de las costumbres, de las creencias míticas o dogmáticas. Según Sexto *(Hypot.*, I, 210), los tropos de Enesidemo no eran otra cosa que una introducción escéptica en la filosofía de Heráclito. Los cinco tropos atribuidos por Sexto a los nuevos escépticos *(Hypot.*, I, 164) y por Diógenes Laercio a Agripa (IX, 88), no excluyen los otros diez, pero permiten, según Sexto, refutar con más variedad la precipitación de juicio de los dogmáticos y son mucho más probatorios y de alcance universal. Cf. lo que dicen a este respecto Robin en su *Pyrrhon*, págs. 137 sgs., y Em. Bréhier, en su artículo sobre "Les tropes d'Enésidème contre la logique inductive" *(R. Et. anc.*, 1918).—De Sexto Empírico, discípulo de Heródoto de Tarso, él mismo discípulo del médico empírico Menodoto

de Nicomedes (D. L., IX, 116) y que parece haber residido en Roma, Atenas y Alejandría, poco después que Galeno (fines del siglo II-comienzos del III), poseemos dos obras: las *Hypotyposis* o Rasgos pirrónicos, en tres partes, y una parte de un vasto tratado, titulado *Adversus Mathematicos*, que comprende seis libros contra los sabios y los profesores, y cinco contra los dogmáticos, lógicos, físicos, moralistas; obra capital para el conocimiento de los escépticos griegos, de los que constituye un resumen y cuya doctrina define muy bien, como una *via media* entre los que encontraron la verdad y los que la declaran inaccesible, y el método como un método de investigación *(Hypot.*, I, 2-3), cuyo principio es la antilogía (I, 6), el fin, que es la ataraxia y la moderación (I, 12), el género de vida, que es la conformidad, sin opinión dogmática, a las costumbres y observancias comunes (III, 24).

* 274) TEORÍA DE LOS SIGNOS Y DE LAS CAUSAS EN SEXTO EMPÍRICO.—Sexto distingue dos clases de *signos (Math.*, VIII, 156 sgs. *Hypot.*, II, 99 sgs.): El signo (σημεῖον) conmemorativo o de recuerdo (ὑπομνηστικόν), observado manifiestamente con, antes o después de la cosa significada, como el humo signo del fuego, la cicatriz signo de una antigua herida, y el signo indicativo o revelador (ἐνδεικτικόν que no fue observado manifiestamente al mismo tiempo que la cosa misma, pero que por su naturaleza propia indicaría aquello de que es signo, como los movimientos del cuerpo significan los estados del alma. Sexto rechaza los segundos, que parecen inventados por los dogmáticos *(Hyp.*, II, 102), según se esfuerza en probar (II, 104-133), porque la afirmación que hay de tales signos, en tanto que relativos a algo (ἐκ τῶν πρός τι), resulta de una demostración; ahora bien: sobre lo relativo y la demostración, tenemos que suspender necesariamente el juicio (II, 134. D. L., IX, 96 sgs.). Por el contrario, admite los primeros, que son característicos de la razón (λόγος) del hombre, de su imaginación capaz de percibir sus enlaces (μεταβατική φαντασία), de su memoria capaz de retenerlos y de conservarlos, lo que hace al hombre diferenciarse del resto de los animales *(Math.*, VIII, 288). Estos signos y sus enlaces, dados por la experiencia, son los que permiten a los hombres crear las artes útiles a la vida; así, precisamente, la Medicina, de la que Galeno y los médicos empíricos nos ofrecen tan bellos modelos, la cual se encara con fenómenos complejos y obtiene éxito, sin embargo, gracias a tres modos de experiencia: 1.°, la observación directa de la enfermedad (autopsia); 2.°, las observaciones hechas anteriormente (historia), y 3.°, la analogía, que induce un caso de otro semejante.

Pero, lo mismo que el signo no tiene poder revelador, la causa no tiene poder productor (D. L., IX, 97-99. Cf. Robin, pág. 158) y, refiriéndose *(Math.*, IX, 207-266) a la cerrada crítica que hace Enesidemo de la generación del efecto (ἀποτέλεσμα) por la causa (αἴτιον), Sexto concluye, como hará más tarde Hume en su séptimo *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que no hay acción transitiva, que el enlace causal (de lo corporal con lo corporal, de lo incorporal con la incorporal, y de uno a otro) es inconcebible, que no existe más que en el espíritu y no en las cosas: porque, si la causa es causa, debe tener en ella aquello de que es causa, como el hijo con relación al padre; ahora bien: no hay nada a lo que pueda atribuirse una causa, ni al nacimiento, ni a la muerte, ni a ninguna otra cosa; así, pues, no hay causa, y los principios de las cosas carecen de fundamento sólido porque no hay nada que haga y que actúe. No percibimos, dirá Hume, más que "uniones" constantes y no "conexiones" necesarias ni un "poder productor" cualquiera.

(* 275) DE LA PROBABILIDAD RACIONAL Y DE LA IMPORTANCIA DE ESTA NOCIÓN.—El criterio de lo razonable, εὔλογον, como mostró Robin *(Pyrrhon et le scepticisme grec.*, 1944, pág 62), aparece ya en los estoicos, sobre todo en Esfero del Bósforo, que, ridiculizado por Tolomeo Filopátor de haber dado su asentimiento a la ligera, al tender la mano hacia unas granadas de cera, se defendió respondiendo que

debe distinguirse de la representación cierta, que es infalible, la representación probable, sujeta a error (D. L., VII, 177. Arnim, I, nos. 625 sgs.): lo probable, principio de nuestras apeticiones o de nuestros "impulsos" (Plutarco: *Colot.*, 26), cuando nos llevan hacia un bien, elemento esencial de καθῆκον, o del *officium*, que Cicerón define como "lo que se efectuó de tal suerte que puede darse de ello una razón probable" (ut ejus facti probabilis ratio reddi possit, *De fin*, III, 17, 58). La argumentación de Arcesilao contra los estoicos, en este punto, parece haber sido la siguiente: Rehusáis hacer de la suspensión del juicio (ἐποχή) el fin de la vida porque os conduciría a la inacción; necesitáis, pues, un criterio especial para la práctica, y este criterio, el *eulogon*, lo razonable, lo probable, os lleva a fundamentar la acción destinada a alcanzar el fin de la vida, no en una verdad cierta, sino en un simple probabilidad. Así, la *recta ratio* κατόρθωμα, o la "acción recta", tal como se aparece a Arcesilao, no es el acto infalible y perfecto como lo conciben los estoicos, sino que semeja a lo que ellos llaman lo "conveniente", καθῆκον, es decir, lo que precisa de la prudencia y es susceptible de motivación y justificación razonable: no cierto y verdadero, sino probable, es decir, merecedor de obtener la aprobación y el asentimiento de todo hombre que hace uso de su razón. Es la *ratio probabilis* de Cicerón.

Observamos aquí con curiosidad la aparición, en el lenguaje filosófico, del término *ratio*, con sus derivados, del que somos deudores a los romanos, y cuyas implicaciones profundas y complejas, tanto desde el punto de vista del objeto (razones de las cosas), como desde el punto de vista del sujeto (razón del hombre), sobrepasan con mucho la *lógica* de los griegos, como observa Cournot. Aquí se ve, con la elaboración de los conceptos y de las reglas jurídicas, y sobre todo de las nociones de ley *(lex)* y de derecho *(jus)*, la aportación mayor de los romanos al pensamiento y al lenguaje filosóficos.

(* 276) CARNÉADES Y SUS SUCESORES.—Según lo que nos enseñan Cicerón *(Ac. pr.*, II, 6; 30-34; 45. *De Rep.*, III, 4 sgs. *De divin.*, I, 4, 30) y Diógenes Laercio (IV, 62), este griego de Africa fue en Atenas alumno de Hegésino, sucesor de Arcesilao en la Academia y del estoico Diógenes de Babilonia, con el que tomó parte en 156 en la famosa embajada de Roma. Al decir de Apolodoro, murió en 129-8, a la edad de ochenta y cinco años (noventa, según Cicerón). Su enseñanza la conocemos por sus discípulos, por CLITÓMACO DE CARTAGO, que fue jefe de la Academia después de Carnéades (127); por el sucesor de Clitómaco (119), FILÓN DE LARISA, que parece haber desenvuelto el probabilismo del maestro en un sentido crítico y pragmático, que se inclina con ANTÍOCO DE ASCALÓN, hacia un dogmatismo ecléctico que Cicerón, en los Académicos, ataca vivamente. Trabajador infatigable, poco dispuesto para las especulaciones metafísicas, pero muy versado en las cuestiones morales, al decir de Diógenes de Laercio, se ocupaba únicamente de discusiones filosóficas, hasta el punto de que evitaba todos los banquetes y desdeñaba incluso cortarse los cabellos y las uñas. Era un hombre maravillosamente dotado (incredibili facultate, *Acad. post.*, I, 12), un notable orador *(De fin.*, III, 12, 41), de voz fuerte, de verbo incisivo, pronto para la réplica, y, cuando quería, de una gran sensatez de espíritu en la discusión; pero a veces se dejaba arrastrar por la virtuosidad de la dialéctica y el incentivo de la disputa a burlarse de las mejores causas *(Rep.*, III, 4), para sostener alternativamente el pro y el contra *(Divin.*, I, 36), como hizo en Roma con respecto a la justicia, en el gran escándalo de Cicerón, que reprocha a la Academia nueva de Arcesilao y de Carnéades arrojar confusión en todo *(De leg.*, I, 13) y arruinar la noción del "jus naturale", pretendiendo que, si existiese, lo justo y lo injusto se aparecerían lo mismo a todos, como lo cálido y lo frío, lo amargo y lo dulce, lo que ocurre así, de suerte que no es ni la naturaleza ni la voluntad, sino "la imbecilidad", o, si se quiere, la convención humana, la madre de la justicia entre los hombres *(De rep.*, III, 5. Cf. Lactancio: *Instit.*, V, 14). Había leído con atención los libros de los estoicos; en particular los de Crisipo, y, a partir de 159, se dedicó a refutarlos,

con tanto éxito, que tenía costumbre de decir: "Si Crisipo no hubiese existido, yo mismo no sería nada." Luego, después de haber refutado toda la doctrina estoica, la lógica y la teoría de los criterios de verdad, la moral, el fatalismo, la teoría de la Providencia, la creencia en la adivinación, trató de constituir un arte de vivir (τέχνη τοῦ βίου), fundado en el pensamiento reflexivo o la prudencia (φρόνησις), que se regula sobre la probabilidad (πιθανόν) que nada contradice (ἀπερίσπαστος), probabile neque ulla re impeditum, dice Cicerón *(Ac. pr.*, II, 11), que alaba en él el que haya arrancado de nuestras almas ese monstruo, el asentimiento sin fundamento, es decir, la opinión y la ligereza (II, 34).

(* 277) Origen, estructura, evolución del Derecho romano.—La organización de la materia jurídica, en Roma, para la enseñanza, comenzada en el siglo II a. de J. C., fue obra, en el siglo I, de Q. Mucio Scaevola y de Cicerón, que había escrito un tratado *De jure civili in artem redigendo*, en el que define el Derecho civil en sus tres partes o *genera* (personae, res, actiones), divididas a la vez en *species*, tal como se las encuentra en las *Instituciones* de Gayo, cuyo éxito fue muy grande en las escuelas del Bajo Imperio, ampliando y haciendo más flexible el viejo Derecho formalista de los Quírites por la adaptación a los casos (obra de los jurisconsultos) y vivificándolo por la concepción moral de la equidad, para hacer reinar, no ya solo en la ciudad romana, sino en el universo, la paz, el orden y la prosperidad. El Derecho, *jus humanum*, está constituido esencialmente por la *lex* y la *consuetudo*, y se refiere a la *natura*, tal como la define el *jus divinum*. Sin embargo, estas nociones fueron anuladas por el desenvolvimiento hipertrófico, a partir del Alto Imperio, de la idea de *princeps*, que hace del emperador divinizado el *auctor* supremo del derecho y el garante de las costumbres, luego (con Ulpiano, el Digesto y Justiniano) por la deformación de la idea de "naturaleza" concebida como común al hombre y a los demás animales (cf. J. Chevalier: *La vie morale et l'au-delà*, cap. II), en fin, por la confusión (de origen estoico) de la *naturalis ratio*, de la *institutio conveniens* y del *jus gentium*, con desaparición de la *consuetudo*. Esta segunda concepción es la que recogen, en los tiempos modernos, los legistas y todos los defensores del absolutismo de Estado. La primera, dominada por la pareja *jus divinum-jus humanum, jus naturale-jus gentium, pietas-aequitas*, fue adoptada y llevada a su pleno desarrollo por los cristianos, de San Agustín y de Escoto Eriúgena a Alberto Magno, a Santo Tomás y a los juristas teólogos de España, Vitoria y Suárez.

(* 278) Razón, ley, naturaleza, equidad, equilibrio.—Sobre el sentido exacto de estos términos y de estas nociones, véase en particular Cicerón: *De rep.*, I, 2 (pietas, religio, jus gentium, jus civile, justitia, fides, aequitas, pudor); y la expresión de Jenócrates, "que es preciso hacer espontáneamente lo que la ley manda"). *De leg.*, I, 6-12, sobre la razón, propia del hombre, primer enlace entre el hombre y Dios, de la que procede la ley, que es razón suprema, razón divina, inscrita en la Naturaleza, principio eterno, incluso espíritu de Dios: "Prima cum Deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est. Quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio juris est (I, 7). Ad participandum alium ab alio, communicandumque inter omnes justos natura nos esse factos (y en este sentido, añade Cicerón, empleo la palabra *Naturaleza*, I, 12). Lex est naturae vis, ratio summa, insita in natura, quae jubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria (I, 6). Aeternum quiddam, ... mentem Dei, ... ratio divina (II, 4)".—Primitivamente, las transacciones en Roma, lo mismo que el botín de guerra, se hacían *sub asta*, siendo la lanza el símbolo de la divinidad, de la realeza, e incluso del derecho de ciudadanía de los quírites (muy tardíamente extendido bajo el Imperio). Más tarde fue sustituido, para todos los actos de *nexum* (ventas, préstamos y pagos), por la balanza, que "pesaba" las partes, y que, incluso cuando ya no estaba en uso, permaneció como el símbolo de la justicia de los

contratos y, más generalmente, de la equidad: *libra aequitatis*, dirá Casiodoro. De ahí las expresiones *aequi-libris, aequi-libritas, aequi-librium*, que se extienden hasta la relación de causalidad (enriquecimiento sin causa).

(* 279) *Homo, humanitas, humilitas.*—Véase a este respecto un interesante artículo de N. I. Herescu (Bull. Ass. G. Budé, junio 1948), sobre *Homo-humus-humanitas, humilitas*, con los textos de Terencio: "Homo sum, nil humani a me alienum puto" *(Heaut.*, 77); de Cicerón sobre la *humanitas* asimilada a la *caritas generis humanai (De leg.*, III, 1), a las artes liberales *(Pro Archia*, I, 2; II, 3; III, 4), a la generosidad *(Ep. ad Atticum*, XI, 12), a la cultura propia de los *humanissimi homines (Pro Archia*, VIII, 19); de Séneca: "Homines quidem pereunt: ipsa humanitas, ad quam homo effingitur permanet" *(Ep.*, 65); de Aulo Gelio (XIII, 17), que identifica la *humanitas*, no a la φιλανθρωπία, *sino a la* παιδεία de los griegos. Cf. Reitzenstein: *Werden und Wesen der Humanitas*, Estrasburgo, 1907. W. Kroll: *Die Kultur der Ciceronischen Zeit*, Leipzig, 1933. W. Ruegg: *Cicero und der Humanismus*, Zürich, 1946.—Aún más profundamente, como vio Platón, el hombre es inseparable de Dios, que es, o debe ser, su medida: porque el hombre es lo que es delante de Dios, y nada más. De ahí la *humildad* como virtud propia de la *Humanidad*. Porque el universo obedece a Dios, dice Cicerón, y la vida del hombre depende de la Ley soberana que lo gobierna: "nam et hic (mundus) Deo paret; et hominum vita jussis supremae legis obtemperat" *(De leg.*, III, 1). Cf. J. Chevalier: *Cadences*, II, págs. 1.935 sgs.

(* 280) La filosofía de Virgilio en la "Eneida".—De todas maneras (K. Navratil, Viena, Stud., 1939), hay en la *Eneida* una filosofía de la Historia, cuya importancia fue reconocida por San Agustín, y que se inspira en Posidonio, pero le sobrepasa: el mundo está gobernado por un Dios Providencia, inteligente y bueno, que vive y actúa en su creación sin violentar la libertad humana, que quiere su acabamiento por el trabajo y por la prueba, y lo emplea en su obra, el advenimiento de la paz en el mundo (cf. el artículo de Mlle. A. Guillemin sobre *l'unité de l'oeuvre virgilienne*. R. Et. lat., 1948).

(* 281) El principio de universal simpatía.—*Sympathia*, traduce Cicerón *(Divin.*, II, 69, 143), o *naturae contagio (De fato*, III, 5), denotando la interdependencia de todos los seres del universo, asociados por un parentesco natural *(cognatio naturalis. Divin.*, II, 14, 30. Cf. *Nat. deor.*, III, 11, 23). Se sabe la importancia que tuvo esta noción de simpatía o de afinidad, estoica de origen, en la última filosofía griega (Em. Bréhier: *Chrysippe*, pág. 152; *Philon*, pág. 159; *La cosmogonie stoïcienne à la fin du paganisme*, R. Hist. des relig., 1911), luego en el Renacimiento, donde pasó de Plotino a Marsilio Ficino, a Pomponazzi, Cardan, Campanella, a los astrólogos como della Porta y Cornelio Agrippa, a los médicos Fernel, Fracastor y Mizaud, a van Helmont y Robert Flud, como lo atestigua el P. Mersenne (Ch. Chesneau: *Le Père Yves de Paris*, 1946, págs. 86 sgs., 354 sgs.).

(* 282) La infinitud del mundo, según Lucrecio.—Es una idea a la que vuelve Lucrecio sin cesar (cf. el primer elogio de Epicuro, I, 72: *et extra Processit longe flammantia moenia mundi*, y todo lo que sigue). Contrariaba sobre todo a los adversarios del epicureísmo, que le reprochaban derribar con sus razonamientos las murallas del mundo, de este santuario y de este templo del universo, que Epicuro muestra precisamente en contra de Aristóteles (Bignone nos da la prueba de ello) que no es punto eterno, finito y perfecto, sino perecedero, en el seno de un todo infinito y sin límites (II, 1.044-1.047): combinación mortal, como todos los mundos que, en número indefinido, nacieron de una combinación de átomos en el seno del vacío infinito. Cf. P. Boyancé, "Lucrèce et le monde" (Lettres d'humanité, IV, 122 sgs.), y la conclusión del estudio ya citado de Ch. Mugler sobre *L'infini cosmologique* (Lettres d'humanité, VIII, 66), en el que muestra que esta representación pluralista e infinitista del mundo es para el poeta la clave de la

física y de la moral del atomismo y que únicamente incurre en el error de atribuir la primera idea a Epicuro, en lugar de hacerla remontar a las fuentes mismas de la doctrina.

CAP. VIII.—EL FIN DEL PAGANISMO Y EL ADVENIMIENTO CRISTIANO.

283. Sobre la ley inflexible de la naturaleza, según Eurípides.—284. El culto de los astros y del Destino entre los paganos.—285. La importancia del número 7 y de la Ogdoade en los ritos de magia y de teurgia.—286. Antipatías y simpatías. La Naturaleza, encanto de la Naturaleza.—287. Buenos y malos demonios.—288. Evhemero, Posidonio y el movimiento neopitagórico. 289. Sabiduría pagana, gnosis y misterios paganos.—290. "Deus unus est" (Marc., XII, 29).—291. Salvación y redención por Cristo.—292. La penitencia y el pecado.—293. Los pobres de espíritu (Mat., V, 3).—294. discurso de San Pablo a los atenienses (Act., XVII).—295. Apolonio de Tiana.—296. El culto de Mithra.—297. Juliano el Apóstata.—298. La enseñanza de C. Musonio Rufo y su definición de la filosofía.—299. La originalidad de Séneca y su respuesta al problema del mal.—300. El sistema y el espíritu de los *Discursos*, de Epicteto.—301. El remedio a las pasiones, según Epicteto.—302. La oración de Epicteto comparada con las de Ignacio de Loyola y de Platón.—303. El derecho imperial romano y el derecho, según los cristianos.—304. La inteligencia, según Marco Aurelio.—305. El problema de la muerte.—306. La sabiduría, según Demetrio y los predicadores cínicos.—307. La revelación mosaica, la sabiduría y la gracia, según Filón.—308. El Logos, según Filón.—309. Perfeccionamiento de la idea de Dios a comienzos de nuestra era.—310. "El Gran Pan ha muerto".—311. La creencia en la Providencia en Plutarco y en la tradición griega.—312. El orden del cosmos y la justicia divina.—313. Porfirio de Tiro. Su doctrina. El árbol de Porfirio.—314. Orientalismo y hermetismo de Plotino. Misticismo e intelectualismo enlazados.—315. La Inteligencia o el *Noûs*, según Plotino.—316. Sucesores de Plotino: Jámblico, Juliano y Salustio. Sinesio. Proclo. Damascio. El neoplatonismo pagano y cristiano.—317. Plotino y el Occidente. Visión plotiniana y visión medieval.

(* 283) SOBRE LA LEY INFLEXIBLE DE LA NATURALEZA, SEGÚN EURÍPIDES *(Troyanas*, 886).—Se trata de la famosa súplica de Hécuba en el momento en que Menelao anuncia su intención de liberar a Helena de la muerte: "Oh tú, soporte de la Tierra y que sobre la Tierra tienes tu trono, quienquiera que seas, insoluble enigma, Zeus, ley inflexible de la Naturaleza o inteligencia de los hombres, yo te adoro. Siempre siguiendo en silencio tu camino, conduces según la justicia los asuntos humanos." Súplica de un género nuevo, como observa Menelao, en la que se encuentra un eco de las doctrinas de Diógenes de Apolonia, de Heráclito y de Anaxágoras (ed. Parmentier et Grégoire, Budé, 1925, pág. 20). En otra parte (1240), Hécuba atribuye sus desgracias al odio de los dioses, a los que ningún sacrificio podrá aplacar, confundiendo así la divinidad con la inexorable Tique, este destino fatal del que el hombre es esclavo y al que Heracles imputa las pruebas de las que ni los hombres ni los dioses podrían ser considerados como responsables (así en la expresión de Bruto agonizante, Dion Casio, 47, 49): a esta ley necesariamente hemos de obedecer (τῇ τύχῃ δουλεύτεον. Heracles, 1357), porque ningún esfuerzo humano puede frustrar su marcha lenta y segura (Electra, 403).

(* 284) EL CULTO DE LOS ASTROS Y DEL DESTINO ENTRE LOS PAGANOS.—En los textos de San Pablo *(Gal.*, IV, 3; *Col.*, II, 8), Dietrich y Diels traducen στοιχεῖα por "astros". Festugière, 107, mostró que este sentido no es cierto. Pero se habla claramente de los astros, al mismo tiempo que del destino, en otros textos de los apologistas y de los Padres. Taciano, oponiendo la fe de los cristianos a la ciencia de los astrólogos y a las creencias de los paganos, escribe *(ad Graec.*, IX, 42): "En cuanto a nosotros, estamos por encima de la Heimarmene; en lugar de los espíritus errantes, hemos aprendido a conocer al Maestro que no se equivoca. Ya no nos vemos llevados por el destino y desdeñamos a los astros que le imponen la ley." Y Clemente de Alejandría, después de haber expuesto, según los valentinianos, el imperio de la Heimarmene *(Excerpta ex Theodoto*, 69, 1-78): "De esta batalla de poderes nos libera el Señor. Ha surgido un astro nuevo que destruye el antiguo poder de las constelaciones (ἀστροθεσία). Brilla con luz nueva, no física. Abre los caminos de la salvación, a fin de hacer pasar a los que creen en Cristo del reino del destino al de la Providencia... Hasta el bautismo, era visible el yugo de la Heimarmene; después, los astrólogos no dicen ya verdad. El bautismo, con el conocimiento (γνῶσις), nos libera, y nos hace pasar de la muerte a la vida." Cf. Juan Crisóstomo: *P. G.*, t. VII, 63.

(* 285) LA IMPORTANCIA DEL NÚMERO 7 Y DE LA OGDOADE EN LOS RITOS DE MAGIA Y DE TEURGIA.—Como atestigua, a comienzos del siglo III d. de J. C., Dión Casio, 37, 18. Del número 7, que prevaleció en todas estas combinaciones, Cicerón decía ya, en el *Sueño de Escipión:* "Qui numerus rerum omnium fere modus est." Y antes de él Aristóteles *(Met.*, N, 6, 1.093 a, 12), relatando y refutando la teoría pitagórica de los números-causas, señalaba la importancia particular que presentaba para los pitagóricos el número 7, el único de la década que no fue ni producto ni factor: "Siete son las vocales, siete las notas de la gama musical, siete las pléyades, y a los siete años los animales (o por lo menos algunos de ellos), pierden sus dientes, y siete eran también los jefes delante de Tebas."

La liturgia de Mithra (MS 574 del Suppl. grec de la B. N., Dieterich), los escritos herméticos (ed. Nock et Festugière, I, 25-26; XIII, 15), los naasenios descritos y refutados por Hipólito (V, 7), los gnósticos, Macrobio, y ya Cicerón, en el *Sueño de Escipión*, abundan en referencias a los siete planetas, a las siete esferas, a sus relaciones con los siete vicios, a su temible influencia, sobre todo la de Saturno, el Jaldabaoth o dios malo de los gnósticos (Bousset, 351), y la de la Luna, bajo la cual reina únicamente la Necesidad, con exclusión de la Suerte; porque esta es la voluntad de los siete cosmocratores salidos del Demiurgo, engendrado él mismo por el Noûs, Dios macho y hembra; son ellos los que, desde los círculos planetarios, ejercen ese gobierno del universo que se denomina la Heimarmene *(Corp. Herm.*, I, 9), por debajo de la octava región, la Ogdoade, anterior al cosmos; donde radica la divinidad todopoderosa y cerca de la cual reina el ser verdadero, la libertad, la unión con Dios; el A y el Ω, que se encuentra por encima de los planetas, de quien emana el alma, a quien, en fin, debemos volver después de la muerte si estamos regenerados por los ritos de iniciación, de purificación y de desposeimiento, a fin de convertirnos en la imagen de Dios, de entrar en él, de ser salvados por él, de renacer en él y de devenir dios (θεωθῆναι. *C. H.*, I, 26), gracias al entusiasmo, al éxtasis, a la participación de la energía espiritual de las potencias (XI, 20, ns. 58-60. XIII, 11). Los misterios herméticos se reducían, al parecer, a los misterios del Verbo. Pero, en los cultos populares, ritos extraños y primitivos de magia y teurgia eran practicados por los hierofantes. Unos y otros se describen abundantemente en las obras gnósticas y herméticas. Cf. Bousset, cap. VII. Reitzenstein: *Mysterienreligionen*, pág. 20 sgs. Dieterich: *Mithrasliturgie*, 121. Harrison: *Proleg.*, apéndice sobre las tablillas órficas. Festugière: *Idéal religieux*, 101-142. Véase, en particular, el testimonio de Ireneo, I, 13, 3, sobre Marcos el gnóstico; I, 23, 1, sobre el culto de Isis, en el que aparecen la muerte voluntaria y la salvación obtenida por la gracia (21, 7): y, en los escritos herméticos, las revelaciones de Phtah-Noûs a Hermes, de Hermes a Toth y Asclepio (Nock Festugière, y app. C. y E., págs. 140, 193).

(* 286) ANTIPATÍAS Y SIMPATÍAS. LA NATURALEZA, ENCANTO DE LA NATURALEZA.—Esta es la misteriosa fórmula que Bolos, el partidario de Demócrito, greco-egipcio del siglo I a. de J. C., autor de los φυσικά, pone en boca del mago Ostanés, después que "investigaciones experimentales" realizaron "las síntesis de la materia", a pesar de que nada escapa al espíritu de las simpatías y antipatías de los cuerpos y de los enlaces entre planetas, piedras, plantas y animales, en las cuales

se fundan la astrología, la magia, la alquimia (cf., en el siglo III d. de J. C., Zósimo de Panópolis), la medicina sacerdotal y la terapéutica: "La Naturaleza está encantada por la Naturaleza, libra combate con ella, la domina", revelándose la materia primera fluida, en contacto con la naturaleza de los cuerpos, según los casos, las afinidades, las luchas o la superioridad (citada por J. Bayet, Rev. Et. lat., 1946, pág. 369).—Se sabe la importancia que tuvo en la época del Renacimiento esta doctrina de las antipatías (salida de la ley aristotélica de los contrarios) y de las simpatías (doctrina de origen estoico que se encuentra en Plotino), con Pomponace, Cardan, Campanella, los astrólogos J.—B. della Porta y Cornelio Agripa, los méditos Antoine Mizaud, Fracastor y Fernel.

(* 287) BUENOS Y MALOS DEMONIOS.—Las expresiones δαίμων ἀγαθός, κακὸς δαίμων, se encuentran frecuentemente, a partir del siglo I a. de J. C., en Diodoro de Sicilia, 4, 51; Plutarco, Cés., 69; *Brut.*, 36; *De se ips. laud.*, 11, 542 E. En el siglo II, Pausanias, 9, 34, 4, lo mismo que los Himnos órficos, 72 y 73, mencionan un ἀγαθὸς δαίμων al lado de una τύχη ἀγαθή (Dieterich: *Nekya*, 90). El pseudo Calístenes, en su Historia fabulosa de Alejandro, I, 32, nos enseña que en Alejandría se sacrificaba a τοῖς ἀγαθοῖς δαιμόσι. En fin, la expresión δαιμόνων ἀγαθῶν se encuentra en un gran número de inscripciones funerarias de la época alejandrina tardía o de la época romana (citadas por Rodhe 233 n., 701, que afirma sin prueba que la expresión es mencionada con frecuencia por los escritores áticos). Hacia esta época, la demonología griega se mezcló con la creencia judía en los ángeles, bajo la influencia de Filón (Beinze, 112. Dieterich, 60). En los escritos herméticos se habla constantemente de los buenos y malos demonios, de los ángeles buenos y malos (Asclepio, 5, 25), creencia que Aristóteles imputaba a los Magos, más antiguos que los egipcios (fr. 8, 1.475 a, 35), así como de demonios justicieros y vengativos (I, 23), y simientes depositadas en el Noûs, ya por Dios, que lo devuelve a su naturaleza de buen genio, de ser divino (X, 23-24), eterno (αἰών, XI, 20), sustraído a la acción de los demonios (Ascl., 29), al destino, a la ley y al mal (XII, 5-9. App. E), ya por los malos demonios que pueblan el universo (IX, 3-5), que permanecen en nuestro cuerpo, lo entregan a los vicios y a todas las enfermedades del alma, la mayor de las cuales se cifran en la negación de Dios (XII, 3), y lo someten al Destino por intermedio de las influencias astrales de las que son servidores (XVI, 13-16, App. C.).

(* 288) EVHEMERO. POSIDONIO Y EL MOVIMIENTO NEOPITAGÓRICO.—Sobre Evhemero, cuya *Historia sacra* conocemos, sobre todo por los pasajes de la traducción de Ennio que refrenda Lactancio, cf. el estudio de R. de Block, Mons. 1876 y el artículo de Jacoby en Pauly Wissowa, VI, 954. En cuanto a Posidonio, que tenía en particular estima la astronomía y la meteorología (J. Bake: *Posidonii reliquiae*, Leyde, 1810, págs. 58 sgs.) y que se aparece en muchos aspectos como el intermediario entre Platón y Filón (como se ve por Plutarco, en su mito de Timarco, *De genio Socratis)*, ejerció una gran influencia sobre Cicerón *(Nat. deor.*, II. *Fin.*, I, 2, 6), sobre Séneca *(Ep.*, 90) y sobre todo el movimiento neopitagórico que se produjo en la primera mitad del siglo I a. de J. C., del que parece haber sido su principal fuente (A. Schmekel: *Philos. der Mittleren Stoa*, Berlín, 1892). Véase a este respecto Zeller, III, 1^3, 570. Dieterich, 143 sgs. F. Susemihl: *Gesch. der griechischen Litt. in der Alexandrinerzeit*, Leipzig, 1891, II, 128. E. Schwart: *Characterköpfe*, ed. 1943, 89.

(* 289) SABIDURÍA PAGANA, GNOSIS Y MISTERIOS PAGANOS.—En lo que concierne más particularmente a la GNOSIS, el artículo citado de L. Cerfaux (Dit. de la Bible, suppl.) constituye una excelente exposición: da a conocer y critica la teoría de Mosheim (1739), recogida por Bossuet (1907), Reitzenstein (1921) y Loisy (1933), sobre la existencia de una gnosis pagana, de origen iranobabilonio, anterior al cristianismo, que se aparecería así como una gnosis

disciplinada y rectificada, según la expresión de Loisy *(Naissance du christianisme*, 1933, págs. 368 sgs.), mientras que Harnack (en 1886), de Faye (1925), F. C. Burkitt (1932) ven en la gnosis una helenización radical y prematura del cristianismo. De hecho, dejando a un lado la gnosis cristiana, puede observarse que los escritos herméticos, en los que se expresa la gnosis sabia del Egipto helenista, no son anteriores a fines del siglo I d. de J. C., y que la gnosis vulgar de los misterios culturales (magia y astrología) se extiende por Asia en la misma época; aun teniendo orígenes paganos innegables, como la gnosis sabia de Alejandría, es, pues, en su forma, posterior al cristianismo, que la influenció, y está muy lejos de proceder de ella; porque los fundamentos sólidos del cristianismo, en el Antiguo Testamento y en el Cristo histórico son completamente independientes de los misterios paganos y de la gnosis, como se comprueba claramente cuando se estudia desde este punto de vista a San Juan y a San Pablo (1 *Cor.*, VIII, 1-6. XIII, 8) y cuando se compara el sacrificio de Cristo y los sacramentos del cristianismo (bautismo y remisión de los pecados) con los misterios de Dionisios, de Atis y de Osiris, o de Mithra. En cuanto a las semejanzas exteriores que se observan entre estas dos cosas tan diferentes como los "misterios helenísticos" y los "sacramentos cristianos" (A. D. Nock, Mnemosyne, 1952), se explican, como había observado ya San Agustín, por ese instinto religioso que existió en la Humanidad desde sus orígenes y que culminó con Cristo: "Nam res ipsa quam nunc christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carne, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari Christiana" *(Retract.*, I, 12, 3).

(* 290) DEUS UNUS EST *(Marc.*, XII, 29).—Esta indicación de *Marc.*, XII, 29, repetida en el v. 32 del más antiguo de nuestros Evangelios sinópticos, el de Marc. (resumen de las predicaciones de Pedro hacia 62, el original arameo de Mateo, las "Logia" del Señor, Eusebio, *H. E.*, III, 39, 16, lo conocemos únicamente por la traducción griega un poco posterior), esta indicación relativa a la unidad de Dios, que no se encuentra en los pasajes paralelos de Mateo, XXII, 37, y de Luc., X, 27, se refiere a la palabra de la Escritura *(Deuteronomio*, VI, 4): "Dominus Deus noster, Dominus unus est" (Cf. Isaías, XIV, 5: "Ego Dominus, et non est amplius: extra me non est Deus"). Es Iahvé, el "Dios celoso", que se proclama así iniciando todos los Decálogos *(Ex.*, XX, 3, XXXIV, 14; *Deut.*, I, 6-9) y que debe ser objeto de un amor y de un culto exclusivo, como creador *(Génesis*, I) y señor único del cielo y de la tierra *(Gén.*, XXIV, 3. Trozo "jehovista" muy antiguo).

(* 291) SALVACIÓN Y REDENCIÓN POR CRISTO.—Cristo rescató a los hombres con su sangre (institución de la Eucaristía, *Mat.*, XXVI, 28), a fin de que fuesen justificados *(Rom.*, III, 24): no tanto por la efusión material de la sangre como por su obediencia, en tanto que hombre, a Dios, su Padre eterno, y ello entregándose a nosotros por amor *(Gal.*, II, 20) hasta la muerte y a la muerte en la cruz, obediencia que fue la causa de su exaltación por encima de todo *(Fil.*, II, 5-11). Salvación y redención que hizo pasar al hombre de la muerte a la vida (Clemente de Alejandría: *Exc. ex. Theodote*, 69, 1-78. Cf. Ireneo: *Adv. haer.*, IV, 14), de una naturaleza y de un valor sin parangón con la *sôteria* que proponían los filósofos, los misterios y la gnosis, que era, sin duda, en algunos, una promesa de inmortalidad bienaventurada, pero antes que nada y sobre todo una salvación temporal y terrestre, obtenida con ayuda de ritos mecánicos, por un esfuerzo puramente humano, sin ninguna asistencia divina y prometida únicamente a una élite de iniciados (Festugière: *Id. relig.*, 32-40, 113, 133. J. Chevalier: *Axiochos*, 72, 104): mientras que el mensaje de Cristo y su redención se aplican a todos los hombres, y su reino es universal, por serlo interior y espiritual, fermento divino que penetra todo el carácter *(Mat.*, XIII, 33, y las parábolas del reino), lo mismo que la Iglesia que instituyó como su cuerpo es una Iglesia

universal o "católica", según la denominación que le dan ya Ignacio de Antioquía *(S.*, VIII, 2), Policarpo, Ireneo, Justino, y constata del mismo Celso.

(* 292) LA PENITENCIA Y EL PECADO.—Debe observarse que la noción de *penitencia* y de *pecado*, que tiene un lugar tan importante en la predicación de Cristo, está casi totalmente ausente, al menos en su forma moral, de las religiones y de las filosofías anteriores al cristianismo. Para Sócrates, la falta es una ignorancia. Para los pitagóricos, los órficos y Platón mismo, es el resultado de un castigo en el que la responsabilidad del hombre, al parecer, no se precisa. Unicamente la religión del Avesta se elevó a la noción del pecado, considerado como transgresión de las leyes de la voluntad divina, así como a las nociones correlativas de arrepentimiento y de perdón, pero se ven afectadas por el formalismo y el dualismo que penetran esta religión en su fondo. El cristianismo, por el contrario, ve en el pecado una consecuencia, no de un principio del mal, sino del mal uso que hacen los hombres de la libertad que les fue dada por Dios, y el arrepentimiento, el perdón de las ofensas por Dios, la penitencia y la expiación se consideran como nociones puramente morales. El pecado es cosa personal, y si bien el pecado de Adán privó a su descendencia de la justicia original, lo que hace exigible el bautismo *(Joh.*, III, 5. *Rom.*, VI, 2-4. V, 15) para tener acceso al reino de Dios, si bien creó en sus descendientes una propensión al pecado (*ἁμαρτία, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, propter quod* y no *in quo*, como traduce la Vulgata. *Rom.*, V, 12), sin embargo, no es en ellos una falta personal que deban reparar. En la oración que enseñó a los hombres, el Señor nos hace pedir al Padre del cielo que nos perdone, como perdonamos a los que nos ofendieron *(Mat.*, VI, 12) e insiste en la necesidad de esta condición para obtener de Dios el perdón (14-15). Unicamente Dios tiene el poder de perdonar los pecados *(Is.*, XLIII, 25. *Lc.*, V, 21), y al proclamar que posee como propio este poder, Cristo afirma su divinidad *(Mc.*, II, 2-12); sólo él puede delegar en los apóstoles y en la Iglesia *(Mat.*, XVI, 19); y no rehúsa nunca al que se arrepiente el perdón de la ofensa cometida: porque la misericordia de Dios es infinita. "Oh, Dios, no desprecias nunca a un corazón contrito y humillado", decía ya el Salmista (LI, 19). Unicamente el pecado contra el Espíritu es irremisible, tanto en esta vida como en la otra *(Mat.*, XII, 31-32), porque traduce disposiciones interiores del pecador, que rechaza la verdad y la gracia que se le ofrece *(Mc.*, III, 22-30. *Lc.*, XII, 10).—Para más detalles, véase nuestro estudio sobre "el hombre y el pecado", en *Cadences*, II, Plon, 1951.

(* 293) LOS POBRES DE ESPÍRITU *(Mat.*, V, 3).—Son los humildes de los Salmos, los pequeños del Evangelio, término que la Biblia latina traduce siempre por *pauperes*, aquí *pauperes spiritu*, los que se ven abatidos, los humildes (en hebreo, *ânî, ânâw)*, los que tienen espíritu de pobreza y carecen del gusto por las riquezas, del apego a los bienes de la tierra, al fausto, al orgullo y a la avidez insaciable. Este espíritu fue el que inspiró la comunidad de los bienes en la Iglesia primitiva. La Epístola de Santiago (II, 1-6), se muestra muy severa hacia quien, haciendo acepción de las personas, no honraba al pobre, sino que le hacía pasar después que el rico a la asamblea de los fieles. A estos humildes y a estos pobres, Cristo promete el reino de los cielos. Porque él mismo, dice San Pablo (2 *Cor.*, VIII, 9), "Nuestro Señor Jesucristo, se hizo pobre por vosotros, de rico que era, a fin de haceros ricos con su pobreza." Sus apóstoles vivieron pobres, sufriendo hambre, sed, desnudez y fatiga con el trabajo de sus propias manos, calumniados, envilecidos, perseguidos, sin fuego ni lugar (1 *Cor.*, V, 3), como su divino Maestro, el Hijo del hombre, que no tuvo dónde descansar su cabeza *(Mat.*, VIII, 20). Y este ejemplo lo siguieron todos los hombres apostólicos, como San Francisco de Asís, ese segundo Cristo. Pero, a estos humildes y a estos pobres, que Cristo enviaba a evangelizar sin oro, ni plata, ni dinero, ni alforja, ni calzado, ni báculo, les había recomendado que no temiesen a los que no pueden

matar más que el cuerpo y que le confesasen delante de los hombres si querían a su vez gozar de su testimonio delante del Padre *(Mat.*, X, 9-42). Y esto hicieron con su martirio, ese supremo testimonio, estableciendo así entre los hombres una fuerza desconocida para el mundo pagano: la fuerza de la conciencia moral, de la que no puede triunfar ninguna fuerza material. Cuando el deber se lo impone, estos humildes se elevan por encima de todo y, como dice Pascal, encarnan, frente a las grandezas de la carne y a las grandezas del espíritu mismo, la grandeza moral de la caridad, que las sobrepasa infinitamente.

(* 294) DISCURSO DE SAN PABLO A LOS ATENIENSES (Act. XVII).—Nada más significativo que el discurso pronunciado por San Pablo de Atenas, en el Areópago, para responder a algunos filósofos epicúreos y estoicos. Atenienses, dice en sustancia el apóstol, compruebo que sois en todo los más religiosos de entre los hombres (δεισιδαιμονεστέρους). Hallé entre vosotros un altar dedicado al Dios desconocido. Vengo a anunciaros a Aquel que adoráis sin conocerle. Este Dios que hizo el mundo, Señor del cielo y de la tierra, que hizo salir de un solo hombre todo el género humano, este Dios no se encuentra lejos de cada uno de vosotros, pues en él tenemos la vida, el movimiento y el ser (in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus), y como dijo uno de vuestros poetas, de su raza somos (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν). Pero cuando Pablo añade: "Dios anuncia a los hombres que se dispongan, en todas partes, a hacer penitencia (μετανοεῖν), porque está fijado el día en que juzgará al mundo según la justicia por el hombre a quien designó y acreditó ante todos, resucitándole de entre los muertos", los griegos, que oían hablar de resurrección de los muertos, se burlaron de él y dijeron: "Te escucharemos otra vez en el cielo" *(Act.* XVII, 18-32).

(* 295) APOLONIO DE TIANA Y EL MOVIMIENTO NEOPITAGÓRICO EN EL SIGLO I DE NUESTRA ERA.—APOLONIO DE TIANA, que vivió en el siglo I de nuestra era, nos es conocido sobre todo por la Vida que escribió Flavio Filóstrato de Lemnos, poco después de 222, a requerimiento de Julia Domna, mujer del emperador Alejandro Severo (ed. Conybeare, Londres, 1912). Como mostró B. Latzarus en su estudio sobre "Un pythagoricien thaumaturge" (Rev. Cours et Conf., 1939-40), Apolonio de Tiana, discípulo del pitagórico Nigidio Figulo (noble romano, astrólogo y místico, muerto en el exilio en 45 a. de J. C.) y que conoció quizá a los brahmanes (Festugière: "Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde", R. Et. gr., 1942-43), parece haber tratado, ante todo, de depurar el culto griego. Pero su memoria fue desvirtuada por todos los que, de Filóstrato a Hiérocles de Bitinia (conocido por las refutaciones de Eusebio y de Lactancio), pretendieron hacerle representar el papel de un Mesías pagano, oponiéndole a Jesucristo: hicieron de él un nuevo Pitágoras, un "término medio entre los hombres y los dioses" (Eunapio: *Vitae sophistarum*, proem. Filóstrato, VII, 38, 2), le concedieron todos los poderes, salvo el de perdonar los pecados o el de purificar (ἀπονίψαι), que incluso no pertenece al demiurgo universal (VIII, 3). Sin embargo, nos lo muestran como un hombre que solo desea glorificarse a expensas de los demás hombres, cuya miseria es para él motivo de vanidad.

Sobre el movimiento neopitagórico y los misterios, culturales o literarios, véase Festugière: *Idéal rel.*, *págs.* 73-85, 116 sgs., 133 sgs. Jérôme Carcopino: *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure* (Artisan du Livre, 1927), santuario, probablemente aislado, de una cofradía pitagórica de la primera mitad del siglo I de nuestra era, testimonio, dice el autor, de "la más alta reforma espiritual que haya intentado el paganismo romano". (Véase la segunda parte, sobre el pitagorismo, sus dogmas, su liturgia, sus símbolos, el dualismo del infierno terrestre y del paraíso celeste.) Pero el parentesco divino, ξυγγένεια, apunta solo a un parentesco común a todos los seres, comprendidos también los animales (Virgilio: *Georg.*, IV, 220-228. Sexto Empírico: *Mat.*, IX, 127. Porfirio: *Vit. Pyth.*, 19). Y el retorno al éter (Filóstrato, VIII, 31. Alejandro Polihistor, seg. Diόg. Laer., VIII,

25-31), en el que todas las almas de los seres vivos obtuvieron el principio sutil de la vida, incluso tratando de espiritualizar su noción (Filóstrato, VIII, 7), no asegura al hombre una inmortalidad personal: los *Epigrammata graeca*, de Kaibel (Berlín, 1878), testimonian, a este respecto, algunas esperanzas míticas a las que no acompaña una fe precisa y muchas más negaciones: "Yo no era: yo fui; yo he sido: yo no seré. He aquí todo" (núm. 1.178). "He vuelto a ser la nada que era", ὅ τ' ἐγὼ οὐκ ἦν τοῦτο πάλιν γέγονα (núm. 646. Cf. J. Carcopino: *Aspects mystiques de la Rome païenne*, 1941, pág. 230. Festugière, "Croyances populaires en l'immortalité", *Id. rel.*, 143 sgs.). Estamos lejos aquí de la fe cristiana tal como se expresa en el responso, la oración y el prefacio del día de Pascua, en la resurrección de Cristo, que nos da "el acceso a la vida eterna", según *Rom.*, VI, 9-10: "Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. Quod enim mortuus est peccato mortuus est semel: quod autem vivit, vivit Deo."

(* 296) El culto de Mithra.—La obra esencial es la de Franz Cumont: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruselas, 1896-99. El dios Mithra es mencionado en los antiguos documentos sánscritos y persas; su culto terminó por identificarse con el del Sol. Orígenes *(Contra Cels.*, VI, 21), Jerónimo (Ep. 107), y las inscripciones romanas describen los siete grados de iniciación que corresponden a los siete círculos planetarios κλίμαξ ἑπτάπυλος, que debe escalar el alma del iniciado, así como los sacrificios (el taurobolo), los ritos y *sacramenta*, en los que Tertuliano *(De corona*, 15), los apologistas y los Padres, veían falsificaciones diabólicas de los sacramentos cristianos.

(* 297) Juliano el Apóstata.—El emperador Juliano (331-363), llamado el Apóstata, admirador de Sócrates y de Platón, discípulo de los neoplatónicos cínicos, de Temistio, de Líbano de Antioquía, amigo y protector de Secundus Saturninius Salustius (galo de origen, cuestor y prefecto de Oriente, el autor del περὶ θεῶν, que hemos citado), se proclama "pontifex maximus": el "filósofo coronado", decía de él Gregorio Nacianceno (Or., IV, 91). En su discurso con motivo de la partida de Salustio (359), atribuye a Pericles este pensamiento que se hizo famoso: "Mi ciudad y mi patria es el mundo", ἐμοὶ πόλις μέν ἐστι καὶ πατρὶς ὁ κόσμος (5). Su intento de restauración del paganismo murió con él, como atestigua la expresión: "Venciste, galileo." Cf. J. Bidez: *La vie de l'empereur Julien* (Budé, 1930), y su edición de los Discursos y de las Cartas (id. 1924-32). Edición de las Obras completas, Hertlein, Leipzig, 1875-76. W. C. Wright. Londres, 1913.

(* 298) La enseñanza de C. Musonio Rufo y su definición de la filosofía. Cayo Musonio Rufo, caballero romano, originario de Bolsena, en Etruria, enseñó los preceptos de la sabiduría estoica en Roma en tiempo de Nerón; exiliado por él a Gyaros en 65, fue llamado por Galba a Roma, donde gozó del favor de Vespasiano y de la amistad de Tito (Tácito: *Ann.*, XV, 71. *Hist.*, III, 81). Claudio Polión, lo mismo que Jenofonte había hecho con Sócrates y Arriano con Epicteto, editó las *Memorables*, de Musonio Rufo; Estobeo, que las conoció y utilizó, nos dejó lo esencial de su enseñanza, que se reducía al precepto del vivir bien: la ley de Dios ordena al hombre que sea bueno, y ser filósofo no es otra cosa que esto, τὸ δέ γε εἶναι ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταὐτόν ἐστιν *(Floril.*, 79, 51). La filosofía no es más que el arte de adquirir la virtud φιλοσοφία καλοκἀγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις καὶ οὐδὲν ἕτερον (App., 419), o, en otros términos, buscar por la razón lo que conviene hacer y conformar a ello su conducta ἃ πρέπει καὶ ἃ προσήκει λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν ἔργῳ δὲ πράττειν (67, 20). Para esto, no hay necesidad de muchas palabras, como hacen los sofistas; una vida simple, como la que se lleva en los campos, es la más propicia a la reflexión y acción recta, en lo que consiste la sabiduría (56, 18). Epicteto dice de él: "Hablaba de tal manera que cada uno de nosotros, sentado cerca de él, se imaginaba que había descubierto sus faltas, pues tan a lo vivo tocaba nuestro estado actual, presentando a los ojos de cada uno sus miserias" *(Disc.*, III, 23, 29). Cf. Hense: *Musonii Rufi reliquiae*, Teubner, 1905. D. R. Dudley: *A history of Cynicism from Diogenes to the sixth century*, A. D., cap. 7, Londres, 1937. R.-P., 464.

(* 299) La originalidad de Séneca y su respuesta al problema del mal.—Folco Martinazzoli (1945) mostró cómo la obra de Séneca, en la que su experiencia personal y las condiciones históricas vivifican y renuevan la tradición helénica, hace de él un filósofo original, y un filósofo romano (con rasgos, añadiremos, específicamente españoles): su idea rectora es la independencia del ser interior que, por el poder de la razón y del logos escapa a la Fortuna y a las cosas exteriores, hasta el punto de que el hombre, incapaz de cambiar el orden del mundo, puede cambiar sus deseos, sometiéndolos a la razón, conformándose a la Naturaleza, obedeciendo a Dios, y puede triunfar del dolor por la negación del dolor mismo (de ahí, en Séneca, la importancia del verbo, pues la retórica, para él, no es simple ejercicio verbal, sino orientación y dirección del pensamiento). Por otro lado, como observó Favez (1947), se encuentra en él, a pesar de su optimismo fundado en la razón, un sentido profundo de los males inherentes a nuestra naturaleza y a nuestra condición, de la que su época le ofrece doloroso espectáculo *(De benef.*, I, 10. *De clem.*, I, 6. *Ep.*, 95, 33. Cf. Aulo Gelio: *N. A.*, XII, 2): Omnes mali sumus. Mali inter malos vivimus *(De ira*, III, 26, 4). Non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est, in visceribus ipsis sedet *(Ep.*, 50, 4). Y este pensamiento que evoca Pascal: Invitus aspicit se sibi relictum *(De tr. an.*, II, 9). Séneca explica este mal por un doble dualismo, desconocido del Pórtico primitivo: la oposición del alma y de la carne *(ad Marc.*, 24, 5), y el conflicto, reconocido ya por Posidonio, del elemento racional y del elemento irracional del alma *(Ep.*, 92, 1 y 8). *Caro* e *irrationalis pars* son la fuente y el asiento del mal, y más específicamente del pecado, sin ser por ello su explicación última. De estos males solo la muerte puede liberarnos al liberar el alma del peso del cuerpo y de todo lo irracional *(Ep.*, 65, 16; 102, 23 sgs.), por lo cual el suicidio o la muerte voluntaria ἐξαγωγή, puede considerarse lícita *(Ep.*, 12, 10. Agamus Deo gratias quod nemo in vita teneri potest). Así, en moral, en contra del dogma estoico de la excelencia del hombre, Séneca deja oír una nota hasta entonces desconocida y un acento verdaderamente nuevo. En esto reside la originalidad esencial de un pensamiento, el suyo, que, a pesar de sus aparentes contradicciones y de sus insuficiencias reales, es, no el de un sabio, sino el de un metafísico, y en el que la experiencia del hombre, su sentido del pecado, su sed de una comunión con un Dios personal, están próximos al Evangelio, del que constituye, como dice el P. De Bovis, un feliz anticipo.

(* 300) El sistema y el espíritu de los "Discursos" de Epicteto.—En los *Discursos*, διατριβαί, διαλέξεις, ὁμιλίαι, ἀπομνημονεύματα (se les designó con todos estos nombres), recopilación que tomó su forma definitiva hacia 130, Arriano supo conservar su franqueza expresiva (παρρησία), la forma de conversación de hombre a hombre (carta citada, 3), que revestían la enseñanza de Epicteto, las explicaciones, por él mismo o por sus instructores, de textos tomados a los filósofos, de los socráticos a Zenón y Crisipo, pasando por los cínicos, y sobre todo sus propósitos y discursos o conversaciones con sus discípulos que intervienen en todo momento con preguntas y objecciones que formulan, y con los que el maestro trata de aportar la luz a los espíritus llevándoles a encontrar en sí mismos las justas consecuencias de nuestras "prenociones" (I, 22), a alejarse de la contradicción, y finalmente a testimoniar en su favor (II, 12, 50): "El filósofo me ha convencido: no debo ya actuar así" (III, 23, 37). Porque, para aquel que intenta encontrar la verdad (I, 22, 17), no se trata de ser filósofo en palabras, sino en actos (fr. 10), de usar bien de su razón, de responder a los hechos (II, 16), de

estar presto para todos los acontecimientos (III, 10, 6), de liberarse de todo obstáculo, de toda violencia, de todo impedimento, libre, próspero, feliz, elevando la mirada hacia Dios en todo momento. "Y vosotros", dice el maestro a sus jóvenes discípulos, "estáis aquí para aprender estas cosas, para ejercitaros en ellas y para ponerlas en práctica" (II, 19, 29. Cf. I, 26; 29, 55. II, 9). Porque lo que se *es* importa más que lo que se *tiene* (Man., 44).

(* 301) El remedio de las pasiones, según Epicteto.—El origen de una pasión es desear y querer una cosa que no se realiza (I, 27, 10). Ahora bien: observa Epicteto, el remedio está en nuestras manos: porque, si las cosas exteriores no dependen de mí, la libre elección está, en cambio, en mi poder, y yo puedo concederles o rehusarles mi adhesión, τὰ ἔξω οὐκ ἐπ' ἐμοί· προαίρεσις ἐπ' ἐμοί (II, 4, 14). Hay una norma de verdad (κανών) que depende de nosotros encontrar y seguir (II, 11), puesto que el uso de las representaciones nos pertenece (*Man.*, 6). Está en nosotros el extender el poder de la razón en el triple dominio del deseo, de la tendencia (ὁρμή), del juicio, a fin de someterlos al deber (II, 17). Porque el hombre vive como quiere (IV, 1). No hay para él otro obstáculo que él mismo (*Man.*, 9): el combate en el que depende de nosotros permanecer invencibles, es el que libramos en el interior de nosotros mismos, a fin de conquistar esa libertad que no es nunca tan grande más que cuando coincide con la ley divina. De ahí esas preguntas y respuestas de catecismo (II, 16, 1 y 28). Al modo como los soldados juran no admitir nada por encima de César, así debemos nosotros juramentarnos para ponernos por encima de todas las cosas (I, 14, 17).—Hemos precisado anteriormente lo que debe entenderse por los términos προαίρεσις y χρῆσις φαντασιῶν, que Epicteto usa corrientemente.

(* 302) La oración de Epicteto comparada con las de Ignacio de Loyola y de Platón.—J. Souilhé (introd., pág. 60) aproxima justamente esta oración de Epicteto a la que San Ignacio de Loyola (que conoció el estoicismo en París) dirige a Dios, al final de sus *Ejercicios espirituales:* "Suscipe, Domine, universam meam libertatem... Quidquid habeo vel possideo mihi largitus es: id tibi totum restituo ac tuae prorsus voluntati trado gubernandum." Pero falta a Epicteto lo que añade Ignacio: "Amorem tui solum cum tua gratia mihi dones." Y le falta la esperanza de la "gloria", en la que la "gracia" se abrirá, en el amor, más allá de la muerte.—Parece evidente que, por este rasgo esencial—la evasión del mundo por la conformidad con Dios—, Epicteto, como mostró el abate Jagu (1946), se vincula estrechamente con la tradición platónica, particularmente con el Platón del *Fedón*, del *Teeteto* y de las *Leyes*. Se vincula también por esas consideraciones, cuya prefiguración nos ofrecen los diálogos platónicos: Sócrates, modelo de sabio y tipo de héroe moral (es citado setenta y tres veces en los Discursos); el sabio ciudadado del mundo, que se conforma con la ley divina que se manifiesta en el orden del cielo y de la Naturaleza *(Timeo)*; la necesidad de prestar siempre atención al todo *(Leyes*, X, 903 b); y también el primado del conocimiento de sí, la identidad de la virtud y de la felicidad, el papel de la inteligencia en la determinación del bien, la importancia de la educación, la distancia y la oscilación entre el ideal del sabio, que exige una ascética y aboca a una mística, y la necesidad de una práctica accesible a la Humanidad media. Y esto, a pesar de las divergencias profundas que separan a Epicteto de Platón en las cuestiones metafísicas y metodológicas: diferencias que se atenúan, en efecto, cuando se aborda la práctica de la vida moral, la relación y el comportamiento del hombre con Dios, pues los seres, según la justa observación de Borhöffer, son definidos en el estoicismo menos por su naturaleza que por su función, de suerte que ese Dios, acerca de cuya naturaleza no sabe decidir Epicteto, dudando entre el teísmo, el politeísmo y el panteísmo, es tratado, sin embargo, como un Dios personal, estrechamente unido y presente a nuestra alma. La mayor diferencia que existe entre uno y otro es que Epicteto

traspone a la vida presente lo que Platón dice de la vida futura, ya que, para él, al morir volvemos a los elementos de los que hemos salido (III, 13, 15. IV, 7, 15).

(* 303) El derecho imperial romano y el derecho según los cristianos.—No debe olvidarse, como hemos hecho notar anteriormente, que entre los juristas del Imperio, la noción del *jus naturale*, impregnada del panteísmo y del naturalismo estoicos, está más próxima al orden cósmico que al orden racional humano, a la *consuetudo*, como ya lo estaba en el más antiguo derecho de Roma. La razón del hombre, tanto para los juristas imperiales como para los estoicos, no es otra cosa que una porción de la Razón impersonal que rige el cosmos, de suerte que tiende a considerarse el derecho natural correspondiente a la razón como un derecho común al hombre y a los demás animales. Para los cristianos, que recogen y renuevan la tradición antigua, hay un derecho propio del hombre en tanto que criatura razonable, y la ley natural, *recta ratio, aequitas*, expresa su participación en la ley eterna, *lex Dei*, que no es otra cosa que la Razón suprema existente en Dios, el Verbo creador. Marco Aurelio, por su parte, trata de hacer entrar en los cuadros del derecho imperial romano una noción más específicamente humana, de acuerdo con sus tendencias, pero que se guarda de "cesarizar" (VI, 30).

(* 304) La inteligencia (νοῦς καὶ λόγος), según Marco Aurelio.—Es, de los tres elementos de que se compone el hombre (σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς, el cuerpo, el soplo, la inteligencia), el único propiamente suyo (XII, 3), espíritu y divinidad o genio (δαίμων), mientras que el resto no es más que lodo y soplo impuro (III, 3), no siendo lo psíquico mismo más que vapor exhalado por la sangre (V, 33). Cuando Marco Aurelio habla del alma (ψυχή), sobre la que las cosas no tienen poder, única cosa que se modifica y se mueve a sí misma y que hace que las contingencias estén para ella conformes con los juicios que estima dignos de sí misma (V, 19), es del νοῦς del que se habla, de esa alma pensante única (μία νοερὰ ψυχή) de la que participan los seres razonables (τὰ λογικά, IX, 8), de esa facultad rectora (τὸ ἡγεμονικόν. VI, 8), genio, señor interior que gobierna la vida de conformidad con la Naturaleza—porque todo proviene de ti, Naturaleza; todo está en ti, todo vuelve a ti (IV, 23)—, que se sirve de todo lo demás y transforma los obstáculos mismos en instrumentos (V, 20-21), según sus deseos (X, 33). Trannoy observa justamente (introd., pág. IX, n.) que el término λόγος, en Marco Aurelio, designa la ley constitutiva o la razón generadora de la naturaleza común (IV, 29), del universo o del todo en el que se resuelven nuestros elementos (IV, 14, 21), de lo que acontece y acontecerá (IX, 1, 10), de la justicia (VI, 50).

(* 305) El problema de la muerte.—Todo es efímero, todo cambia, todo se descompone, el universo se renueva, los individuos desaparecen (IV, 35, 48). Todo esto es obra de la Necesidad, todo esto es justo: rechazarlo es como negar que la higuera dé fruto (IV, 6, 10). Las cosas humanas no son más que humo y nada (X, 31). Resignación a ultranza, como confiesa el mismo Renán (pág. 208), que, al hacernos renunciar a nuestra parte de inmortalidad, destruye el deber (L. Dauriac, introd. al *De vita beata*, de Séneca, pág. 10), y que "deja en el alma del luchador un vacío y casi una desolación" (A. Puech, pról. a los Disc., pág. 14). En este punto—y el problema de la muerto es precisamente el punto en el que se hace patente la disparidad de las doctrinas—, se señala la oposición irreducible entre el estoicismo y el cristianismo, como hizo notar V. Stegemann con el contraste entre San Justino, mártir, y Marco Aurelio *(Christentum und Stoicismus*, en *Welt als Geschichte*, Stuttgart, 1941. Cf. *Fatum und Freiheit*, Gymnasium, 1939): para el estoico, la muerte es una ley general en virtud de la cual el hombre retorna a la armonía universal; para el cristiano, es en la historia de cada individuo un hecho único del que depende, con la gracia de Dios, su salva-

ción personal en el más allá. Y Festugière ("Saint Paul et Mar-Aurèle", en *L'idéal religieux*, págs. 264-281) recuerda a este respecto la palabra de San Pablo: "Alegraos, pues, con la esperanza", τῷ ἐλπίδι χαίροντες *(Rom.*, XII, 12).

(* 306) LA SABIDURÍA, SEGÚN DEMETRIO Y LOS PREDICADORES CÍNICOS.—Sobre DEMETRIO EL CÍNICO, que enseñaba en Roma en tiempo de Nerón y Vespasiano, cf. Tácito: *Ann.*, XVI, 34. *Hist.*, IV, 40. Séneca: *Ep.*, 62. *De Provid.*, III, 3. V, 4. *De benef.*, VIII, 1 (tratado inspirado en Hecatón de Rodas. Ed. Préchac): "Egregie enim hoc dicere Demetrius Cynicus, vir meo judicio magnus, etiam si maximis comparetur: Solet plus prodesse si pauca praecepta sapientiae teneas, sed illa im promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum... Involuta veritas in alto latet... Quidquid nos meliores beatosque facturum est aut in aperto aut in proximo posuit (natura). Si animus fortuita contempsit, si se supra metus sustulit, nec avida spe infinita complectitur, sed didicit a se petere divitias; si deorum hominumque formidinem ejecit et scit non multum esse ab homine timendum, a Deo nihil; si cotemptor omnium, quibus torquetur vita dum ornatur, eo perductus est ut illi liqueat mortem nullius mali materiam esse, multorum finem; si animum virtuti consecravit et quacumque vocat illa planum putat; si, sociale animal et in commune genitus, mundum ut unam omnium domum spectat et conscientiam suam diis aperit semperque tamquam in publico vivit, se magis veritus quam alios: subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit consummavitque scientiam utilem atque necessariam." Página sorprendente, que contiene el breviario de la sabiduría media en la antigüedad agonizante.—Sobre DEMONACTE DE CHIPRE, que vivió en Atenas en la primera mitad del siglo II, y que proclamaba la libertad del sabio con respecto a las convenciones sociales, Luciano: *Demon.*, 11. Sobre ENOMAO, contemporáneo de Adriano, que atacaba a la vez a los oráculos y a la Providencia, Eusebio: *Praep. ev.*, V, 18.

(* 307) LA REVELACIÓN MOSAICA, LA SABIDURÍA Y LA GRACIA, SEGÚN FILÓN.—La primacía de la revelación mosaica, como fuente e inspiración de toda sabiduría y de toda virtud en el hombre, es una idea familiar a Josefo, el historiador de la *Arqueología judía* (37-95) d. de J. C. Ed. B. Niese, Berlín. Trad. fr. Th. Reinach, Leroux), lo mismo que a Filón *(Quod omn. prob.*, 8. *De judice*, 2. *Quis rer. div. heres*, 43. *De vita Mosis*, II, 4). Para este último, la virtud procede de la sabiduría de Dios. En efecto, Dios, que se reservó la libertad de modificar, incluso de alterar profundamente, **las leyes de la Naturaleza establecidas por él**, dio al hombre este mismo poder sobre las leyes a las que está sujeto (cf. H. A. Wolfson, Harv. Theol. Rev., 1942) y todo lo que se desprende de ellas *(Quod Deus inmut.*, 10). Pero siempre a la gracia de Dios, θεοῦ χάριτι *(ibíd.*, 15), refiere Filón el buen uso de nuestra libertad, la liberación de las pasiones, del pecado de Adán, y, en cierta medida, de la imperfección natural a la criatura. Todo lo que poseemos es como un préstamo del que debemos dar cuenta a Dios. Nos dio a nosotros mismos para nosotros mismos. Sin él, seríamos impotentes para superar el esfuerzo de la ascética. Unicamente su gracia, como muestra Filón al final del *De congressu eruditionis gratia*, nos da la conciencia de nuestra indignidad, que separando el obstáculo, nos acerca a Dios y nos permite alcanzar nuestro fin (cf. E. Bréhier: *Philón*, 221, 278, 302).

(* 308) EL LOGOS, SEGÚN FILÓN.—Filón dice expresamente: Σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει *(Leg. Alleg.*, III, 31. Cf. *de Cherub.*, 35). En otro lugar llama al Logos un segundo Dios (Eusebio: *Pr. ev.*, VII, 13), la cosa más antigua entre todas las creadas *(Leg. Alleg.*, III, 61), inmanente al mundo que contiene como un vínculo, como un vestido, como una ley divina, como una causa, etc *(De profug.*, 20. *Quis rer. div. her.*, 24, 38. *De plantat.*, 2. *De agric.*, 12). Parece incluso distinguir dos clases o grados de Logos, tanto en el universo como en el hombre, uno original, fuente del mundo invisible que él constituye, otro derivado, que contiene el mundo invisible *(Vita Mos.*, III, 13. *De migrat. Abrah.*, 13). En cuanto a la materia, la denomina τὸ παθητικὸν αἴτιον ἄψυχον καὶ ἀνίνητον ἐξ ἑαυτοῦ *(De mundi opif.*, 2), μὴ ὄν *(Quod Deus immutab.*, 25), ἡ χείρων οὐσία, causa de todo el mal y de toda la imperfección del mundo.—Para todo lo que concierne a la diferencia y oposición del Logos filoniano con el Logos cristiano, véase J. Martín: *Philon*, 1, II, cap. I, 2. Marcel Simon: *Verus Israel, Etude sur les relations entre Chrétien et Juifs dans l'Empire romain*, 134-425, de Boccard, 1948. Y el gran libro ya citado de G. Pouget, página 74, págs. 131-132, pág. 60 (sobre el relato bíblico de la creación).

(* 309) PERFECCIONAMIENTO DE LA IDEA DE DIOS A COMIENZOS DE NUESTRA ERA.—Como se observó justamente (Soury: R. Et. gr., 1945, pág. 163), el pensamiento filosófico a comienzos de nuestra era parece haber tenido por principal objeto perfeccionar y depurar la idea de Dios, y René Pichon *(Littérature latine*, pág. 711) no dudó en escribir que algunas páginas de Máximo de Tiro hacen pensar en Pascal. En él, como en Plutarco, como en Elio Arístides (André Boulanger, 1923), se abre camino la idea de un contacto personal del alma con Dios, por invisible que sea en sí mismo *(De Is. et Osir.*, 75), de conformidad con las creencias tradicionales y con los ritos sagrados *(De Is.*, 68. *De an. procr.*, 33. *Amat.*, 12), que Plutarco respeta y observa adhiriéndose más particularmente a la idea de la justicia divina que se encuentra contenida en ella.

(* 310) EL RELATO DEL TRATADO DE LA DESAPARICIÓN DE LOS ORÁCULOS: EL GRAN PAN HA MUERTO.—En el tratado sobre la desaparición de los oráculos (el primero en fecha de los tres tratados délficos, donde Plutarco expone sus ideas sobre la demonología, la adivinación, los mitos, la pluralidad de los mundos) se encuentra el famoso relato de la *muerte del Gran Pan*, que fue recogido por Eusebio de Cesarea y al que se concedió un valor simbólico, quizá desproporcionado con el hecho que refiere, pero de todos modos eminentemente significativo. Pascal menciona "El Gran Pan ha muerto" con el título *Profecías (Pensées*, Brunschvicg, 695; Chevalier, 524 d). Según algunos críticos (Salomón Reinach), lo que se oyó, bajo Tiberio, a lo largo de las islas *eginades* por un barquero egipcio con el nombre de Tammuz, era, en realidad, θαμοῦς, θαμοῦς, θαμοῦς, πάμμεγας (por πὰν μέγας) τέθνηκς (Tammuz, el muy grande, ha muerto): lamentación ritual del culto de Tammuz (Tammouz), el dios sumerio de la vegetación, identificado con el dios Mardouk de Babilonia, y cuyo culto pasó al de Adonis. Aun suponiendo que tal interpretación tenga fundamento, el relato de Plutarco no dejaría de ser menos impresionante. Pero ¿tiene, en realidad, algún fundamento? En su tesis sobre *Les idées religieuses de Plutarque*, Bernard Latzarus lo pone en duda y critica una tesis manifiestamente salida del sistema que hace nacer las leyendas de los ritos. Resulta difícil, en efecto, comprender por qué el epíteto πάμμεγας, si calificaba a Tammuz (lo que no está de ningún modo probado), no se repitió tres veces, como el sustantivo mismo; por otra parte, y sobre todo, habría que establecer que las personas letradas que escucharon el grito, y el círculo de sabios encargado por Tiberio de hacer una encuesta sobre el caso, ignoraban el rito de los funerales del dios y la fecha de esta fiesta, y que Plutarco mismo, autor de un tratado sobre Isis y Osiris, no está al tanto de un acercamiento tan fácil, que aclararía la dificultad y disiparía el misterio. Parece, pues, razonable atenerse a la interpretación tradicional, adoptada por Rabelais, Pascal, Víctor Hugo, a la que se adhiere un autor como Emile Gebhart, y que admite la coincidencia de este grito y las largas lamentaciones que le siguieron, con la muerte del Salvador.

(* 311) LA CREENCIA EN LA PROVIDENCIA EN PLUTARCO Y EN LA TRADICIÓN GRIEGA.—En una carta a Blacas (J. de Maistre: *Oeuvres complètes*, t. XIII, pág. 245),

De Maistre aclaró muy bien a este respecto la importancia que reviste en el pensamiento y en la obra de Plutarco el problema de la Providencia, que, a pesar de las negativas de la escuela epicúrea, se había convertido en el siglo II de nuestra era en el problema religioso esencial. (Cf. Caster: *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, 1937. Karl Prümm, S. J.: *Religionsgechichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichem Umwelt, hellenistich-römische Geistesströmungen und Kulte*, Freibur B., 1943.) La creencia en la Providencia se hace, en Plutarco, tan viva y tan indiscutible que, en sus *Vidas paralelas* (por ejemplo, en la de Eumenes y de Sertorio), adopta siempre la versión que castiga a los culpables, como ha hecho notar Bernard Latzarus en la traducción que ha dado de ellas en Garnier.—El tratado de los Términos de la justicia divina, que se refiere a los tres diálogos píticos o a lo que Méautis llama "la apologética de Delfos", se encuentra así enlazado al plan de Plutarco y a su apologética general, que tanto recuerda a la de Platón *(Gorgias*, el justo en la cruz de la *República*, el libro X de las *Leyes)*, con la escuela estoico-cínica, y más allá de los estoicos y Platón, con el Esquilo de la Orestíada, Teognis, Solón y las creencias primitivas de los griegos sobre la solidaridad de la familia, tal como aparecían en el derecho criminal en Grecia (Glotz). Quizá incluso las ideas del Antiguo Testamento y las creencias cristianas no dejaron de influenciarla; por lo menos indirectamente. Sobre el desenvolvimiento de la idea de justicia entre los griegos, véase un interesante estudio de Werner Jaeger: "Eloge de la Loi", en *Lettres d'humanité*, t. VIII, 1949.

(* 312) EL ORDEN DEL COSMOS Y LA JUSTICIA DIVINA.—Esta idea, que Solón, después de Hesíodo *(Trabajos y Días*, 259 sgs., 276 sgs.), afirma como una experiencia de la vida humana regida por un orden divino, según la *eunomia* (fr. 3. Diehl: *Anthol. ly. gr.)*, había sido puesta en relación por Anaximandro de Mileto (fr. 9, Diels) con el orden eterno que rige la vida del *cosmos*, es decir, del universo entero sometido a una norma suprema y así "justificado": idea que se encuentra en Heráclito (fr. 94, 114) y Parménides (fr. 8, 11) y que reviste su más alta expresión en Platón. Véanse a este respecto Werner Jaeger: *Solon, Eunomia* (Sitz. Berl. Akad., 1926); *Paideia*, Nueva York, 1939-44, t. I, págs. 138 sgs., 157, y el artículo citado, extraído de las *Interpretations legal philosophy*, en honor de Roscoe Pound, Nueva York, 1947. R. Mondolfo: *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936, págs. 3-85.

(* 313) PORFIRIO DE TIRO. SU DOCTRINA. EL ÁRBOL DE PORFIRIO.—Porfirio de Tiro (232-304) fue alumno de Longino y de Apolonio antes de unirse a Plotino (J. Bidez: *La vie de Porphyre*, Gante, 1913). Además de su edición de las *Enéadas* y de su *Vida de Plotino* (texto y traducción al frente de la edición de las Enéadas, por Bréhier), dejó diversos opúsculos (Nauck, 1886) sobre la *Historia de la filosofía*, la *Vida de Pitágoras*, la *Abstinencia*, una *Carta a Marcelo*, que constituye un documento de primer orden en el aspecto religioso del neoplatonismo, unas *Meditaciones para el alma*, que tiende hacia los inteligibles y donde trata de vulgarizar las ideas de su maestro, y una *Refutación del cristianismo*, en quince libros, de la que nos dejaron extractos los apologistas cristianos, y en cuya obra Porfirio intenta salvaguardar, contra los cristianos, el tesoro de la sabiduría antigua, pero mezclando a ella todas las creencias y las prácticas que formaban el fondo del "helenismo" en su oposición al cristianismo: creencia en la eternidad y la necesidad del mundo, en la divinidad del sol y de los astros, en la transformación de las almas y su retorno a los dioses después de la muerte, utilización de los oráculos caldeos, iniciación en los "misterios de la Gran Madre" (Apuleyo: *Metamorfosis*, VIII), poder atribuido a los ritos, a las fórmulas y a los encantamientos mágicos (cf. *En.*, IV, 4, 38), prácticas teúrgicas destinadas a hacer patente la influencia divina a voluntad nuestra, adivinación, astrología, alquimia, que descansan en la creencia en la unidad de los seres, en sus afinidades y simpatías: nociones todas

ellas que, mantenidas en él en los límites de un misticismo especulativo (a pesar de las contradicciones que observa San Agustín en su doctrina. *Civ. Dei.*, X, 9), abocaron, en Jámblico y sus sucesores, a la más extravagante mistagogia.

Género supremo	Sustancia
Términos subordinados, que son géneros para los que les siguen y especies para los que les preceden, hasta la especie especialísima	Cuerpo Cuerpo animado Animal Animal razonable Hombre
Individuo	Sócrates

Arbol de Porfirio.

Avispado exegeta de Aristóteles, Porfirio es, además, el autor de un comentario a las *Categorías*, precedido de una Introducción conocida bajo el nombre de *Isagoge* (publicada por Busse, col. Acad. Berlín, 1887-1904, con los comentarios de Ammonio, el discípulo de Proclo, el maestro de Simplicio y de Filopón, y los de Elías y de David. Traducción y notas por J. Tricot, Vrin, 1947). La *Isagoge*, traducida y vulgarizada por Victorino, luego por Boecio (J. Bidez: *Boèce et Porphyre*, 1923), ejerció una gran influencia en los pensadores de la Edad Media, a los que la traducción de Boecio hizo conocer a partir del siglo V la lógica peripatética, como preludio a la elaboración de la lógica normal. Este pequeño tratado tiene por objeto el estudio de las *quinque voces*, el género, la especie, la diferencia, la propiedad y el accidente, y plantea desde el principio con notable precisión el problema de los universales: es decir, la cuestión de saber si los géneros y las especies son realidades subsistentes por sí mismas, ya separadas, ya existiendo en las cosas sensibles y junto a ellas, o si son simples concepciones del espíritu (realismo, conceptualismo, nominalismo). Se encuentra en él igualmente el célebre árbol de Porfirio, que establece la jerarquía de los géneros y de las especies según el espíritu platónico, y que, con J. Pacius (1583), puede representarse por el esquema que ofrecemos más arriba.

(* 314) ORIENTALISMO Y HERMETISMO DE PLOTINO. MISTICISMO E INTELECTUALISMO ENLAZADOS.—Se plantea aquí la cuestión, todavía oscura y muy discutida, del orientalismo de Plotino (Bréhier: *La philosophie de Plotin*, cap. VII, que debe completarse con las recientes publicaciones relativas al hermetismo). Los antiguos historiadores de la filosofía, Brucker, Tenneman, Christian Lassen, consideran la doctrina de Plotino como resultante de una invasión de ideas orientales extrañas al espíritu griego y provenientes sobre todo de la India (Oldenberg y Deussen). Por el contrario, Richter *(Neuplatonische Studien*, Halle, 1861-67) y más recientemente H. K. Muller *(Orientalisches bei Plotinos*, Hermes, 1914) le consideran como un fiel representante del racionalismo helénico, que aflora en él por todas sus fibras, y muy alejado de las ideas de mediación y de salvación comunes a los cultos orientales y a los que salieron de ellos. Esta tesis es perfectamente justa. Sin embargo, aunque Plotino afirme que nada nuevo nos dice y que no es más que el exegeta de las viejas doctrinas que nos atestigua la antigüedad con los escritos de Platón *(En.*, V, 1, 8); aunque pueda considerarse muy justamente, con Rudolf Eucken, que el misticismo en él no es más que la conclusión última y natural de la inteligencia, llevada, por la concentración en sí, a no verse más que como pensamiento de sí, de suerte que *misticismo* e *intelectualismo* se alían muy íntimamente en su pensamiento, siendo también verdad que los problemas específicamente religiosos que se plantea son problemas que los griegos y Platón mismo no se habían planteado nunca en esta forma y, además, que les da un sentido que no habían tenido nunca antes de él. Aquí, la influencia de las ideas orientales no podría ser discutida. No resulta dudoso que el maestro de Alejandría haya tomado en su justo medio el gusto por la "filosofía bárbara" que le atribuye Porfirio (cap. 3): Plotino mismo ensalza la profunda sabiduría incluida

en los signos y las imágenes de que hacen uso los egipcios y cada uno de los cuales es "una ciencia, una sabiduría, una cosa real, aprehendida de una sola vez y no reflejada por el pensamiento discursivo" (V, 8, 6), como se ve también en Proclo, que, entre los libros sagrados, une al *Timeo*, los *Oráculos caldeos*. Por otra parte, Plotino estuvo muy influenciado, no solamente por la fraseología y el simbolismo, sino por el espíritu mismo de los misterios isiacos y mithraicos, de sus ritos de purificación y de iniciación, así como por los misterios herméticos o "misterios del Verbo" (I, 6, 7 y 9. Cf. los trabajos de F. Cumont y de Reitzenstein, una nota de Festugière, *Hermès*, t. I, pág. VI, y un artículo de Cochez. Rev. néo-scolastique, 1911, pág. 329). Su enseñanza se llamaba originariamente "filosofía de iniciados" (P. Henry: *Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin*, Bull. Ac. roy., Bruselas, 1937), como se ve por los escolios de Amelio y la pseudo Teología de Aristóteles. Pero conviene hacer notar también que el hermetismo presenta, en un cuadro tomado del Oriente, particularmente de Egipto, las ideas del pensamiento filosófico griego popular, tal como existía entre los siglos II y IV de nuestra era y tal como se le encuentra en los escritos del gnosticismo cristiano y en los *Oráculos caldeos* del tiempo de Marco Aurelio. Y la revelación suprema de Poimandres Noûs, el fin último de la gnosis, esa "religio mentis", como la denomina el *Asclepius* (25), es la divinización del alma que, al entrar en Dios, se convierte en Dios ella misma, "porque este es el fin bienaventurado para los que poseen el conocimiento: devenir Dios, θεωθῆναι» *(Hermès Trismégiste*, I, 26), pero por todos los intermediarios y todas las potencias emanadas en número incalculable de la luz (I, 7), idea corriente en esta época como se ve por Apuleyo, por Albino, por el apocalipsis de Zoroastro, por la *Pistis sophia* copta, por los escritos de las sectas que nos dan a conocer los *Philosophumena*, que multiplican los dioses, visibles e invisibles; los demonios, las emanaciones y los sellos. Plotino repudia todas estas "invenciones superfluas" (II, 9, 2) y el dualismo profundo que suponen. "Dios no está lejos, dice, y los intermediarios no son numerosos: basta con tomar en el alma que es divina la parte más divino" (V, 1, 3), lo que hace que cada alma individual contenga en sí las razones seminales del mundo entero (V, 7, 1): porque "la naturaleza divina está presente en todas las cosas" (VI, 5, 5), como el centro lo está en los rayos que proceden de él, y, para el que se encuentra en el Ser universal, en el centro de todo, no hay ya lugar alguno que buscar (VI, 5, 12). Idea próxima a los Upanishads, que se encuentra en un Spinoza y un Schelling, hostiles, como Plotino, a esa religión de salvación (σωτερία) y de regeneración (παλιγγενεσία) que constituye el corazón del hermetismo (Asclepius, 41. Cf. *Hermès*, t. I, VII, I; XIII, 1, 19). Pero idea de origen específicamente platónico, que se alía, en Plotino, con el sentimiento muy vivo de la realidad del individuo (V, 7), y que nos muestra en él—al contacto, sin duda, con ideas orientales—, el desarrollo místico de lo que se denominó el "racionalismo" y que más justamente debiera denominarse la "sabiduría" helénica.

(* 315) La Inteligencia o el Noûs, según Plotinio.—El Noûs, es decir, la Inteligencia, o (como traducen Arnou, Heinemann e Inge) el Espíritu, tal como lo concibe Plotino, es la Inteligencia verdadera de que habla el extranjero de Mantinea en el *Banquete*, de Platón (210 a-212 a), que, al término de la dialéctica del amor, más allá de las bellezas sensibles que son como formas en una materia, alcanza, a la manera del amante y del amado, la Belleza absoluta, por una especie de visión y de contacto con la Verdad misma, y la entrega al alma. Así, para Plotino (I, 6, 9), "el alma irá primero hasta la Inteligencia; sabrá que en ella todas las ideas son bellas; y fallará que allí se encuentra la Belleza, a saber, las Ideas". La Inteligencia y lo Inteligible se unen íntimamente en el seno de la Verdad esencial, que es acuerdo consigo mismo (V, 5), principio de toda belleza, de toda virtud, de toda justicia (I, 1, 6), por tanto, de todo valor, por ser ella misma todo armonía y todo ritmo (VI, 7, 12). En la belleza sensible, que es variedad y dispersión, la Inteligencia contempla esa belleza total, que es una belleza variada

(porque solo lo Uno es uno), pero sin variedad, la misma que el alma desea para elevarse en fin hasta la realidad desprovista de forma que engendra la forma (porque la Inteligencia, o mejor, el Ser en su perfección, que es primero y pensado porque es, no a la inversa, VI, 6, 6, la Inteligencia en tanto que ser, es lo que da la forma, V, 93: *dator formarum*, dirán los árabes y los escolásticos). Allá abajo, en el mundo inteligible, todo es transparente, todo y cada una de las cosas (IV, 9, 5).

(* 316) Sucesores de Plotino: Jámblico. Juliano y Salustio. Sinesio. Proclo. Damascio. El neoplatonismo pagano y cristiano.—Con el sirio Jámblico († 329), alumno de Porfirio, filósofo taumaturgo y mistagogo, cuyo pensamiento dirige todo el movimiento neoplatónico del último período, y con Proclo de Bizancio (412-484), el alumno de Plutarco de Atenas y de Siriano, uno de los últimos diádocos de la Academia, el neoplatonismo se convierte en una especie de escolástica, que usa, a manera de alegoría, de un método ternario, puramente formal, para clasificar con apariencia de rigor las innumerables formas de ser, de producciones y de participaciones (comprendidas en ellas el cuerpo astral) en uso en las comunidades judeo-alejandrinas (esenios y terapeutas), en los gnósticos y en las escuelas del paganismo agonizante que tratan vanamente de salvar, en el siglo IV, el emperador Juliano y su amigo Salustio en su tratado, dirigido contra los ateos y contra los cristianos, *Sobre los dioses y sobre el mundo* (edición Nock, 1926); trad. fr. 1944; ingl., G. Murray, *Five stages of greek religion*, 2.ª ed., 1943): este mundo eterno, que es un "gran mito", cuyos figurones son los dioses visibles e invisibles, cósmicos e hipercósmicos, potencias emanadas del Bien que, por los ritos del sacrificio, se convierten en los mediadores entre los hombres y la Potencia suprema. El último representante de la línea neoplatónica, Damascio, que asistió en 529 al hundimiento de las últimas escuelas paganas, trata, no sin profundidad, de disipar estos mitos y alegorías y de anular las categorías y las series mecánicamente determinadas y jerarquizadas que recubren, para poner por encima de todo lo Uno absoluto e inefable, objeto de intuición, única realidad verdadera de donde procede todo lo demás. Pero la doctrina que prevalecerá en todos los "iniciados", teósofos, videntes y teurgos es la que, fiel a las consideraciones neopitagóricas de Jámblico y a la dialéctica desenvuelta en la *Elementatio theologica*, de Proclo (una de las fuentes esenciales de la teología medieval), coloca eternamente frente a lo uno, y en el seno mismo de lo Uno, lo ilimitado o la materia, presente en la primera de las tres tríadas divinas, de donde procede por divisiones sucesivas la multiplicidad del Ser y de los seres salida de la Unidad. De hecho, la triple tríada o la triple terna sagrada, que, en Jámblico y en Proclo, preside todas las producciones y forma todas las series del ser, se encuentra, desde comienzos del siglo II (Simeón ben Jochaï), en la teogonía del Zohar y en los escritos cabalísticos que tuvieron tanta difusión en el Renacimiento, así como en la dialéctica hegeliana y en todos los sistemas que inspiró, que intentan "construir a Dios" y la realidad procedente de él y tienden menos, como justamente se ha observado, a elevar el hombre hacia Dios que a reducir a Dios, a los dioses, a la medida del hombre.

Entre los neoplatónicos sucesores de Plotino, conviene asignar un lugar aparte a Sinesio de Cirene (370-430 d. de J. C.), discípulo y amigo de Hipatia, convertido al cristianismo por el patriarca de Alejandría Teófilo (409), luego obispo de Tolemaida (410). Sus *Himnos*, compuestos después del año 399, que están muy cercanos al cristianismo, pero de los cuales solo el último, escrito luego de su conversión, es específicamente cristiano por su acento, se inspiran en la teología neoplatónica y en los oráculos caldeos (W. Theiler, 1942), aunque personifican en la Trinidad las entidades que allí eran abstracciones. (Ed. Terzaghi, Roma, 1939. Trad. ingl., Fitzgerald, 1930; fr., Mario Meunier, 1948.) Sinesio celebra en ellos la evasión del alma, que apuró en la esclavitud de los bienes terrestres el olvido de sus bienes propios, pero que, obediente a los deseos que la llevan hacia lo

alto, se ve lanzada por su propio impulso hacia el camino del mundo inteligible, donde será acogida por el Padre que tiende la mano y se deja ver a aquel que ha llevado una vida alejada de los hombres y vuelta hacia Dios (Festugière: R. Et. gr., 1945, pág. 248). A propósito de este obispo, que fue testigo privilegiado de la historia de su tiempo, de fines del siglo IV a comienzos del siglo V (cf. Ch. Lacombrade: *Synesios de Cyrène, hellène et chrétien*, Belles-Lettres, 1952), H. I. Marrou caracterizó muy bien las diversas corrientes que se manifestaron en el neoplatonismo después de Plotino ("La conversion de Synesios", R. Et. gr., 1952, páginas 480 sgs.). De Plotino a Porfirio y a Jámblico, y, a la escuela de Atenas, de Plutarco el ateniense y de Siriano a Proclo y a Damascio, el último escolarca, el neoplatonismo, con matices muy personales, tiende a estrechar los vínculos que le enlazan con el paganismo y la adivinación, la magia, la teurgia, el ocultismo y la astrología. Pero esta sucesión de maestros o de διαδόχη no le agota: en Occidente, el neoplatonismo de Mario Victorino, del círculo milanés formado alrededor de San Ambrosio (P. Courcelle), de San Agustín y de sus discípulos o epígonos hasta Claudio Mamerto; en suma, el neoplatonismo de expresión latina es una neoplatonismo cristiano que, al precio de un trabajo de adaptación y de transposición, pondrá la tradición de Plotino al servicio de la fe. En Oriente, la escuela de Alejandría ocupa una posición intermedia: sus maestros paganos reaccionan contra los excesos de sus colegas de Atenas y acogen con simpatía a los alumnos cristianos, hasta el punto de que, con Juan Filopón, la dirección pasa a manos de los cristianos, a comienzos del siglo VI. Sinesio marca una etapa precoz de esta evolución por su vuelta, contra Jámblico, a la sana racionalidad de Porfirio, asimilable al pensamiento cristiano que, finalmente, se la incorporó, aunque corrigiéndola (sobre todo en ciertos puntos, como la preexistencia del alma, la creación temporal, la resurrección de los cuerpos). Sobre esta "conversión" del neoplatonismo al cristianismo, véase A. D. Nock: *Conversion, the old and new in religion, from Alexander the great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1923. G. Bardy: *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier, 1949.

(* 317) PLOTINO Y EL OCCIDENTE. VISIÓN PLOTINIANA Y VISIÓN MEDIEVAL.— En un interesante estudio sobre "Plotin et les origines de l'esthétique médiévale" (Cahiers archéologiques, I, París, Van Oest, 1945), A. Grabar mostró muy bien cómo la visión plotiniana anuncia y presagia la obra de arte tal como la concibe la Edad Media, reflejo de la Inteligencia suprema, imagen percibida por los ojos interiores de la contemplación tras las apariencias sensibles, y que se expresa por las figuras reducidas a un plano único, las perspectivas invertidas o radiantes, los cuerpos sin volumen ni peso, las teofanías, los símbolos y los esquemas de una escritura y de una aritmética sagradas. Pero Plotino no presagió solamente la visión medieval, sino que la preparó, y su influencia, por medio de Mario Victorino, de San Basilio y de San Agustín, de Boecio, de Dionisio Areopagita, se manifestó sobre el pensamiento y sobre el arte de la Edad Media, como hicieron ver P. Henry: *Plotin et l'Occident*. Lovaina, 1934, y P. Courcelle, en su libro sobre *Les lettres grecques en Occident* (1943). El neoplatonismo cristiano sirvió así de enlace entre el pensamiento antiguo y el pensamiento medieval, renovado por el cristianismo.